

Hubel
**EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY**

**JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE**

**EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**



SALVATION AND PLURALITY OF RELIGIONS
LE SALUT ET LA PLURALITÉ RELIGIEUSE
ERLÖSUNG UND DIE PLURALITÄT DER RELIGIONEN

lib. theolog.
22. MAI 1995

84 8543
IV(1995):1
ISSN 0960-2720

✓ 210

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 / Rezensionenbeauftragter
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Eberhard Hahn

Review Editor / Rédacteur chargé des
recensions / Rezensionenbeauftragter
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

Columbia / Colombie / Kolumbien

Loránt Hegedüs

Hungary / Hongrie / Ungarn

Paul Helm

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Carl F. H. Henry

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

José Martinez

Spain / Espagne / Spanien

Oliver O'Donovan

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

J.I. Packer

Canada / Canada / Kanada

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

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

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

INDEXING: Articles are indexed in Religion Index One: Periodicals (RIO); book reviews in Index to Book Reviews in Religion (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 *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 R. R. Donnelley & Sons, Wetherby.

ISSN 0960-2720

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

Gordon McConville

3

Articles / Articles / Artikel

The Fellowship of European Evangelical Theologians	5
L'Association Européenne de Theologiens Evangeliques	
Die Gemeinschaft Evangelikaler Theologen	
Howard Marshall	
(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	
Feet Bible Readings	
1. Titus 2:11-3:8	11
Tite 2:11-3:8	
Titus 2:11-3:8	
Howard Marshall	
(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	
2. Psalm 67: God, Our God	19
Psaume 67: Dieu, Notre Dieu	
Psalm 67: Gott, Unser Gott	
Henri Blocher	
(France/France/Frankreich)	
3. Romans: 11:25ff	23
Romains 11:25ff	
Römer 11:25ff	
Siegfried Liebschner	
(Germany/Allemagne/Deutschland)	
The Nature of Christian Salvation	29
La Nature du Salut Chrétien	
Das Wesen Christlicher Erlösung	
Howard Marshall	
(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	
God, Reality and Religions: The Understanding of God and Reality in other Religions and some Assessments of their Truth Claims	45

Dieu, la réalité et les religions, la notion de Dieu et de la réalité dans d'autres religions et examen de leurs prétentions à proclamer la vérité	
Gott, die Wirklichkeit und die Religionen: Das Verständnis von Gott und der Wirklichkeit in anderen Religionen und einige Beurteilungen ihrer Wahrheitsansprüche	
N.O. Breivik	
(Norway/Norvège/Norwegen)	
Salvation as Corporate Experience in the Church	55
Erlösung als korporative Erfahrung in der Kirche	
Le Salut en tant qu'expérience collective dans l'Eglise	
Peter Cotterell	
(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	
Models of Encounter with other Religions	67
Modèles de Rencontre avec les autres Religions	
Modell der Begegnung mit anderen Religionen	
Henri Blocher	
(France/France/Frankreich)	
Ethik und Kultur in einer Multikulturellen Gesellschaft	79
Ethics and Culture in a Multicultural Society	
Éthique et culture dans une société pluriculturelle	
Johan Bouman	
(Germany/Allemagne/Deutschland)	
What of the Unevangelised?	89
Qu'en est-il des Non Evangélisés?	
Und die vom Evangelium Unerreichten?	
Martin Goldsmith	
(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)	

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

R. E. L. Rodgers: <i>The incarnation of the Antithesis: An Introduction to the Educational Thought of Abraham Kuyper</i>	101
PETER SOMERS HESLAM	
Richard C. Chewning, John W. Eby, Shirley J. Roels: <i>Business Through the Eyes of Faith</i>	102
ISABELLA BUNN	
Colin E. Gunton: <i>The One, the three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity</i>	104
STEPHEN WILLIAMS	
N. Biggar: <i>The Hastening That Waits</i>	105
TIM BRADSHAW	
Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar: <i>The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus</i>	106
DAVID WENHAM	

W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard: <i>Introduction to Biblical Interpretation</i>	108
DAVID WENHAM	
Hrsg. von Markus Bockmuehl und Helmut Burkhardt: <i>Gott lieben und seine Gebote halten. Loving God and Keeping His Commandments. In memoriam Klaus Bockmühl</i>	109
JOCHEN EBER	
Rainer Riesner: <i>Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie</i>	110
ECKHARD J. SCHNABEL	

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
nonmentionnés 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 / Soumi (SF)

Leif Nummela, Finnish Lutheran Mission,
Kansanlähetyt R.Y., SF—12310 Ryttylä

Hellas (GR)

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

Magyarország (H)

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

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

The present issue of *EJT/JET/ETZ* (EuroJTh) consists mainly of papers given at the 1994 FEET conference, at the Neues Leben Zentrum, Wölmersen, Germany. It is a special expanded issue, appearing as a symposium in its own right. This is not only because we think it contains important material on an important subject, but also because we want to mark a new, closer relationship between the journal and FEET/GEET/AETE, the organization of Evangelical Theologians in Europe, whose Chairman, Professor Howard Marshall of Aberdeen,

introduces it below.

The conference took as its topic 'Salvation and the Plurality of Religions'. The subject of religious pluralism has been tackled by a previous conference of FEET/GEET/AETE and indeed by the journal, before (*EuroJTh* 2:2; and see also H. Burkhardt's article 'Jesus und die Götter' in 2:1). The focus of the present issue on salvation, however, builds on the foundations laid there, and makes an important contribution to this most pressing of contemporary theological debates. As usual, contributions come from a broad range of European perspectives.

Editorial

Ce numéro du *Journal Européen de Théologie* comporte principalement des études données à la conférence de l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques de 1994, qui s'est tenue en Allemagne au Neues Leben Zentrum, à Wölmersen. C'est un numéro spécial apparaissant comme un symposium à part entière. Ceci non seulement parce que nous pensons qu'il contient des textes importants sur un sujet important, mais aussi parce que nous voulons saluer une nouvelle relation plus étroite entre le journal et l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques, que son Président, le Pro-

fesseur Howard Marshall, d'Aberdeen, présentera ci-dessous.

Le thème de la conférence était 'Le salut et la pluralité des religions'. Le sujet du pluralisme religieux avait déjà été abordé lors d'une précédente conférence de l'AETE et, de fait, dans le journal (*JET* 2:2; voir aussi l'article de H. Burkhardt 'Jesus et les divinités' dans le numéro 2:1). Toute-fois, la présente livraison axée sur le salut se base sur le fondement posé alors sur cette question et apporte une contribution importante au débat théologique actuel. Comme d'habitude les articles proviennent de régions géographiques diverses qui reflètent notre large perspective européenne.

Leitartikel

Die vorliegende Ausgabe von *EJT/JET/ETZ* (EuroJTh) besteht hauptsächlich

aus Referaten, die an der FEET-Konferenz 1994 im Neues Leben Zentrum in

- **The Fellowship of European Evangelical Theologians**
 - ***L'Association Européenne de Théologiens Évangéliques***
 - ***Die Gemeinschaft Evangelikaler Theologen***
- Howard Marshall, Aberdeen**

L'Association Européenne de Théologiens Évangéliques doit son existence principalement à une initiative de John R. W. Stott. Il a vu le besoin d'une organisation pour encourager le développement de la théologie évangélique à un niveau académique en Europe. La situation il y a une vingtaine d'années était variée. Les Pays d'Europe de l'Est étaient pour la plupart coupés de contacts avec l'Ouest, mais il existait de façon individuelle quelques liens entre les pasteurs évangéliques, des théologiens et des amis de l'Ouest. Dans certains pays la scène théologique académique était largement sous le contrôle de théologiens non évangéliques. Dans d'autres, il y avait des institutions évangéliques de différentes sortes, au moins une faculté rattachée à une Université (à Oslo) et un certain nombre d'instituts bibliques et de facultés de théologie indépendants. Dans d'autres pays encore, il y avait des théologiens évangéliques, mais très peu, pour ne pas dire aucune d'institutions établies. Il y avait grand besoin d'encourager les individus, en particulier ceux qui étaient éloignés géographiquement de leurs collègues, à créer des établissements d'enseignement et d'encourager la croissance des études bibliques et théologiques au plus haut niveau académique pour que la voix évangélique puisse gagner l'écoute qu'elle avait déjà dans d'autres parties du monde.

Une conférence pilote s'est tenue en 1976 à Heverlee, en Belgique, et il en résulta la création d'un organisme, avec un comité représentatif de théologiens de

différents pays et régions géographiques d'Europe présidé par le Professeur Klass Runia de Kampen aux Pays Bas. Cet organisme décida de mettre en oeuvre les moyens suivants: 1. La tenue d'une conférence tous les deux ans pour discuter de questions théologiques présentant un intérêt important. 2. Le recrutement de membres qui paieraient une cotisation annuelle et recevraient régulièrement une lettre de nouvelles leur donnant des informations détaillées sur les activités et les publications de chacun. 3. Le soutien des sociétés théologiques évangéliques nationales. 4. La collecte de fonds pour apporter des bourses à des étudiants prometteurs et pour financer des conférences données par des spécialistes lors de visites dans des établissements appropriés.

Au cours des dix huit ans qui se sont écoulés depuis la fondation de l'AETE, ce programme a été réalisé avec succès dans des proportions raisonnables. Les conférences ont bien eu lieu tous les deux ans, la plupart du temps au NeuesLeben Zentrum, à Altenkirchen-Wölmersen en Allemagne, et une grande variété de sujets ont été traités, tels que l'interprétation biblique, la christologie, vérité et dialogue, l'Eglise, la place de l'expérience dans la théologie chrétienne, le salut et le pluralisme religieux, etc. . . Des membres ont été recrutés dans la plupart des pays d'Europe. Nous avons vu la croissance du Cercle de Travail pour la Théologie Évangélique en Allemagne et d'un groupe similaire en Suisse, et des dispositions sont en train d'être prises pour développer des groupes

en France et aux Pays-Bas. Il y a même eu suffisamment d'argent disponible pour permettre un week-end d'étude pour des pasteurs à Athènes et pour accorder une bourse à un étudiant d'Europe de l'Est. Il y a eu aussi la parution du Journal Européen de Théologie qui se trouve être en fait le journal de l'AETE. Pendant toute cette période, la lettre de nouvelle a témoigné de la croissance, en quantité et en qualité, de l'activité théologique des membres de l'Association. Il est probablement vrai de dire que le nombre d'Européens occupant maintenant des postes d'enseignants dans des Instituts bibliques et facultés de théologie est plus grand qu'il n'a jamais été et qu'il y a moins de dépendance envers des professeurs non européens.

Dans tout ceci, l'AETE considère que son rôle est non seulement d'affermir sa propre position comme une fin en soi, mais plutôt d'être un organisme de service pour aider la théologie et les théologiens évangéliques à prospérer en Europe. Il reste encore beaucoup à faire. Il est toujours vrai que l'enseignement des établissements évangéliques n'est pas jugé acceptable dans certaines Eglises officielles et il n'est pas facile pour des évangéliques d'obtenir des postes dans

des universités d'état, bien que la qualité de plus en plus haute de leur travail académique et leur intégrité scientifique soient telles que cet état de choses ne pourra plus durer longtemps. Il y a toutes les nouvelles occasions que créent les récents changements en Europe de l'Est où, jusqu'à présent, l'Association n'a pas encore pu être très active. Et il y a encore des pays où la théologie évangélique est représentée par quelques individus, qui ont grand besoin de nos prières et de notre soutien, plutôt que par des institutions.

Je profite de l'occasion pour recommander le travail de l'AETE aux lecteurs du Journal Européen de Théologie, et pour leur demander tout spécialement de prier pour notre travail et de nous soutenir activement en devenant membres pour ceux qui ne le sont pas encore. Les renseignements concernant l'adhésion peuvent être obtenus auprès de MME Claire Powell, All Nations Christian College, Easney Ware, SG12 8LX, GB ou de Herr Gert F. Hain, Karl-Broll-Strasse 7, D-35619 Braunfels Allemagne. La prochaine conférence se tiendra dans le courant de l'été 1996 et nous espérons bien vous y rencontrer.

Die Gemeinschaft Evangelikaler Theologen in Europa wurde auf eine Initiative von John R.W. Stott gegründet. Er sah die Notwendigkeit für eine Organisation, die die Entwicklung der evangelikalen Theologie auf einem akademischen Niveau in Europa fördern sollte. Vor etwa zwanzig Jahren war die Situation anders. Die osteuropäischen Länder waren weitgehend von Kontakten mit dem Westen abgeschnitten, jedoch gab es einige Verbindungen mit einzelnen evangelikalen Pastoren und Theologen und Freunden im Westen. In einigen Ländern war die evangelikale Szene weitgehend unter der Kontrolle nichtevangelikaler Theologen. In anderen

Ländern gab es evangelikale Institutionen unterschiedlicher Art, mindestens eine universitäre Fakultät (in Oslo) und eine Reihe unabhängiger Bibelschulen und Seminare. In wieder anderen Ländern gab es noch einige einzelne evangelikale Theologen, die sich aber nur in sehr geringem Maß zu einer institutionalisierten Bewegung zusammenschlossen. Es bestand ein großer Bedarf, diese einzelnen zu fördern, besonders diejenigen, die geographisch von ihren Kollegen getrennt waren, Lehranstalten einzurichten und das Wachstum biblischer und theologischer Studien auf höchstem akademischen Niveau zu fördern, um den evangelikalen Stimmen das Gehör

zu verschaffen, die sie in anderen Teilen der Welt bereits haben.

Versuchsweise wurde 1976 eine Konferenz im belgischen Heverlee abgehalten, und daraus entstand eine Organisation, deren Vorstand unter dem Vorsitz von Professor Klaas Runia aus Kampen in den Niederlanden sich repräsentativ aus Theologen verschiedener Länder und geographischer Regionen in Europa zusammensetzte. Man beschloß, die Ziele dieser Organisation folgendermaßen zu verwirklichen: 1. Alle zwei Jahre sollte eine Konferenz abgehalten werden, um theologische Themen von aktuellem Interesse zu diskutieren. 2. Es sollten einzelne Mitglieder geworben werden, die für die Zahlung eines Jahresbeitrages regelmäßig einen Rundbrief mit Informationen über Aktivitäten und Veröffentlichungen erhielten. 3. Evangelikale theologische Bewegungen auf nationaler Ebene sollten unterstützt werden. 4. Finanzielle Mittel sollten beschafft werden, um begabte Studenten zu fördern und Vorlesungen zu finanzieren, die an geeigneten Orten stattfanden.

Während der vergangenen 18 Jahre wurde dieses Programm mit einigem Erfolg durchgeführt. Die Konferenzen wurden alle zwei Jahre hauptsächlich im Neues Leben Zentrum im deutschen Altenkirchen-Wölmersen durchgeführt; es wurde ein breites Themenspektrum wie Bibelauslegung, Christologie, Wahrheit und Dialog, die Kirche, die Stellung persönlicher Erfahrungen in der christlichen Theologie, Erlösung und der Pluralismus der Religionen usw. abgedeckt. Die Mitgliedschaft erstreckt sich auf die meisten Länder Europas. In Deutschland entstand der Arbeitskreis für evangelikale Theologie, in der Schweiz eine ähnliche Einrichtung, und Aktivitäten zur Gründung ähnlicher Kreise in Frankreich und den Niederlanden sind im Gange. Es waren genügend Gelder vorhanden, um ein Wochenende zur Weiterbildung von Pastoren in Athen durchzuführen und um einem Studenten aus Osteuropa ein

Stipendium zu finanzieren. Die Herausgabe des *European Journal of Theology*, die eigentlich die Zeitschrift der FEET ist, hing ebenfalls damit zusammen.

Während dieser Zeit war der Rundbrief ein Zeugnis für die wachsende Anzahl und das steigende Maß an theologischen Aktivitäten durch Mitglieder der FEET. Man kann wahrscheinlich sagen, daß die Anzahl an Lehrern aus europäischen Ländern an Colleges und Seminaren höher ist als je zuvor und daß man daher weniger auf nichteuropäische Lehrer zurückgreifen muß.

Bei dieser Entwicklung sieht FEET ihre Aufgabe nicht so sehr in der Stärkung der eigenen Position, sondern eher darin, der evangelikalen Theologie und evangelikalen Theologen in Europa Hilfestellung bei ihrer Ausbreitung zu geben. Es gibt noch viel zu tun. Es ist immer noch so, daß die Ausbildung in evangelikalen Institutionen in einigen Landeskirchen nicht anerkannt ist, und es ist nicht leicht für Evangelikale, Lehrstühle an staatlichen Universitäten zu erhalten, obwohl die Qualität ihrer akademischen Fähigkeiten ein so hohes Niveau erreicht hat, daß sich diese Situation auf lange Sicht verändern wird. Durch die Veränderungen in Osteuropa, wo FEET bisher kaum aktiv werden konnte, haben sich viele neue Möglichkeiten ergeben. Es gibt immer noch Länder, in denen die evangelikale Theologie eher von einzelnen vertreten wird, die unser Gebet und unsere Unterstützung brauchen, als durch Institutionen.

Ich freue mich über die Gelegenheit, die Arbeit der FEET den Lesern der EJT ans Herz zu legen, und ich bitte Sie besonders, für unsere Arbeit zu beten und uns aktiv zu unterstützen, indem Sie unserer Vereinigung beitreten, wenn Sie nicht schon Mitglied sind. Nähere Informationen über eine Mitgliedschaft erhalten Sie bei Mrs Claire Powell, All Nations Christian College, Easneye, Ware, Sg12 8LX, UK, oder bei Herrn Gert F. Hain, Karl-Broll-Str. 7,

*D—35619 Braunfels, Deutschland.
Unsere nächste Konferenz findet im*

*Sommer 1996 statt, und wir freuen uns
darauf, Sie dort begrüßen zu dürfen!*

The Fellowship of European Evangelical Theologians owes its existence principally to an initiative by John R. W. Stott. He saw the need for some kind of organisation to encourage the development of evangelical theology at an academic level in Europe. The position some twenty years ago was a varied one. The countries of Eastern Europe were largely cut off from contacts with the west, but there were some links between individual evangelical pastors and theologians and friends in the west. In some countries the academic theological scene was largely in the control of non-evangelical theologians. In others there were evangelical institutions of various kinds, at least one University Faculty (in Oslo) and a number of independent Bible Colleges and Seminaries. In other countries still there were individual evangelical theologians but little if anything by way of institutional development. There was a great need to encourage individuals, especially those who were geographically isolated from their colleagues, to develop teaching institutions, and to encourage the growth of biblical and theological studies at the highest academic level to gain for the evangelical voice the kind of hearing which it already has in other parts of the world.

A pilot conference was held at Heverlee in Belgium in 1976, and resulting from this an organisation was set up with an executive committee representative of theologians in the different countries and geographical areas of Europe and chaired by Professor Klaas Runia, of Kampen, Netherlands. It determined to fulfil its aims by various means including: 1. The holding of a conference every two years for discussion of some theological topic of pressing interest; 2. The recruitment of a membership of individuals who would pay an annual subscription and receive a reg-

ular newsletter, with details of individual activities and publications; 3. The encouragement of national evangelical theological societies; 4. The raising of funds to finance promising students and lectures by visiting scholars in appropriate locations.

During the past 18 years this programme has been carried out with a reasonable measure of success. The conferences every two years have been held mainly at the Neues Leben Zentrum, Altenkirchen-Wölmersen, in Germany, and have covered a wide variety of themes such as Biblical interpretation, christology, truth and dialogue, the church, the place of experience in Christian theology, salvation and the pluralism of religions, and so on. Members have been enrolled from most of the European countries. We have seen the growth of the Arbeitskreis für evangelikale Theologie in Germany and a similar group in Switzerland, and active steps are being taken to develop groups in France and the Netherlands. At one point there was sufficient finance available to enable a teaching weekend for pastors in Athens and to assist a student from E. Europe with a scholarship. There has also been the related inauguration of the European Journal of Theology which is in effect the journal of FEET.

Throughout this period the Newsletter has borne testimony to the growing volume and level of theological activity by members of FEET. It is probably true to say that the number of Europeans now holding teaching positions in Colleges and Seminaries is greater than ever before, and there is less dependence on teachers from outside Europe.

In all this FEET sees its role not so much as to strengthen its own position as an end in itself but rather to be a serving and enabling organisation that will help evangelical theology and theologians to

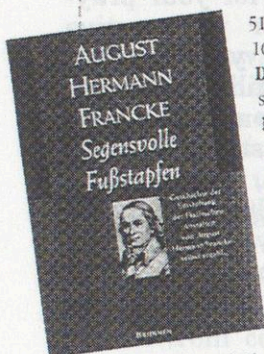
flourish in Europe. Much remains to be done. It is still true that education in evangelical institutions is not acceptable in some of the state churches, and it is not easy for evangelicals to gain positions in state universities, although the increasingly high quality of their scholarship and their scholarly integrity are such that this position cannot continue for much longer. There are all the new opportunities created by the changes in E. Europe where FEET has so far not been able to do a great deal. And there are still countries where evangelical theology is represented by individuals who greatly need our

prayer and support rather than by institutions.

I appreciate the opportunity to commend the work of FEET to the readers of EJTh, and especially to ask for your prayers for our work and for your active support by joining us if you are not already a member. Details regarding membership can be had from Mrs Claire Powell, All Nations Christian College, Easneye, Ware, SG12 8LX, UK, or Herr Gert F. Hain, Karl-Broll-Strasse 7, D-35619 Braunfels, Germany. We shall be holding our next conference in the summer of 1996 and look forward to seeing you there!

August Hermann Francke Segensvolle Fußstapfen

Die Entstehung der Halle'schen Anstalten, von A. H. Francke selbst erzählt



512 S., Paperback mit
16 Faksimiles
DM 69,-/öS 538,-
sFr 69,-
Best.-Nr. 229 601
ISBN 3-7655-9601-9

Zum Buch:

Mit den "Segensvollen Fußstapfen" August Hermann Franckes (1663-1727) wird ein in seiner Zeit weit verbreitetes Buch

nach über 250 Jahren zum ersten Mal wieder zugänglich gemacht. Es ist die von vielen Wundern begleitete Geschichte der Entstehung eines großen Werkes, das eine Ausstrahlung bis in die fernsten Länder hatte. — Der Leser wird Zeuge, wie sich in wenigen Jahren aus bescheidenen Anfängen einer kleinen Arztschule vor den Toren der Stadt Halle a.d. Saale die weltbekannten Franckeschen Stiftungen entwickeln. Kinder armer Leute erhalten eine Chance auf Schulbildung. Es entsteht ein mehrgliedriges Schulsystem: "deutsche Schulen" für Handwerker und Bauern, "lateinische Schulen" zur Vorbereitung auf das Studium und das "Pädagogium regium" für künftige "Staatsdiener". Zur Erhaltung der Stiftungen entstehen aber auch Unternehmen wie die in ganz Europa bekannte Apotheke, eine Großdruckerei, Buchhandlung und Missionsanstalt. Die theologisch, philologisch, pädagogisch und organisatorisch gleichermaßen überragende Persönlichkeit Franckes wird sichtbar, aber auch seine hervorragenden Mitarbeiter, ohne die sein Lebenswerk nicht denkbar wäre. Ein ermutigendes Glaubenszeugnis, auch für unsere Zeit. Bibelstellen-, Sach-, Orts- und Personenregister sowie Glossar, Zeitfabel und Nachwort dienen der Erschließung dieses höchst interessanten Werkes.

Kurztext:

Die Geschichte der Entstehung der weltberühmten Franckeschen Stiftungen — von A. H. Francke selbst erzählt — gleicht einer Kette voller Wunder. Die verschiedenen Schulen mit Tausenden von Schülern, die in ganz Europa gerühmte Apotheke, die Groß-Druckerei, Buchhandlung und Missionswerk erleben vor den Augen des Lesers. Ein ermutigendes Glaubenszeugnis auch für unsere Zeit.

Der Herausgeber: Pastor Michael Welte/
Münster in Westfalen.

Zielgruppe:

an Kirchengeschichte (besonders der des Pietismus und der Erweckung) Interessierte, Lehrer, Pastoren und Bibliotheken.

Wilfrid Haubeck / Heinrich v. Siebenthal Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen NT



■ Römer bis Offenbarung

542 S., fester
Einband, Format
16 x 23 cm
Subskriptions-
preis bei Abnahme
beider Bände
DM 58,-/öS 421,-
sFr 54,-

ab 1.1.1996 DM 68,-/öS 531,-sFr 68,-
Best.-Nr. 229 392 · ISBN 3-7655-9392-3

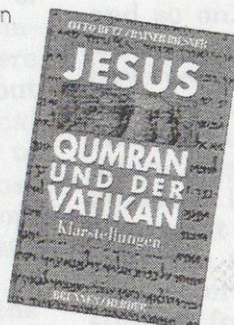
■ Matthäus bis Apostelgeschichte

ca. 542 S., fester Einband, Format 16 x 23 cm
Subskriptionspreis bei Abnahme beider Bände
DM 58,-/öS 421,- sFr 54,-
ab 1.1.1996 DM 68,-/öS 531,-sFr 68,-
Best.-Nr. 229 391 · ISBN 3-7655-9391-5
Erscheint voraussichtlich im Oktober 1995

Otto Betz/Rainer Riesner Jesus, Qumran und der Vatikan Klarstellungen

228 S., fester
Einband mit
Abbildungen
DM 29.80/öS
233/sFr 30.80
Best.-Nr.
195750
ISBN 3-7655-
5750-1

Lizenzver-
käufe in den
USA, nach England, Spanien,
Italien, Norwegen, Polen und Japan.



Zum Buch:

...das Buch der beiden international anerkannten evangelischen Neutestamentler und Kenner des antiken Judentums informiert auf zuverlässige Weise über die wirklichen geschichtlichen Zusammenhänge wie auch über den Stand der Veröffentlichung der Qumrantexte heute und ihren Inhalt. ...Es handelt sich um ein flüssig geschriebenes, vorzüglich lesbares Buch, das unwahre Behauptungen zurückweist, auf wissenschaftlicher Grundlage abgefaßt ist und Hypothesen, ohne die kein Forscher auskommt, als solche kennzeichnet...
Prof. Dr. Martin Hengel,
Tübingen

Werner Bellardi Die Vorstufen der Collegia pietatis bei Philipp Jakob Spener

Mit einem Geleitwort von
Johannes Wallmann

160 S., Paperback
DM 39,-/öS 304,-/sFr 40,-
Best.-Nr. 229 388
ISBN 3-7655-9388-5

Zum Buch:

Diese 1931 in Breslau angenommene Dissertation, bisher ungedruckt und fast verschollen, muß eine besondere Bedeutung haben, wenn sie nach mehr als 60 Jahren erstmals verlegt wird. Einer der besten Kenner der Spener-Forschung, Prof. Johannes Wallmann/Böckum, schreibt dazu: Die Arbeit beschäftigt sich mit einem für den Pietismus zentralen Thema, mit den Collegia pietatis, den von Spener 1670 eingerichteten Versammlungen der Kernchristen, der ersten pietistischen Gemeinschaftsbildung.

Sie konzentriert sich auf die Frage nach den Vorstufen der Collegia pietatis. Als deren Vorstufen erscheinen der Gedanke der Sammlung der ernstesten Christen in der Reformationszeit, wie ihn Luther in der Vorrede zur Deutschen Messe formulierte, Franz Lambert von Avignon in der Reformatio Hassiae zum Programm erheben wollte und schließlich Martin Bucer in seiner Christlichen Gemeinschaft in Straßburg zeitweilig realisierte.

Der Autor:

Werner Bellardi (1904-1993) war Pfarrer in Schlesien und Berlin.

Zielgruppe:

Kirchengeschichtlich Interessierte, Pastoren, die an Gemeindeaufbau-Programmen beteiligt sind, Pietisten, die nach ihrer geistlichen Herkunft forschen wollen, Kirchenhistoriker.

BRUNNEN-Verlag

Postfach 10 01 43
35331 Gießen
Gottlieb-Daimler-Straße 22
35398 Gießen

Tel. (06 41) 60 59-0
Fax (06 41) 60 59 40



BRUNNEN

FEET BIBLE READINGS

- 1. Titus 2:11—3:8
- 1. Tite 2:11—3:8
- 1. Titus 2:11—3:8

Howard Marshall, Aberdeen

Le passage que nous méditons ici est le cœur doctrinal de l'épître à Tite, et même, pourrait-on dire, des trois épîtres pastorales. Il comporte plusieurs parties. La première (2:11—14), est la conclusion du début du chapitre (2:15) qui renforce l'ordre donné à Tite d'enseigner ces choses. Une nouvelle section commence ensuite (3:1—2) avec des instructions sur la manière dont Tite doit former la communauté en général et l'exhorter à entretenir les relations qui conviennent avec les gens du dehors. Cet enseignement reçoit à son tour un support doctrinal (3:3—8) qui décrit comment Dieu a sauvé les membres de l'Église dans le but qu'ils accomplissent ces choses bonnes dans leur vie quotidienne. Ainsi les passages doctrinaux sont là pour donner la base de l'éthique. Dans le cadre de cette conférence, notre intérêt porte davantage sur la partie doctrinale et ce qu'elle nous apprend sur la nature du salut. Il y a différents points auxquels il nous faut prêter attention, que nous découvrons incidemment au fil du texte.

Premièrement le passage souligne que le salut vient de Dieu et est dû entièrement à sa grâce, sa bonté et son amour. Si des gens sont sauvés de leurs péchés et reçoivent la vie éternelle, c'est à cause de la bonté de Dieu et seulement à cause de cela. Par conséquent il s'ensuit deux choses importantes.

La première est qu'il n'y a qu'un seul moyen d'être sauvé, pour tout le monde. La grâce de Dieu s'est manifestée pour apporter le salut à 'tous les hommes'. Je crois que cette expression 'à tous' se

rapporte à l'adjectif signifiant 'apportant le salut' plutôt qu'au verbe 's'est manifestée' et, pour ma part, je crois que 'tous' doit être pris dans un sens absolu, comme se référant à tout être humain. Mais ceci implique que, si Dieu a pourvu au salut pour tous les hommes, aucun autre moyen n'existe ni n'est possible. C'est le seul et unique moyen de salut. Tous peuvent être sauvés de cette manière seulement, ou plutôt personne ne peut être sauvé si ce n'est par ce moyen.

La seconde conséquence est qu'il n'y a pas d'autre moyen de salut que celui de Dieu. Ceci est souligné par l'auteur de l'épître qui dit que ce n'est pas par les bonnes actions que nous avons faites que nous sommes sauvés, mais à cause de sa miséricorde. Il ne dit là rien d'étrange. C'est l'enseignement uniforme du Nouveau Testament, mais ici, cela est exprimé d'une manière particulièrement marquée et dans des termes absolus. Il n'y a rien que nous puissions faire qui pourrait nous sauver.

Le deuxième point important est que le salut vient de Dieu en vertu de sa grâce manifestée dans la venue de Jésus. De plus, Dieu lui-même est appelé Sauveur et il partage ce titre avec Jésus (2:13), selon ce que je considère comme l'exégèse correcte de ce verset. Un tel langage ne laisse place à aucun autre Sauveur. La description de l'apparition de la grâce de Dieu en lui indique qu'un acte a eu lieu une fois pour toutes pour nous racheter du péché. Aucun autre Sauveur ne se tient quelque part à l'horizon, bien que le monde antique ait connu de nombreux personnages qui ont reçu ce titre.

Le troisième point important est que le salut vient de Dieu mais réclame une réponse de l'homme. Il est pour ceux qui se confient en Dieu et ailleurs dans l'épître la nécessité de la foi est présentée très clairement (le mot 'foi' est en fait le terme théologique qui revient le plus souvent dans les épîtres Pastorales). Elle mène à une vie transformée dans laquelle les gens abandonnent l'impiété et adoptent la pratique de la bonté et de la piété. Ainsi une vie transformée se manifeste par des signes visibles. Certains de ces signes peuvent apparaître chez des gens qui ne sont pas sauvés; la bonté n'est pas l'exclusivité des chrétiens. Mais ce qui est significatif ici, c'est que si ces signes ne sont pas présents, l'expérience personnelle du salut doit être sérieusement mise en doute. Le point particulier qui est souligné est que ce changement de comportement est dû au renouvellement opéré par le Saint Esprit. Une vie transformée est due à l'œuvre de la puissance divine.

De ces trois points nous pouvons tirer quelques conclusions en rapport avec le sujet de notre conférence.

La première est que le salut est une expérience actuelle qui implique une vie transformée et une connaissance actuelle de Dieu. On peut avancer que la question de la possibilité d'être sauvé au travers d'autres religions ou indépendamment de la révélation chrétienne est trop souvent posée en termes de 'salut final', c'est-à-dire l'acquittement lors du jugement dernier. Mais le salut est présent aussi bien que futur, et il s'avère que le salut présent implique des facteurs qui ne peuvent être présents en dehors de la connaissance et de l'expérience de la grâce divine manifestée en Jésus-Christ.

Par conséquent, quoi que nous pensions du sort final de ceux qui n'ont pas entendu l'Évangile, il y a de solides raisons de les évangéliser en les amenant à faire l'expérience des bénédictions et des joies présentes du salut.

Le deuxième point est que le salut est dû à la grâce divine manifestée dans

l'acte décisif en Christ. Il n'y a aucun moyen d'être sauvé sans la rédemption du péché qu'il a accomplie. Il est clair que ceux qui croient en Dieu par Jésus sont sauvés à cause de cet acte rédempteur. Ce qui n'est clair nulle part dans le Nouveau Testament c'est ce qu'il en est de ceux qui n'ont pas entendu parler de Jésus. Mais nous devons dire que, de façon ordinaire, ceux qui entendent l'Évangile et le rejettent sont considérés comme perdus et que tous les hommes sont considérés comme ayant besoin d'être sauvés; la prédication de l'Évangile ne dit jamais; 'Seuls certains d'entre vous ont besoin de ce message'. D'autres parmi vous sont dans une bonne situation, même s'ils ne l'ont jamais entendu auparavant.

Il me semble, en troisième lieu, que nous devons annoncer l'Évangile à ceux qui sont adeptes d'autres religions autant qu'à ceux qui n'ont aucune religion. Avec tout ce qui doit être dit quant au respect et à la tolérance à avoir à l'égard des autres religions—et c'est là un point sur lequel il faut insister!—, et avec tout ce qui doit être dit pour reconnaître la bonté et même la piété de ceux qui professent d'autres religions, le devoir impérieux subsiste pour nous d'offrir l'Évangile aux adeptes des autres religions. L'exemple du Nouveau Testament où l'on voit l'Évangile prêché aux Juifs et aux prosélytes, adeptes de la religion qui est sûrement la plus proche du Christianisme et qui était, jusqu'à la venue du Christ, la seule véritable religion, est un argument indiscutable démontrant la nécessité d'annoncer l'Évangile à tout le monde et en tout lieu. Tous ont péché et tous ont besoin d'être sauvés.

Mais quatrième se pose la question: Si tous ont péché, que fait Dieu de ceux qui n'ont jamais entendu l'Évangile? Et spécialement si, comme le dit ce passage, le salut offert en Christ est accessible à tous. Notre texte ne donne aucune réponse à cette question. Mais il se trouve dans une lettre qui insiste sur la nécessité de prêcher

l'Évangile et cette obligation repose sur nous. A ceux qui lui demandèrent: 'N'y a-t-il que peu de gens qui soient sauvés?', Jésus a répondu: 'Efforcez-vous d'entrer'. Assurez-vous que vous êtes sauvés. J'imagine que si on posait une question semblable à Paul: 'Peut-on être sauvé en dehors de l'Évangile?', il répondrait: 'Efforcez-vous de prêcher l'Évangile! Malheur à moi si je ne prêche pas l'Évangile!' 'Les choses cachées sont au

Seigneur notre Dieu; les choses révélées sont pour nos descendants à perpétuité, afin que nous obéissions à toutes les paroles de cette loi' (Dt 29.28). Néanmoins nous croyons que la nature secrète de Dieu est la même que sa nature révélée, qui est sainteté et grâce, et nous faisons confiance à sa miséricorde envers le monde, tandis que nous obéissons en même temps à, son commandement de proclamer l'Évangile.

Der Abschnitt, den wir heute morgen lesen, ist das Herzstück der Lehre des Titusbriefes und, man könnte sogar sagen, der drei Pastoralbriefe. Er besteht aus mehreren Teilen. Der erste Teil, 2, 11—14, bildet den Abschluß der vorangegangenen Verse, in denen Titus Anweisungen darüber bekommt, wie er die verschiedenen Gruppen von Menschen ihrer Situation angemessen belehren soll. Der Abschnitt liefert die lehrmäßige Begründung dafür, warum die Gruppen sich auf eine bestimmte Weise verhalten sollen. Dann folgt in 2, 15 die Zusammenfassung des ganzen Kapitels, worin der Auftrag an Titus, diese Dinge zu lehren, noch einmal betont wird. Kapitel 3, 1—2 setzt neu ein mit Anweisungen darüber, wie er die Gemeinde insgesamt unterrichten soll und sie zu der richtigen Art von Beziehung zu Menschen außerhalb der Kirche anleiten soll. Diese Anweisungen bekommen wiederum ihre lehrmäßige Begründung in 3, 3—8, worin beschrieben wird, wie Gott die Glieder der Gemeinde gerettet hat, damit sie dieses rechte Verhalten in ihrem täglichen Leben verwirklichen. Die lehrmäßigen Passagen sind also eingeflochten als Grundlage für die Ethik.

Im Zusammenhang mit dieser Konferenz interessiert uns mehr die Lehre an sich und was sie uns über das Wesen der Erlösung zu sagen hat. Der

Text enthält verschiedene Bemerkungen, denen wir besondere Beachtung schenken müssen, und dabei stoßen wir sozusagen nach und nach auf bedeutsame Fakten.

Als erstes unterstreicht der Abschnitt, daß Erlösung von Gott kommt und allein seiner Gnade, Güte und Liebe zu verdanken ist. Wenn Menschen von ihrer Sünde gerettet werden und ewiges Leben empfangen, ist dies einzig und allein auf die Güte Gottes zurückzuführen. Daraus folgen zwei wichtige Dinge.

Die erste Konsequenz ist, daß es für jeden Menschen einen Weg zur Rettung gibt. Gottes Gnade ist erschienen, um allen Menschen Erlösung zu bringen. Meiner Meinung nach ist der Ausdruck 'allen Menschen' eher mit dem Adjektiv 'heilbringend' verbunden als mit dem Verb 'ist erschienen', und ich glaube, daß sich das Wort 'alle' direkt auf jeden Menschen bezieht. Wenn Gott die Erlösung für alle bewirkt, folgt allerdings daraus, daß es keinen anderen Weg geben kann. Dies ist die einzige Art und Weise zur Erlösung. Alle Menschen können gerettet werden, aber nur auf diese Art. Oder anders ausgedrückt, keiner kann auf eine andere Art und Weise gerettet werden.

Die zweite Konsequenz ist, daß es keinen Weg zur Erlösung gibt außer Gottes Weg. Der Autor betont dies, indem er sagt, daß wir nicht durch gute Werke, die wir getan haben, gerettet werden können, sondern allein aus Gnade. Er sagt hier natürlich nichts Ungewöhnliches. Dies ist die einheitliche

Lehre des Neuen Testaments, doch hier ist sie besonders deutlich und absolut ausgedrückt. Es gibt nichts, was wir tun können zu unserer Erlösung.

Die zweite Hauptaussage besteht darin, daß Erlösung von Gott kommt und seiner Gnade zu verdanken ist, die im Kommen Jesu Gestalt annimmt. Gott selbst wird Heiland genannt und diesen Titel teilt er sich mit Jesus. Die Bezeichnung Gott wird sogar in 2, 13 auf Jesus bezogen, was nach meiner Auffassung die richtige Auslegung dieses Verses ist. Solch eine Ausdrucksweise läßt keinen Raum für irgendeinen anderen Heiland. Die Beschreibung der in ihm erschienenen Gnade Gottes weist darauf hin, daß ein einmaliges Ereignis stattgefunden hat, um uns von Sünde zu befreien. Kein anderer Erlöser erscheint irgendwo am Horizont, obwohl die Antike eine Vielzahl von Gestalten mit diesem Titel kannte.

Die dritte Hauptaussage besteht darin, daß Erlösung von Gott kommt, aber eine Antwort des Menschen erfordert. Erlösung gilt denen, die Gott vertrauen, und auch an anderen Stellen des Briefes wird die Notwendigkeit des Glaubens mehr als deutlich. ('Glaube' ist übrigens der in den Pastoralbriefen meistverwendete theologische Begriff.) Er führt zu einem veränderten Leben, in dem die Menschen die Gottlosigkeit ablegen und Güte und Gottesfurcht praktizieren. Es gibt also sichtbare Zeichen eines veränderten Lebens. Sicherlich findet man einige dieser Zeichen auch bei Menschen, die nicht gerettet sind; Güte ist nicht auf gläubige Christen beschränkt. Es geht vielmehr darum, daß die Erfahrung der Erlösung bei einem Menschen ernsthaft bezweifelt werden kann, wenn diese Zeichen fehlen. Besonders hervorgehoben wird dabei, daß diese Änderung des Verhaltens durch die Erneuerung des Heiligen Geistes geschieht. Ein verändertes Leben wird durch göttliche Kraft bewirkt.

Aus diesen drei Hauptaussagen können einige Folgerungen für das Thema unserer Konferenz gezogen werden.

Die erste Folgerung ist, daß Erlösung eine Erfahrung der Gegenwart ist, die ein verändertes Leben und eine Erkenntnis Gottes in der Gegenwart beinhaltet. Man kann argumentieren, daß die Frage der Erlösung in anderen Religionen oder außerhalb der christlichen Offenbarung mit den Ausdrücken 'letztendliche Erlösung' oder 'Freispruch beim letzten Gericht' formuliert ist. Aber Erlösung ist sowohl gegenwärtig als auch zukünftig, und gegenwärtige Erlösung scheint Faktoren zu beinhalten, die ohne Erkenntnis und Erfahrung der göttlichen Gnade in Christus nicht vorhanden sein können. Daher hat die Evangelisation unabhängig davon, was wir über das letztendliche Schicksal der vom Evangelium unerreichten Menschen glauben, eine umfassende Begründung darin, daß ihnen die gegenwärtigen Segnungen und Freuden der Erlösung gebracht werden.

Die zweite Folgerung ist, daß Erlösung durch göttliche Gnade bewirkt wird, die sich im entscheidenden Christusgeschehen manifestiert. Es gibt keinen Weg zur Erlösung ohne die Befreiung von Sünde, die er erwirkt hat. Es ist klar, daß diejenigen, die durch Jesus an Gott glauben, aufgrund dieses Erlösungsaktes gerettet sind. Was im ganzen Neuen Testament unklar bleibt, ist die Frage, was mit denen geschieht, die nie von Jesus gehört haben. Aber wir müssen feststellen, daß Menschen, die das Evangelium hören und es ablehnen, normalerweise als verloren gelten, und daß alle Menschen als erlösungsbedürftig gelten. Die Predigt des Evangeliums enthält nie eine Ausnahmeklausel wie: 'Nur einige von euch brauchen diese Botschaft; manche von euch sind gerettet, auch wenn sie sie nie gehört haben.'

Die dritte Folgerung scheint meiner Meinung nach zu sein, daß wir die Verpflichtung haben, das Evangelium sowohl den Anhängern anderer Religionen zu bringen als auch solchen Menschen, die gar keiner Religion angehören. Bei all dem, was über

Respekt und Toleranz anderen Religionen gegenüber zu sagen wäre — und es gibt durchaus Grund, dies zu betonen! — und bei allem, was über die Anerkennung der Güte und sogar der Gottesfurcht von Lehrern anderer Religionen zu sagen wäre, ist es dennoch unsere unausweichliche Pflicht, das Evangelium den Anhängern anderer Religionen anzubieten. Das neutestamentliche Beispiel, daß das Evangelium Juden und Proselyten verkündigt wurde, also Anhängern der Religion, die dem Christentum sicher am nächsten verwandt ist und die vor dem Kommen Christi die eine, wahre Religion war, ist ein unschlagbares Argument für die Notwendigkeit, das Evangelium allen Menschen überall zu verkündigen. Alle haben gesündigt, und alle müssen gerettet werden.

Dies wirft allerdings, viertens, die folgende Frage auf: Wenn alle gesündigt haben, wie verfährt Gott dann mit denen, die nie das Evangelium gehört haben? Besonders wenn, wie der vorliegende Abschnitt feststellt, die

Rettung in Christus allen offen ist. Auf diese Frage gibt unser Abschnitt keine Antwort. Aber er steht in einem Brief, in dem von der Notwendigkeit, das Evangelium zu predigen, die Rede ist, und diese Verpflichtung betrifft uns. Als Jesus gefragt wurde, 'Werden nur wenige gerettet?', antwortete er, 'Ringt danach, daß ihr durch die enge Pforte eingeht.' Seht zu, daß ihr gerettet seid. Wenn man Paulus die Frage gestellt hätte, 'Können Menschen ohne das Evangelium gerettet werden?', stelle ich mir vor, daß er geantwortet hätte, 'Bemüht euch, das Evangelium zu predigen. Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte.' Was verborgen ist, ist des Herrn unseres Gottes; was aber offenbart ist, das gilt uns und unsern Kindern ewiglich, daß wir tun sollen alle Worte dieses Gesetzes (5. Mose 29, 28). Ungeachtet dessen glauben wir, daß das verborgene Wesen Gottes dem offenbarten Wesen entspricht, das in Heiligkeit und Gnade besteht, und wir vertrauen seinem Erbarmen über die Welt; gleichzeitig gehorchen wir seinem Gebot, das Evangelium zu verkündigen.

The passage before us this morning is *the doctrinal heart of Titus* and, one might say, of the three Pastoral Epistles. It consists of various sections. The first section, 2:11—14, forms the conclusion to the earlier part of the chapter which gave Titus instructions about the teaching that he was to pass on to various groups of people according to their particular situations. It provides the doctrinal backing which explains why they are to behave in these specific ways. Then comes a final recapitulation to the chapter in 2:15 which reinforces the command to Titus to teach these things. There is a fresh start in 3:1—2 which gives him instructions about how he is to train the congregation in general, and to urge them to the right kind of relationships with people outside the church. This teaching in its turn

receives a doctrinal backing in 3:3—8 which describes how God had saved the members of the church with the aim that they might do these right things in their daily lives. *Thus the doctrinal passages are included to give the basis for the ethics.*

In the context of this conference our concern is more with the doctrine in itself and with *what it has to say to us about the nature of salvation*. There are various notes to which we need to pay attention, as we discover incidentally, as it were, significant facts.

First, the passage underlines that *salvation comes from God and is due entirely to his grace, kindness and love*. If people are saved from their sins and receive eternal life, it is because of the kindness of God and only because of the kindness of

God. Therefore, two things follow that are of importance.

The first consequence is that *there is one way of salvation for everybody*. God's grace has appeared to bring salvation to all people. I believe that the phrase 'to all people' is connected with the adjective 'bringing salvation' rather than with the verb 'has appeared', and I for myself believe that 'all' is to be taken straightforwardly to refer to every human being. But the implication of this is that, if God has provided a salvation for all, then no other way exists or is possible. This is the one and only way of salvation. All people can be saved only in this way. Or rather nobody can be saved, except in this way.

The second consequence is that *there is no other way to salvation other than God's way*. This is emphasised by the writer saying that we are not saved by good deeds that we have done but because of his mercy. He is, of course, saying nothing strange here. This is the united teaching of the New Testament, but it is expressed particularly pointedly and in absolute terms here. There is nothing that we can do that can save us.

The second main point is that *salvation comes from God and is due to his grace expressed in the coming of Jesus*. God himself is called Saviour, and this title is shared with Jesus. Moreover, the actual title of God is used here for Jesus in 2:13 according to what I regard as the correct exegesis of the verse. Such language leaves no room for any other Saviour. The description of the epiphany of God's grace in him indicates that a once-for-all action has taken place in order to redeem us from sin. No other Saviour stands anywhere on the horizon, although the ancient world knew of plenty of figures who were given this title.

The third main point is that *salvation comes from God but demands a human response*. It is for those who trust in God, and elsewhere in the letter the need for faith is made abundantly clear. ('Faith' is in fact the most used theological concept in the Pastoral Epistles.) It leads to a changed life in which people abandon ungodliness and embrace the practice of

goodness and godliness. Thus there are visible signs of a changed life. Certainly, some of these signs may be seen in people who are not saved; goodness is not confined to Christian believers. But the point is that, if these signs are not evident, then the individual's experience of salvation is seriously called in question. One particular point that is singled out is that this change in behaviour is due to renewal by the Holy Spirit. A changed life is due to divine empowering.

From these three points can be drawn *some conclusions for our conference context*.

The first is that *salvation is a present experience which involves a changed life and a present knowledge of God*. It is arguable that too often the question of salvation in other religions or apart from the Christian revelation is couched in terms of 'final salvation', 'acquittal at the last judgment'. But salvation is present as well as future, and present salvation appears to involve factors that cannot be present apart from knowledge and experience of the divine grace shown in Christ. Therefore, whatever we may believe about the final end of people who have not heard the gospel, there is ample justification for evangelism in bringing them to experience the present blessings and joys of salvation.

The second point is that *salvation is due to divine grace that expressed itself in the decisive act in Christ. There is no way to salvation without the redemption from sin that he achieved*. Clearly those who believe in God through Jesus are saved because of this act of redemption. What is not clear anywhere in the New Testament is what happens to people who have not heard of Jesus. But we have to say that ordinarily people who hear the gospel and reject it are regarded as lost, and that all people are regarded as in need of salvation; the preaching of the gospel never contains the comment: 'this message is needed only by some of you; others of you are all right even though you have never heard it before'.

It seems to me to follow, third, that *we have an obligation to take the gospel to*

people who adhere to other religions as much as to people who have no religion at all. With all that must be said about respect and toleration for other religions—and there is some need to emphasise this!—and with all that must be said about recognising the goodness and even the godliness of professors of other religions, it is nevertheless our inescapable duty to present the gospel to adherents of other religions. The New Testament example of preaching the gospel to Jews and proselytes, adherents of the religion that is surely the nearest to Christianity and which was, until Christ came, the one, true religion, is an invincible argument for the need to preach the gospel to all people everywhere. All have sinned, and all need to be saved.

But, fourth, this raises the question: *if all have sinned, what does God do about those who never hear the gospel?* Especially if, as this passage says, the salva-

tion offered in Christ is open to everybody. To this question our passage gives no answer. But it stands in a letter which deals with the need to preach the gospel, and that obligation rests upon us. When people asked Jesus, 'Are those who are saved few?', he replied, 'Strive to enter in.' Make sure that you are saved. I fancy that if Paul were asked the equivalent question: 'Can people be saved apart from the gospel?', he would reply, 'Strive to preach the gospel; woe is me if I do not preach the gospel.' 'The secret things belong to the Lord our God, but the things revealed belong to us and to our children for ever, that we may follow all the words of this law' (Dt. 29:29). Nevertheless, we believe that the secret nature of God is the same as his revealed nature, which is holiness and grace, and we trust in his mercy towards the world, while at the same time we fulfil his command to proclaim the gospel.

NEW INTERNATIONAL BIBLICAL COMMENTARY on the New Testament

Based on the NIV

W. Ward Gasque (Editor)

'The *New International Biblical Commentary* series has been written by internationally respected experts in Biblical Studies, and reflects the latest insights of theological scholarship. Christians of many different traditions will welcome this series as a valuable resource that will promote better understanding of the Bible and its message.'

—John Drane, University of Stirling

NOW AVAILABLE

Matthew (NIBC 1) – *Robert H. Mounce*

ISBN: 0-85364-655-4 / 320 pages / £6.99

Mark (NIBC 2) – *Larry W. Hurtado*

ISBN: 0-85364-656-2 / 320 pages / £6.99

Luke (NIBC 3) – *Craig A. Evans*

ISBN: 0-85364-657-0 / 416 pages / £6.99

John (NIBC 4) – *J. Ramsey Michaels*

ISBN: 0-85364-658-9 / 400 pages / £6.99

Acts (NIBC 5) – *David J. Williams*

ISBN: 0-85364-659-7 / 512 pages / £6.99

Romans (NIBC 6) – *James R. Edwards*

ISBN: 0-85364-660-0 / 320 pages / £6.99

Ephesians, Colossians, Philemon

(NIBC 10) – *Arthur G. Patzia*

ISBN: 0-85364-664-3 / 336 pages / £6.99

Philipians (NIBC 11) – *F.F. Bruce*

ISBN: 0-85364-665-1 / 208 pages / £5.99

1 and 2 Thessalonians (NIBC 12)

– *David J. Williams*

ISBN: 0-85364-666-X / 192 pages / £5.99

1 and 2 Timothy, Titus (NIBC 13)

– *Gordon D. Fee*

ISBN: 0-85364-667-8 / 352 pages / £6.99

Hebrews (NIBC 14) – *Donald A. Hagner*

ISBN: 0-85364-668-6 / 296 pages / £6.99

James (NIBC 15) – *Peter H. David*

ISBN: 0-85364-669-4 / 192 pages / £5.99

1 and 2 Peter, Jude (NIBC 16)

– *Norman Hillyer*

ISBN: 0-85364-670-8 / 288 pages / £5.99

1, 2 and 3 John (NIBC 17)

– *Thomas J. Johnson*

ISBN: 0-85364-671-6 / 220 pages / £5.99

Revelation (NIBC 18) – *Robert W. Wall*

ISBN: 0-85364-672-4 / 320 pages / £6.99

FORTHCOMING

1 Corinthians (NIBC 7)

– *Marion L. Soards*

2 Corinthians (NIBC 8) – *James M. Scott*

Galatians (NIBC 9) – *David M. Scholer*



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



- **2. Psalm 67: God, Our God**
- **2. Psaume 67: Dieu, Notre Dieu**
- **2. Psalm 67: Gott, Unser Gott**

Henri Blocher, Vaux-Sur-Seine

RÉSUMÉ

Le psaume 67, dont l'intérêt pour toutes les nations se compare à celui d'Ésaïe 42 ou 49, risque de ne pas retenir une lecture trop rapide. Pourtant, la simplicité de son style cache une composition rigoureuse, et une forte originalité théologique.

L'analyse de sa structure montre une belle symétrie concentrique: aux vv. 2 et 3 (où l'on entend l'écho de Nb 6,24ss) répondent les vv. 7 et 8: à l'invocation, l'assurance de la bénédiction; les vv. 4 et 6 sont identiques, encadrant les trois lignes centrales, le coeur du psaume. Celui-ci est le seul à discerner dans la bénédiction accordée à Israël le

témoignage de la volonté divine de salut pour toutes les nations.

Les interprétations minimalistes—les nations ne seraient que spectatrices—échouent sur l'insistance du psaume. L'audace de Calvin, qui ose y voir prophétisée la mission chrétienne, rejoint mieux l'intention de l'auteur, même si la révélation du 'mystère' d'Ephésiens 3 ne lui avait pas été faite. Ce que le Psalmiste veut proclamer se résume dans la formule du v. 7: Dieu, notre Dieu; notre Dieu est le Dieu universel, le Dieu de toute la terre est le Dieu d'Israël. Il vaut la peine de méditer en théologien cette vérité non dialectique—ce qu'esquisse la troisième partie de l'article.

ZUSAMMENFASSUNG

Psalm 67, dessen Interesse an allen Völkern sich mit dem in Jesaja 42 oder 49 vergleichen läßt, verleitet zu einer oberflächlichen Lektüre. Jedoch verbirgt sich hinter dem einfachen Stil ein sehr strenger Aufbau sowie eine theologische Eigentümlichkeit.

Bei der Strukturanalyse erkennen wir eine ringförmige Symmetrie: Auf die Verse 2 und 3 (wo wir das Echo von 6,24ff. hören) antworten die Verse 7 und 8: Auf die Anrufung folgt die Vergewisserung des Segens; die Verse 4 und 6 sind identisch, sie umrahmen die drei zentralen Linien, das Herz des Psalms. Dieser ist übrigens der einzige, der in dem Segen, der Israel zugesprochen wird, ein Zeugnis für den

göttlichen Heilswillen für alle Völker erkennt.

Minimalistische Auslegungen — sie behaupten, daß die Völker lediglich Zuschauer seien — scheitern an dem Nachdruck des Psalms. Die Kühnheit Calvins, der es wagt, hier eine Prophezeiung der christlichen Mission zu sehen, trifft die Absicht des Autors besser, auch wenn die Offenbarung des 'Geheimnisses' von Epheser 3 ihm nicht zuteil wurde. Was der Psalmist verkünden will, wird in Vers 7 zusammengefaßt in der Formulierung: Gott, unser Gott; unser Gott ist der universale Gott, der Gott der ganzen Welt ist der Gott Israels. Es lohnt die Mühe, als Theologe diese nicht-dialektische Wahrheit zu meditieren — und das wird im dritten Teil des Artikels skizziert.

Note d to the 67th Psalm in the 1956 French Jerusalem Bible reads: 'The refrain reflects that universalism which is taught in the second part of Isaiah: heathen nations called, by the example of the chosen people and by the lessons of Israel's history, themselves to serve the only God'. This is enough to highlight the relevance of the Psalm to the burning topic of the Christian theology of other religions.

At first reading, however, we might have felt the pinch of a slight pang of ordinary disappointment. The Psalm is so simple, deceptively simple, like a draught of water! No striking metaphor to arrest us, no original choice of words! Yet, it is so well composed, and so deep in its simplicity, that some of the older interpreters dared to call it 'the Old Testament Paternoster' (Delitzsch). This homiletical exaggeration is worth passing on; it may open our eyes to the beauty of the poem.

I. Analyzing the structure of the Psalm

Structural analysis, and even the discovery of chiasmus, may be more subjective than they purport to be, but symmetry *here* can hardly be disputed. The repetition of a 'refrain' makes it obvious, the same two lines appear in vv. 3 and 5 (Hebrew: 4 and 6).

How should we translate them? 'May (or let) the peoples praise you . . .' or 'The peoples will (shall) praise you . . .' Most commentators raise the question of the tenses, or verbal aspects, in the Psalm. Grammatically, most forms may be interpreted either as mere imperfects (with a future sense), or as jussives, to express commands or wishes; even the perfect in v. 6 (Heb.: 7), 'The earth has given . . .', may be understood as 'precative', that is, a prayer (Dahood), or 'prophetic'.

The opening verse must be jussive ('make shine' is found in the special jussive form), whereas the probable links with harvest thanksgivings justify a preference for the indicative mood in the closing part of the Psalm: imperfects and perfect are thus to

be rendered by present or future, an ongoing and open present—we 'hear' the Psalm more as a song of faith than as a supplication for rain. The verses between would rather be in a jussive tone: 'Let the peoples . . .', with the second (divine) person: 'You rule . . . and guide . . .' in the indicative present or future.

Coming back to the symmetry in structure, the ending of the Psalm discreetly answers to the beginning: the same theme of *blessing* is stressed, together with the expected effect on the nations; in each case, three verbal forms are used. V. 1 (Heb.: 2) borrows the words of the solemn 'Aaronic' blessing of Numbers 6, whereby the priests would 'put the LORD's name' on the people; vv. 6f. (Heb.: 7f.) use rather the device of repetition, emphasizing the idea of blessing. The overall correspondence between the opening jussives and the final statements express the assurance that the prayer or invocation shall not be in vain.

If the harvest festival was the occasion for the song, as is commonly accepted, it is remarkable that the mention of the fruit or 'increase' of the earth should come so late, in the penultimate verse. A. Weiser considers this to be highly significant: priority is given to personal relationships with God, to his favour and acceptance, to his sovereign grace and revelation in history, over against the provisions of earthly existence. 'A Copernican revolution', he claims—just the reverse of John Hick's clever use of the same metaphor.

Then comes the central piece in the arrangement: celebrating universal joy flowing from God's universal rule. The usual Massoretic division of the words of v. 4 (Heb.: 5) implies the presence of three lines, instead of two or four: this exception, in the Psalm, may signal the centrality of the verse both for structure and meaning. (We need not deal here with Dahood's rival division nor with the LXX Sinaiticus addition.)

How intriguing that a Psalm enthralled by God's blessing upon Israel should give pride of place to his leading, shepherdlike, of the *nations*! We surmise that the main intention of the poem is precisely to relate

the one to the other: God, our God (v.6, Heb.: 7). Such is the specific, well-nigh unique, burden of this Psalm. H. J. Kraus says in his commentary (*ad loc.*): 'It is remarkable how this blessing in Psalm 67 alone is understood as a witness to the salvific reality and the salvific activity of Yahweh on earth'.

II. Discerning the intention of the Psalm

May we describe in greater detail and precision the original intention? As it is often the case, possibilities fall between a minimal pole and a maximal one.

At one end of the interpretative spectrum, one could imagine that the nations are involved only as witnesses, as spectators of the exceptional good done to Israel. When they hear of Israel's miraculous prosperity, they will realize God's way with Israel, the advantage of his dominion. When they see how he delivers his chosen people, they will fear him and praise him, saying: 'Israel is fortunate indeed to have such a generous and efficacious God!' God's rule of all peoples is really for the benefit of Israel, who can enjoy safety and fair treatment at the hands of the others.

At the opposite end, we could locate such an interpretation as Calvin's. For the French Reformer, the Psalm foretells the spread of salvation to all peoples in the Church, through Jesus Christ. Its universalism is that of the Gospel, of Christian mission. Old Testament scholarship today shyly retreats from Calvin's Christian boldness.

Against minimalists, Calvin's argument carries much weight: if nations are just by-standers, why so heavy an insistence? Why all the repetition, and, we would add, the emphasis by means of the structure on the theme of the nations? In v. 4 (Heb.: 5), they rejoice because God rules or will rule over *them*, as if they also were sheep of his pasture; it must be for their own benefit. Their 'fear' is no mere respect for a foreign Numen, and the praise in the refrain borders on confession

(*yâdâh* is rendered *exomologoumai* in the LXX). It seems indeed that they will know the Way and Salvation of God experientially, that salvation which shall reach to the ends of the earth according to Isaiah 49. The possible allusion to Isaiah 11:4 would strengthen the case of the stronger sense, of the larger hope.

To the inspired writer, the 'mystery' of Ephesians 3 had not yet been revealed in clarity: the full ingrafting of the Gentiles into the Israel of God, their inclusion into the One Covenant on an equal footing with the 'sons of the Kingdom'. But he was given the assurance that our God is the God of all the earth, that our Saviour God is the Saviour God of all peoples. He expected that it would be more manifest in the future—at the time when the promises are fulfilled. He, therefore, wished to stress that Israel's election and blessings were somehow designed to benefit savingly all the nations: in faithfulness to the Abrahamic perspective, all blessed through one. Spurgeon's simile is apt here: rain falling on the top of mountains waters the whole land, valleys and plains; such is the grace bestowed on Israel.

III. Meditating upon the truth of the Psalm

The meaning which the inspired Psalmist wished to convey, provides food for theological meditation.

As XXth century theologians, we may ponder the logic involved: the association of the Particular and the Universal does *not* set a *dialectic* into motion. They do *not* work together as opposing principles whose bond and fruitfulness is their very antagonism. That Abraham is the channel of blessing, that salvation is of the Jews, that God's favour to Israel will lead all nations to know his salvation: this may be paradoxical, but it is not dialectical. It is acknowledged in peaceful naiveté as the Way of the Lord.

In other words, God is not the God of all the earth *although* he is the God of Israel; rather, *because* he is, and vice-versa. Already Exodus 19:5 had displayed this

splendid paradox: 'You will be my peculiar possession *because* (*kî*) the whole earth is mine'. We can follow the thought: God's choice of this particular people demonstrates his freedom; he chooses Israel because he has the choice! He has the choice because he is no local deity, nor a mere aspect (be it the deepest) of the cosmos: he is truly the Lord, the whole earth is his. And, conversely, by being the God of this particular people, God demonstrates his concrete, living character: that he is not an Idea, a God of abstract heavens, but the God of all the earth!

The concrete blessing which the Psalm mentions is the produce of the earth, of the ground. This indication fits the message perfectly. It implies God, our God, as the *Creator* and the *Provider*—two universal exercises of his lovingkindness. The issue of 'common ground' surfaces when inter-religious dialogue is discussed: we would point to the God-given ground and the blessings of providence as our common possession.

And further, the word and concept of *blessing*! Why is it so prominent in the

Psalm? Blessing is characterized by two features. First, it is a *good* bound to the *word* (as Greek and Latin etymologies would underline). Secondly, it may go both ways: we bless the God who blesses us. These traits are not unrelated, perhaps, to the combination of particular election and universal love on which we have been meditating: for the Word cuts through indistinct noise or silence, it decides in a particular event of speech—and it is able, also, to spread to the ends of the world, and to convey to all the benefits of the One event. Reciprocity in blessing suits a situation where the higher grace of final salvation is offered to all but is not conferred automatically: only through particular decision.

Our meditation could lose its way in golden mists. The foundation shines as bright as the sun at noon: in the Psalm, *nostra res agitur*, we are of these peoples whom God has brought to the knowledge of his salvation, whom God has given a share in the blessing of the saints under the rule of his grace, shepherdlike. Let us be glad and sing for joy: God is *our* God!

- **3. Romans: 11: 25ff**
- **3. Romains 11: 25ss**
- **3. Römer 11: 25ff**

Siegfried Liebschner, Hamburg

SUMMARY

A sermon about Israel's faith, which is the topic of the passage under consideration, is placed in the area of theological controversies of Romans 9—11. What is to be clarified? The psychological mystery of one people's existence? Paul's personal situation after his conversion? No, the sermon deals with something more fundamental. Nothing less than God's faithfulness is the actual topic which needs to be clarified. Why? God's faithfulness is magnificently reaffirmed at the end of Chapter 8. However, this does not go together with Israel's rejection and failure. Have God's promises become invalid? Moreover, could the church in

the end suffer in the same way?

The church is meant to learn the following from the apostle's answers:

1. A relationship to Israel which is characterized by hope and intercession. A relationship as distant from uncriticized glorification as from distinguished dissociation.

2. The church is meant to rethink the 'logic' of God's way to salvation, i.e. that salvation is connected with God's immediate will to save people out of mercy and with our bitter resistance against this way.

The church is meant to be reinforced in their trust in God's faithfulness. This should not make them thoughtless, but cause their amazement about his ways.

RÉSUMÉ

Une prédication sur la destinée d'Israël—car c'est là le thème du texte prévu—, pénètre sur le terrain des controverses théologiques qui ont surgi dans l'interprétation de Rm 9—11. Qu'est-ce qui doit être expliqué? Le mystère psychologique d'une existence nationale? La situation personnelle de Paul après sa conversion? Il s'agit d'une question beaucoup plus fondamentale. La véritable question qui doit être éclaircie n'est rien moins que celle de la fidélité de Dieu. Pourquoi? Cette fidélité est affirmée d'une manière éclatante à la fin du chapitre 8. Mais le refus de l'Évangile par Israël et sa défaillance ne cadrent pas bien avec ces affirmations. Les promesses de Dieu sont-elles de ce fait anéanties? De plus, un sort analogue

pourrait-il atteindre aussi l'Église en fin de compte?

De la réponse de l'apôtre, l'Église doit tirer les leçons suivantes:

1. Elle doit avoir avec Israël une relation marquée par l'espérance et l'intercession. Ceci exclut aussi bien une glorification inconditionnelle qu'une indifférence présomptueuse.

2. L'Église doit apprendre à suivre la 'logique' du plan rédempteur de Dieu, déterminée à la fois par la volonté inflexible de Dieu de sauver uniquement par grâce et par notre opposition acharnée à ce plan.

3. L'Église doit être affermie dans sa confiance dans la fidélité de Dieu. Ce n'est pas un prétexte pour vivre dans l'insouciance, mais cela doit nous inciter à être pleins d'admiration pour la sagesse des voies divines.

Dieses große Wort ist der Abschluß der Kapitel 9—11 zum Geschick Israels. Und wer könnte dazu in einer Predigt etwas sagen? Zumal wenn einem bewußt wird, in welchem Spannungsfeld von Kontroversen dieses Volk und sein Geschick und auch die Auslegung dieser Kapitel steht. Die einen halten sie z.B. für eine der jüdischen Schranken des Paulus. Andere wie auch Leonhard Goppelt, einer meiner Lehrer, sieht in diesen Kapiteln die Summe der Erfassung des Heilsgesheimnisses Gottes.

Ich will mich unter sparsamer notwendiger Einbeziehung des Ganzen auf Kapitel 11, 25ff konzentrieren. Zwei Zielsetzungen stehen mir dabei vor Augen: Einmal das Nachzeichnen der abschließenden biblischen Antwort zum Geschick Israels, um uns zu vergewissern, im Spannungsfeld kluger eigenmächtiger christlicher Deutungen, die entgegen der Absicht des Paulus nicht ausgeblieben sind (11, 25). Aber es genügt nicht, die richtige Lösung zu kennen. Wenn es denn sein kann, möchte ich ermutigen zu seiner Art der Teilnahme am Geschick Israels, wie sie beispielhaft an Paulus selbst deutlich wird. Unser Thema ist also im Duktus des Tagungsthemas formuliert: *Das Heil und Israel*.

Die Situation, die damals zur Klärung herausforderte, bestand ja in nichts weniger, als daß ein Volk seinen ihn verheißenen Messias, seinen Christus, ablehnt, während eine wachsende Zahl von Heiden durch ihn zum Heil Gottes findet. Diese Situation ist nach nunmehr 2000 Jahren im wesentlichen die gleiche geblieben. Ob wir es nun einmal so akzentuiert hören, daß einer sagt: *Nur* ein Rest ist bis heute zu diesem Heil gelangt, oder ob wir es positiver, hoffnungsvoller so ausdrücken: *Schon* ein Rest . . . , was mehr dem Geist von Kapitel 11 entspricht. Es ist doch bisher nicht mehr als ein Anfang. Ein Judenchrist in einer christlichen Versammlung ist eine außerordentliche Erscheinung, wie Karl Barth einmal gesagt hat. Das ist in der Tat so. Ob ich nun an Gottesdienste im Hause meiner Eltern denke, wo immer eine knisternde, faszinierende Atmosphäre herrschte,

wenn ein oder zweimal im Jahr der Judenmissionar Paul Taine bei uns zu Besuch war, oder ob ich an den europäischen baptistischen Kongreß in Lillehammer vor einigen Wochen denke und an die kleine Zahl von Judenchristen, welche dort teilnahmen. Oder denken wir an die messianischen Juden. Wir hatten in Lillehammer Gespräche mit jordanischen Christen darüber, wie sie die messianischen Juden erleben in ihrer Sonderexistenz mit der Vermeidung aller christlichen Bezeichnungen und Symbole. Schließlich denke ich an eine akademische Veranstaltung in unserem Theologischen Seminar im vergangenen Semester. Wir hatten einen bekannten Alttestamentler als Gastreferenten zum Thema 'Christen und Juden' bei uns. Er erwähnte die messianischen Juden nicht einmal und bei entsprechender Rückfrage nahm er nur widerwillig Stellung.

Mit dieser Situation war damals für Paulus und ist für uns bis heute das Problem gegeben, das zur Klärung herausfordert. Aber worin besteht es eigentlich genau? Nach 2000 Jahren christlicher und jüdischer Geschichte fordern doch viele Fragen und nicht nur eine Frage zur Klärung heraus, wenn wir nur an all die Deutungen denken, die diese Geschichte bis heute erhalten hat. Vor allen Dingen aber fordert diese Geschichte selbst heraus. Diese Geschichte, die mit Feuer, Blut und Tränen geschrieben worden ist, und an der auch Kirche und Theologie reichlich mitgeschrieben haben. Ist da nicht eine Betrachtung, wie wir sie heute morgen zu Rö 11, 25 versuchen, eine ungeschichtliche Übung? Müßte man nicht nach 2000 Jahren einen ganz anderen Text wählen, oder den biblischen Text überhaupt beiseite lassen? In Deutschland z.B. hat sich in bestimmten theologischen Kreisen die Formel eingebürgert, man dürfe über die Juden nur noch 'nach Ausschwitz' etwas sagen. So, als ob 'nach Ausschwitz' eine neue theologische Situation gegeben ist. Ist also eine Betrachtung zu Rö 11, 25ff lediglich eine ungeschichtliche Übung? Oder ist es vielleicht gerade hilfreich und heilend, immer wieder

die fundamentale Antwort, die hier gegeben wird, zu buchstabieren? Jene Antwort, bei deren Befolgung die Geschichte zwischen Christen und Juden anders ausgesehen hätte. Also noch einmal die Frage: Was steht in diesen Kapiteln eigentlich genau zur Klärung? Nun, das Geschick Israels. Aber in welcher Hinsicht denn? Etwa als psychologische oder apologetische Frage, wie es geschehen konnte, daß das am besten vorbereitete Volk sein Heil verfehlt? Das ist der Ansatz mancher Klärungsversuche. Oder geht es um die persönliche Betroffenheit des Paulus? Es geht sicherlich auch um all das. Aber es geht um mehr. Die Wucht der Herausforderung ergibt sich unmittelbar aus dem bisherigen Verlauf des Römerbriefes, welcher direkt vor den Kapiteln 9—11 in Kapitel 8 Ende mit dem sogenannten Hohen Lied der Heilsgewißheit schließt. Genau diese Heilsgewißheit der Gemeinde des neuen Bundes erscheint durch das Geschick Israels in Frage gestellt zu sein. Denn ihnen gehören dochso der Anfang von Kapitel 9—von eben demselben Gott her die Kindschaft, die Herrlichkeit, der Bund, das Gesetz, der Gottesdienst, die Verheißung, die Väter, und aus ihnen kam der Christus. Angesichts dessen drängt sich doch die Frage auf, die Paulus vorsichtig in einen Lobpreis in 9, 6 kleidet, und die dann in 11,29 in unserem Text auftaucht: ob denn Gottes Wort hinfällig geworden ist? Das ist die Frage, um die es im Kern in diesen mächtigen Kapiteln geht: Ist Gott sich selbst treu geblieben? Es geht also um nichts weniger als um die Gottesfrage in Rö 9—11. Und zwar einmal sicherlich für Israel, dann aber auch für die Gemeinde. Denn: Was ermutigt uns Christen aus den Heiden angesichts des Geschickes des ersterwählten Volkes, so gewiß wie in Rö 8 Ende die Summe zu ziehen? Darum bedeutet auch die Plazierung der Kapitel 9—11 keinen zufälligen Exkurs im Römerbrief. Genau an diese Stelle gehört die Probe auf die Realität der Treue und Verlässlichkeit Gottes im Neuen Bund. Der Klärung dieser Fundamentalfrage nach der Treue Gottes und der Verlässlichkeit seines Wortes dienen die drei

Kapitel. Einmal die erste Antwort in 9, 6—29, die vielen am meisten zu schaffen macht. Dann die zweite Antwort in 9, 30—10, 21 und schließlich die dritte Antwort, deren Schlußteil unser Predigttext ist.

Diese dritte Antwort ist doppelt eigentümlich: Eigentümlich ist sie einmal darin, daß sie auf eine Frage antwortet, die bereits durch die ersten beiden Antworten erledigt zu sein scheint. Nämlich die Frage nach *ganz* Israel. In Antwort eins wird ja festgestellt, daß es bei Gottes Berufen immer um das *wahre* Israel aus Juden und Heiden ging. In der zweiten Antwort wird festgestellt, daß Israel als Ganzes schuldhaft die Gnade abgelehnt hat. Und nun kommt überraschend noch einmal die Frage nach *ganz* Israel auf den Tisch. Die Eigentümlichkeit besteht ferner darin, daß diese dritte Antwort am Schluß ausmündet in die seltene Form einer prophetischen Mitteilung eines göttlichen Geheimnisses über Israels Weg. Diese Prophetie ist Inhalt unseres Predigttextes und ist wie folgt aufgebaut:

1. Vers 25

Die Kennzeichnung als prophetische Offenbarung gegen eigenmächtige Gedanken über Israels Zukunft.

2. Vers 25

Der Inhalt der Prophetie: Die Terminierung der Verstockung Teilisraels bis zur Rettung der Vollzahl der Heiden.

3. Vers 26

Der Höhepunkt der Aussage: Die Rettung *ganz* Israels.

4. Vers 26—27

Hier folgen die Schriftbelege, wie sie Paulus als Bestätigung der Verheißung findet. L. Goppelt nennt das nach der Mitteilung des Geheimnisses Folgende eine Prüfung, eine Art interner Verifizierung der Prophetie, in der Analogien der Schrift und des Geschichtshandelns Gottes benannt werden.

5. Vers 28

Die Feststellung des in 11, 11 ausgeführten Paradoxes, daß die Juden Feinde

des Evangeliums sind, uns zugut. Dann die Bekräftigung der Aussagen von 9 Anfang, daß sie Geliebte um der Väter willen sind.

6. Vers 29

Die Spitzenaussage zur Treue Gottes, um die durch alle Kapitel hindurch gerungen wird: Seine Gaben und Berufungen können ihn nicht gereuen.

7. Vers 30—32

Die Zusammenfassung der eigentümlichen Heilswege Gottes, der alle in den Ungehorsam einschloß, um sich aller zu erbarmen.

8. Vers 33—36

Der Lobpreis, in welchem die ganze Erschütterung und das Staunen und die Arbeit des Schritthaltes mit Gottes Selbsterschließung nachklingt.

Im Folgenden versuche ich, einige Hilfen für die christliche Gemeinde heute aufzuzeigen:

1. Es ist notwendig und hilfreich für die christliche Gemeinde, daß sie ein Verhältnis zu Israel und seinem Weg hat und dabei die verschiedenen Facetten der großen Kapitel zusammenhält, welche menschliche Klugheit u. auch theologische Klugheit nicht zusammenbekommt, sondern stattdessen immer wieder in der Gefahr ist, einzelne Aspekte zu isolieren oder sogar zu ideologisieren. Der Glaube sieht nüchtern, daß erst ein Rest das Heil gefunden hat. Er soll die uns zugemutete Antinomie aus göttlicher Verstockung und Israels schuldhafter Ablehnung erkennen. Er soll aber vor allem wissen, daß dies Geschick terminiert ist und daß am Ende der Tage ein Rettungsangebot für ganz Israel in Aussicht steht und daß sie es ergreifen werden. Das soll die Gemeinde zur Fürbitte anleiten und zu einer lebendigen Vorfreude und Erwartung dessen, was Gott am Ende tun wird. Wie das geschehen wird, wird nicht ausgemalt. Siegfried Kettling schreibt, daß sei wohl so zu denken, daß 'ganz Israel' bei der Wiederkunft Jesu das widerfährt, was zuvor Paulus als Prototyp bei Damaskus erlebte: Der wie-

derkommende Jesus Christus spricht sein Evangelium, sein 'Selbstwort'. In der Begegnung mit ihm ereignen sich Glaube, Bekehrung und Rettung. Auf jeden Fall wird das ein Ereignis ohne gleichen sein, wie denn Paulus die Annahme mit Leben aus den Toten vergleicht (11, 15).

Das Verhältnis zu Israels Weg im Sinne aller Facetten des Begreifens führt auch zu einem nüchternen Verhältnis zum gegenwärtigen Volksganzen und zum Staat Israel. Ob man nun vorsichtiger mit Goppelt akzentuiert: ein bekräftigendes Zeichen, nicht mehr, oder ob man deutlicher mit Siegfried Kettling akzentuiert: ihre Erhaltung insgesamt ist in der Tat 'Gottesbeweis'. So wenig das gegenwärtige Israel schon dies zukünftige Israel von Römer 11, 25 ist, so wenig kann man es auf der anderen Seite von dem dort gezeigten großen Horizont abkoppeln und diesen Horizont für Israel als Ganzes ignorieren. Gilt er doch gerade 'ganz Israel'. *Nüchtern* meint ein Verhältnis, das genau so fern von Glorifizierung und blinder Solidarität mit diesem Volk in aller Welt und speziell dem Staat Israel ist, wie auf der anderen Seite von vornehmer Distanz, wie sie heute zum Teil auch bei Christen anzutreffen ist. Das kann praktisch für einige wie für ein Werk unserer Freikirche zur Initiative 'Dienste in Israel' führen, für viele Christen möglicherweise zu mutigen und unpopulären Stellungnahmen, wenn gegen Israel oder die Juden polemisiert wird.

2. Es ist notwendig und hilfreich, daß die christliche Gemeinde eingeweiht ist in Gottes Heilswege mit uns Menschen, die in beispielhafter Weise besonders an Israel deutlich werden und die in unserem Text auf den Punkt gebracht werden. Diese Wege sind in der Tat unbegreiflich und unerforschlich zu nennen, wenn nicht die erwartete Logik eintritt: Die Juden zuerst und dann die Heiden, wie sie ja in Rö 1, 16 auch in dieser Reihenfolge erscheint. Sondern wenn es umgekehrt geht: Erst die Heiden, dann die Juden. Unbegreiflich sind Gottes Wege auch darin, wie er Israels Fall zum Heil der Welt umfunktioniert bzw. in sein

gnadenhaftes Handeln einbaut. Zum einen im Tod Jesu und dann dadurch, daß das Nein Israels die Botschaft in die Völkerwelt hinausdrängt. Keiner ist bei dieser 'Logik' Gottes Ratgeber gewesen (Vers 34). Freilich kann an dieser Unbegreiflichkeit der Wege Gottes auch ein Begreifen aufleuchten: Wir erkennen den Grundsatz der Heilsverwirklichung durch Christus deutlich, der den ganzen Weg des Heils von den Erdentagen Jesu bis zu seiner Wiederkunft kennzeichnet: Wie Jesus die Gerechten zu den Sündern hinzurief, so wird Israel zu den Heiden hinzugerufen werden. Die Heilsgeschichte kommt nicht gradlinig zum Ziel, sondern in der durch das Kreuz gesetzten Brechung, die alles Rühmen der Menschen zunichte macht. Ist das zum einen in der Tat unbegreiflich und unerforschlich, so erschließt sich hier andererseits für das glaubende Verstehen der Sinn der Aussagen von Vers 30–31 mit der Zusammenfassung in Vers 32: Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme. Im Hinblick auf Gott wird darin auf den Punkt gebracht sein unbedingter Wille, sein Heil aus freier Gnade zu gewähren und nicht wegen Zugehörigkeit und Verdienst. Im Hinblick auf uns wird unübertroffen deutlich unser erbitterter und fassungsloser Widerstand genau gegen diesen Weg herausgestellt. Damit ist klar: War Israels Weg mit seinem Nein der exemplarische Ausdruck dieses Kampfes gegen Gottes Gnade, so wird seine Annahme keine andere sein als Annahme durch das Evangelium der freien Gnade in Christus. Die heute theologisch oft vertretene Lehre von den zwei unterschiedlichen Heilswegen für Juden und Christen und dem Nein zur Judenmission versteht nichts

von Gottes Wegen, wie er sie mitgeteilt hat und enthält Israel das ganze Wunder der Rettung aus Gnaden vor. Unser Zeugnis gegenüber Israel allerdings muß abgesehen von allen damit verbundenen Problemen durch die Last unserer Geschichte als Basis eine christliche Existenz haben, welche sich darin übt, nicht nur aus Gnaden gerettet zu sein, sondern Israel gegenüber in der Leichtigkeit und Demut der Gnade zu leben, ohne die Bedrückung durch christliche Ansprüche, Besserwissen und Drängerei. Wir müssen bereit sein, Gott seine unbegreiflichen Wege zuzugestehen.

3. Es ist schließlich notwendig und hilfreich, daß die christliche Gemeinde die Treue und Verlässlichkeit Gottes kennt, wie sie hier ähnlich wie in Römer 8 Ende in 11, 29 zusammengefaßt wird: Seine Gaben und Berufungen können ihn nicht gereuen. Das meint allerdings kein allversöhnerisches Weltbild, auch keine Aufforderung, von der billigen Gnade zu leben, sondern muß ebenfalls wieder mit allen Facetten des Begreifens dieses Gottes und seiner Treue zusammen gesehen werden. Muß einerseits immer wieder die unbegreifliche Treue und Barmherzigkeit erkannt werden als die Treue des Gottes, der bereit ist, halsstarrigen Leuten gegenüber beständig sein Gnadenangebot zu machen (Kapitel 10), so muß heute besonders auch die hart erscheinende Lektion von Kapitel 9 gelernt werden, daß die Treue und Verlässlichkeit, von der wir reden, dennoch die Treue des souveränen Schöpfers und Herrn ist, der keinem Rechenschaft schuldig ist. Nur in diesem Zugleich der Antworten von Kapitel 9–11 wird daraus das Staunen und der Lobpreis seiner Wunderwege, in welches wir heute schon das Heil für Israel einschließen dürfen.

BIBLICAL CLASSICS LIBRARY

'A' format paperbacks @ £1.99

The aim of the Biblical Classics Library (BCL) is to make available at the lowest prices new editions of classic titles by well-known scholars

Believing God

Studies on Faith in Hebrews 11

R.T. Kendall

ISBN: 0-85364-652-x

The Cross of Jesus

Leon Morris

ISBN: 0-85364-628-7

God's Prophet, God's Servant

A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55

John Goldingay

ISBN: 0-85364-604-x

Gospel and Kingdom

A Christian Interpretation
of the Old Testament

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-608-2

Gospel and Wisdom

Israel's Wisdom Literature
in the Christian Life

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-651-1

The Gospel in Revelation

Gospel and Apocalypse

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-630-9

Jonah

An Exposition

R.T. Kendall

ISBN: 0-85364-653-8

Men Spake from God

Studies in the Hebrew Prophets

H.L. Ellison

ISBN: 0-85364-650-3

The Message of the New Testament

F.F. Bruce

ISBN: 0-85364-605-8

The Message of the Old Testament

H.L. Ellison

ISBN: 0-85364-606-6

The Sermon on the Mount

An Exposition of Matthew 5-7

D.A. Carson

ISBN: 0-85364-607-4

The Work of Christ

I. Howard Marshall

ISBN: 0-85364-629-5



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



- **The Nature of Christian Salvation**
- **La Nature du Salut Chrétien**
- **Das Wesen Christlicher Erlösung**

Howard Marshall, Aberdeen

RÉSUMÉ

La première partie de l'article présente, de façon résumée, la nature du salut chrétien selon le Nouveau Testament. Ce salut comporte des éléments de libération du jugement pour le futur et de transformation du croyant dans le présent. Il offre ici et maintenant une vie nouvelle, basée sur un changement de nature (nouvelle naissance) caractérisée par une nouvelle relation avec Dieu (Père, Fils, et Saint-Esprit) qui se manifeste ensuite par des expériences de filiation, d'union avec Christ et de puissance de l'Esprit. Le salut est communautaire, il fait entrer les croyants dans le peuple de Dieu et les conduit à un nouveau style de vie et une nouvelle éthique. Il est basé entièrement sur la grâce divine révélée en

Christ et sereçoit par la foi.

Une seconde partie présente rapidement les expériences de salut dans diverses formes de religion dans le monde du Nouveau Testament et les compare au salut chrétien. La relation du Christianisme à la religion de l'Ancien Testament est aussi examinée, ainsi que le genre de 'salut' offert par les différentes religions anciennes. Il est souligné que les comparaisons doivent être faites non seulement par rapport au but final d'une vie future, mais aussi par rapport à des expériences de pardon, de communion avec Christ et de la vie nouvelle communiquée par l'Esprit. Ces caractéristiques sont absentes des autres religions anciennes. La destination et la voie qui y mène sont toutes deux très différentes.

ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil der Arbeit ist das Wesen christlicher Erlösung gemäß dem Neuen Testament zusammengefaßt. Erlösung umfaßt Elemente der zukünftigen Befreiung vom Gericht und der gegenwärtigen Veränderung im Gläubigen; sie bietet hier und jetzt ein neues Leben, das auf einer Veränderung der menschlichen Natur beruht (Wiedergeburt), durch eine neue Beziehung zu Gott (Vater, Sohn und Geist) charakterisiert ist und durch nachfolgende Erfahrungen der Sohnschaft, der Einheit mit Christus und der Kraft des Heiligen Geistes seinen Ausdruck findet; sie ist gemeindebezogen, indem sie Gläubige

zum Volk Gottes hinzufügt und sie zu einem neuen Lebensstil und einer neuen Ethik hinführt; und sie basiert ausschließlich auf der Gnade Gottes, die in Christus offenbart wurde und durch Glauben angeeignet wird.

Im zweiten Teil werden die Erlösungserfahrungen in den verschiedenen zeitgenössischen Religionsformen der neutestamentlichen Welt betrachtet und miteinander verglichen. Die Beziehung des Christentums zum alttestamentlichen Glauben und zum Judentum wird untersucht, danach auch die Art von 'Erlösung', die von verschiedenen antiken Kulturen angeboten wurde. Der Aufsatz betont, daß die Vergleiche sich nicht auf

das letzte Ziel eines zukünftigen Lebens beschränken, sondern auch die gegenwärtige Erfahrung der Vergebung, der Gemeinschaft mit Christus und das neue Leben im Geist einschließen sollten.

Diese Kennzeichen fehlen sämtlich in den antiken Religionen. Sowohl das Ziel als auch der Weg zum Ziel in den antiken Religionen weisen bedeutende Unterschiede zum Christentum auf.

The purpose of this paper is twofold: to establish a basis for the discussion in the conference of Christian salvation in relation to pluralism, and to make a limited contribution to the question of salvation in relation to pluralism in the first century. I begin with some preliminary remarks that will aim to define our task.

1. Although this subject is of central importance in the Bible and is treated in the standard theological dictionaries and encyclopaedias, it has had remarkably little attention directed to it in theological monographs. The one recent work that is addressed directly and specifically to salvation is the very valuable monograph by Michael Green.¹ The question is whether the subject has been otherwise neglected because scholars think that there is nothing new to say about it and that it is not so significant as other theological concepts. I shall hope to show that it is both important and rewarding to give it our consideration.

2. We are dealing with a concept and not just a word-group, and therefore we cannot confine our attention simply to the *sōtēria* word-group, which is what articles in reference works tend to do. On the one hand, then, we shall not be looking at the uses of the 'save' group of words which are concerned with health, rescue from danger and the like. On the other hand, we shall be looking at aspects of salvation which are expressed in other terminology. We shall have to take the risk of opening the floodgates to most of the soteriological terminology in the NT. Nevertheless, we shall restrain ourselves from discussing the whole of the NT!

3. A particular concern of this conference is Christianity in relation to other

religions, and therefore ideally we should be considering Christian salvation in relation to other experiences and concepts. This is an area in which I have no competence. The most useful thing that I may be able to do is to try to consider Christian salvation in relation to other religions in the ancient world. In this connection it seems particularly important to me to ask what was involved in the *experience* of salvation, since I have the hunch that you experience certain things as a Christian believer which you don't experience elsewhere. I have in mind the fact that the language of religious devotion and spirituality may be very similar in different religions, and that people tend to think of Christianity and other religions as offering different routes to the same goal. Too often the attention centres on the final goal, in the popular idea that many different roads lead to heaven, and that it doesn't matter which one you take. I believe rather that the road itself is an experience of salvation, and I think that the NT strongly supports me.

The contribution of this paper, therefore, will be to delineate the understanding of salvation in the New Testament and to offer some comparisons with other religions of the time. From this survey it may be possible to draw some lessons for our contemporary situation.

I. Salvation in the New Testament

First of all, then, I intend to summarise what I think are the main points in the understanding of salvation in the New Testament. My choice of comments is made with a view to future comparisons, but I hope that nonetheless it is reasonably comprehensive and not biased in any particular direction. Our starting

point must be the understanding of salvation in the early church rather than a consideration of the teaching of Jesus and the experience of people during his lifetime.

1. Future deliverance

The right place to begin is with the use of 'salvation' terminology with respect to the future state of individuals. Whether or not we regard it as being necessarily first in importance, a central element in the NT concept of salvation is the hope of being saved from condemnation at the last judgment. It has been noted that a significant number of references to being saved in Paul and elsewhere are in the future tense and refer to being delivered from the wrath to come (Rom 5:9f.; 13:11; 1 Cor 3:15; 5:5; Phil 1:28; Heb 9:28; 1 Pet 1:5). Other language points in the same direction. Entry into the kingdom of God is regularly in the future tense and the language often indicates that a future existence with God is envisaged. The concept of eternal life very clearly refers to life which is never-ending in the future. Significant thematic sections in Paul are concerned with the resurrection of the dead and heavenly existence with the Lord. The word 'saved' is used in this context because the thought is of being delivered or rescued from judgment, the wrath of God and destruction, all of which are the fate of those who do not know God or do not accept the gospel. Inevitably, the language acquires positive tones because the alternative to being 'lost' is so infinitely desirable.

2. Present status

An important corollary of this hope of future salvation is the experience of present forgiveness of sins. Using various concepts the NT writers depict the present situation of the Christian as one in which they can be sure of this future salvation because a decisive event has taken place in their lives which removes from them the fear of judgment. Already they have peace with God, they are

already justified, already redeemed, already reconciled to God. Thus salvation can be understood as a present possession, and there is an element of assurance about it, regardless of differences over the question whether a person can 'lose' salvation. It has sometimes been argued that Paul does not speak of people being in a state of salvation here and now, but this conclusion is reached only by regarding Ephesians (with its clear statement in 2:5, 8) as post-Pauline and by evacuating other texts of their clear meaning (Rom 8:24; 1 Cor 1:18, 21; 15:2; 2 Cor 6:2; Phil 2:12). What we have here, then, is an affirmation that people can already know that they are in a right relationship with God and that the final judgment will confirm this existing relationship rather than establish it for the first time.

3. Present transformation

It is now of quite crucial importance to emphasise that in various ways this present experience of salvation goes beyond merely being placed, as it were, in a new category, that of people who are forgiven and reconciled. Salvation makes a vital difference to people here and now. This is expressed in many different ways, for it is a multi-faceted experience.

One broad understanding of this experience is in terms of new birth or rebirth. Although this terminology is not all that frequent in the New Testament, it is sufficiently widespread to indicate that early Christians regarded themselves as having entered on a new kind of existence which is due to some divine action upon them. In the ancient world the language of new birth was quite common and was used to express any kind of decisive new beginning, in the way in which we might speak of the rebirth of a nation or of a dilapidated area of a town or of an interest in a particular kind of music; it did not necessarily convey the idea of a spiritual or metaphysical change. It is, however, in this more narrow sense that the concept is used in the New Testament to indicate that a real change takes place in the individual, so that they have a new

nature or are brought into existence on a new plane (spiritual as opposed to material or this-worldly). The baptism of Christian believers becomes more than a rite of initiation into a new community or an enrolment into the list of those who are forgiven; it signifies the real end of an old life and the beginning of a new. It needs to be distinguished from adoption and divine sonship with which it is connected; new birth is more concerned with the beginning of a new life than with the establishment of new parenthood whereby Christians are reckoned to be children of God.

4. *Spiritual relationships*

Alongside this new existence, however, there is also the new relationship to God which must now be separately discussed as a matter of great importance in its own right. We have to do with the establishment of links between believers and their God which go beyond merely formal relationships and involve various kinds of spiritual association. The word 'identification' is sometimes used with reference to some of these, as when people say that 'we are identified with Christ in his death and resurrection', but in view of the notorious slipperiness of the term I deliberately refrain from using it; it causes much confusion. This new relationship can be helpfully categorised in terms of the three persons in the Godhead.

(a). The first aspect of this relationship is with *God the Father*. Those who are saved now have God as their Father. I trust that I do not need to remind this audience that in the Bible as a whole the fatherhood of God is a concept that expresses his relationship to those who are his spiritual children by adoption and not his relationship to humankind in general in that he is their creator. The temptation to think of God as the father of all people by virtue of creation is a powerful one, strengthened by the fact that in so many other religions the supreme God is the universal father of the human race. But this is not the case in the Bible, and it is thus all the more impressive that the

biblical writers simply do not yield to this temptation, except perhaps in marginal instances. Overwhelmingly when God is spoken of as Father, he is the father of his faithful people. To have God as Father in biblical terms is to have a relationship which is not common to humanity as a whole and which leads on his side to a particular love and concern for his children.

(b). A second aspect of this experience is that the saved people are brought into some kind of relationship with *Jesus Christ*. They are said to be 'in Christ'. This expression is used with remarkable frequency in the writings of Paul, some 160 times in the whole Pauline corpus, and also in 1 Peter, and it is of absolutely central importance in understanding his theology of salvation.² It is used in two related ways. On the one hand, it is used adverbially to express the way in which God acts towards his people, both in conveying his blessings to them and in making his demands upon them. He grants spiritual blessings 'in Christ' and he calls them to live 'in the Lord'. I am convinced that F. Neugebauer is correct in his understanding of this phrase as signifying that the life of the saved people is determined and controlled by the fact of the crucified and risen Saviour. But, on the other hand, the phrase is also used adjectivally to speak of people who are 'in Christ', and here, while Neugebauer's interpretation is correct, it is difficult not to see also some element of a close spiritual relationship between the saved people and their Saviour; some of our modern translations in fact paraphrase the wording in such a form as 'to those who are in union with Christ'. Whether or not this latter understanding is correct, there is no doubt that union with Christ is expressed in the language which refers to believers dying and rising with Christ. There is some kind of relationship on a spiritual plane between believers and their Lord. In the Johannine writings this is expressed by language which refers to Christ being in believers and believers being in him, and the same kind of thing is said about the Word and the Father

with the Greek word *menō* being especially used to express the relationship. Here, then, the language of reciprocal indwelling is used to express a profound spiritual unity.

(c). And, thirdly and inevitably, we have the relationship of the saved people to the *Holy Spirit*. This is found in various types of expression, of which I single out two.

First, there are frequent references to persons 'having' the Spirit, expressed in a way which suggests that the Spirit is some kind of transforming power which can give them the ability for these charismatic and ethical qualities. And, second, there are places where the Spirit is conceived as personal in the same way as the Father or the Son, so that the believer is not so much given what might be regarded as an impersonal power but rather comes into a spiritual relationship with a person.

It will be evident that these three sets of relationships overlap very considerably with one another, and that it is not possible to distinguish sharply between them, but some experiences are more aptly and easily expressed in terms of one relationship rather than the others.

I have developed these points rather fully because, as I said, they are of crucial importance. They lead to an important conclusion. Salvation involves the creation of a personal relationship between the saved person and the triune God. An important aspect of salvation, therefore, is the living out of this personal relationship. There is something that we can call Christian experience.

5. *Present spiritual experiences*

My next point is in effect a second conclusion drawn from what I have just said about the reality of this personal relationship with God. It is the basis for a number of experiences and other phenomena which characterise the saved people and make them different from other people who are not saved.

(a). First, the relationship with God as Father is the basis for *prayer* which takes

place 'in the name of Jesus'. There is an experience of communion with God in the actual prayer. There is also the making of petitions to him which are answered, so that various events in the world can be understood as God's response to the prayers of his people. I recognise that both of these things can be interpreted otherwise. The knowledge of God in prayer can be explained in psychological terms, and the events that occur in answer to prayer can be understood as fortunate coincidences. In other words, it is hard to provide 'hard evidence' of these spiritual experiences that would be compelling to a non-believer. I recognise also that the question of the attitude of God to the prayers of non-Christians needs further discussion.

(b). Second, there is the relationship with Jesus which is similar to that with the Father. The language of Christian piety includes references to 'knowing Christ' or having communion with Christ which again suggest some kind of spiritual experience that is very real to believers. In particular, for many Christians this experience is especially linked with the sacraments. At least, it is tied to the Lord's Supper which is interpreted as fellowship with the Lord and is regarded as a 'means of blessing'. Curiously, spiritual experience is not usually linked to the baptism of believers in the same kind of way, and the reception of the Spirit at baptism and the entry into a new relationship to God does not normally lead to a spiritual experience, although within some Christian circles baptism may be accompanied by speaking in tongues or similar indicators of spiritual experience. I note in passing that intense joy appears to have been an accompaniment of baptism in the NT.

This may be the appropriate juncture to mention the fact of mystical experiences in which a person may have some kind of direct experience of God. It is an area of which I have no close knowledge, and I shall not attempt to develop it beyond the mere observation that it needs to be included in our survey.

(c). Third, we come to the relationship with the Holy Spirit; here there arise a

number of identifiable and observable traits of character and specific activities. Being saved, in short, makes a person different here and now. First, we have reference to various '*gifts of the Spirit*' which are imparted to people, giving them various abilities which are apparently not theirs by nature—the capacity to receive revelations from God, the capacity to engage in inspired speech (whether in their own language or in '[other] tongues'), the capacity to work miracles such as healing, the capacity to take certain kinds of leadership role in the church. Second, there are various *ethical qualities* whose presence in people's lives is ascribed to the effect of the Spirit; the key reference here is Gal 5:22f. with its development of the metaphor of fruit.

In these various ways, then, the experience of salvation leads to certain things happening in people's lives which they can regard as the evidence of salvation and which they would also regard as being peculiar to saved people.

6. Corporate experience of salvation

The experience of salvation as we have described it is individual and personal. Nevertheless, it cannot be experienced in isolation from other people. The group of saved people constitute the 'church', and this fact is expressed in a number of concepts. What is significant for our purpose is that the church is not simply an association of like-minded people.

First, the church is described in ways which give it a *spiritual existence*, such as the 'body' of Christ, or Christ is the 'vine' to which believers are joined. There is thus a spiritual, corporate group brought into existence by God, which is the counterpart of the new individual. In a full development of the topic it would be necessary to emphasise that this group stands in continuity with 'Israel', the people of God that existed from the call of Abraham onwards.

Second, the church, like the individual, can have *spiritual experiences*. Paul talks of God bestowing the Holy Spirit on the community and performing signs and

wonders in their midst (Gal 3:2–5). It may be possible to analyse these events as ultimately being individual experiences, but it is hard to avoid the impression that God deals with congregations as congregations and that they can collectively experience him. (This should not surprise us when we bear in mind that ordinary human associations can have collective experiences and a common 'history'.)

7. A new way of living

Within this group salvation is experienced and expressed in a relationship of mutual love. This relationship naturally leads to a fresh understanding of ethics, the framework of the ways in which people behave towards one another. We need to explore whether the experience of Christian salvation leads to new 'standards' in that the Christian way of life sets ideals that are not recognised elsewhere in society and in that it also offers the possibility of a higher level of attainment through the power of the Holy Spirit. In any case, a distinctive Christian ethic emerges, and the adherence of people to this rather than to some other way of life may well be regarded as a specific outworking of salvation. To some extent at least it could be regarded as specifically 'learned' behaviour or behaviour that is induced through peer pressure within the group, and it could be regarded as being facilitated by membership of the group (in the way in which people in general may behave differently in groups and may find that they have the determination and capacity for behaviour that would not normally be characteristic of them).

This leads to a significant negative observation. Christian salvation is never understood in the New Testament in political terms, that is to say, as a new communal state of affairs brought about by a powerful ruler imposing peace and law and order. It exists within political situations that may be inimical to it at worst, neutral, or on rare occasions more or less Christian in inspiration. But salvation is not brought about by politics and it is not expressed in political terms. Rather, the

church is meant to show the sort of character which a political salvation might achieve. It should be the kingdom of God in a local manifestation.

8. *Physical salvation?*

A further negative point should also be made. We have noted that salvation was accompanied to a certain extent by signs and wonders of a miraculous nature. But there is never any suggestion that the human body will be free from physical limitations, illness and decay, nor that believers will be delivered from hostility and opposition. Salvation does not mean the outward transformation of the body. But it does mean that there is a kind of spiritual change going on which will be brought to completion at the awaited second coming of the Lord.

We could say that both of these negative points refer to experience of salvation in the present world-order. It will be different in the world to come, when God is all in all, when all opposition to him is quelled, and when corruption is replaced by incorruption. One could say, therefore, that the hope of political salvation and freedom from physical corruption is shifted to the world to come in the New Testament. It is not lost, but it is deferred, and all that we have are intimations, brief anticipations of the future in the life of the church and in the gifts of the Spirit which God gives according to his own will and not as a regular accompaniment of salvation.

9. *Principalities and powers*

One exception may need to be made to this statement. Because of its importance in relation to other religions in the ancient world it constitutes a specific point to be made for its own sake, although it might have been included as a passing remark under another heading. Salvation is understood to include deliverance of people from whatever spiritual powers of evil there may be active in the world. Fate and demonic powers no longer

have the power to control human life. Nothing can separate believers from the love of God. Christ has triumphed over whatever powers there may be. Christians have freedom from fear.

Yet there is some uncertainty here: Satan continues to be active and to be a foe who must be resisted, and there is a 'war' against spiritual powers. There is a foe, but he is a defeated foe. Thus we have something of the same 'already but not yet fully' tension that we have already found to be characteristic of the New Testament understanding of salvation generally.

10. *Grace and faith*

Salvation is always regarded as the gift of God to people who accept it in an attitude that is summed up as faith. Faith includes repentance and commitment, but it excludes doing things that are regarded as making the person worthy or deserving of God's gift, and it also excludes any idea that people receive salvation through heredity or through belonging to any particular group or nation. The New Testament teaching about faith is best understood as a corollary of its understanding of the character and activity of God as loving and gracious, and this could lead us into a discussion of the biblical doctrine of the nature of God which is the basis for all that has been said. But the temptation must be resisted because our aim is to focus attention on salvation rather than to survey the whole of Christian doctrine in our attempt to compare Christianity with other religions. Suffice it to say that salvation is from first to last the result of divine grace, and it is received by faith, the attitude of trust and commitment to the Saviour which excludes any suggestion that human works of righteousness, or belonging to the right group of people by birth or whatever contribute to it. To be sure, there is a paradox here in that believers are called to serve God and to work out their salvation; faith works by love. But the insistence that we can do nothing to

gain salvation by our own efforts is absolutely fundamental.

These points hopefully sum up the main aspects of salvation in the New Testament. They are concerned with the experience of believers after the Easter and Pentecost events. The situation before Easter in the lifetime of Jesus is, as I hinted, somewhat different, and I am not sure that it is profitable for us in this paper to investigate the relationship between discipleship before Easter and salvation after Easter. I think it is true to say that the disciples of Jesus were the recipients of salvation prior to his death, but for our purpose it is not sensible to discuss this rather academic question.

At the same time, it can be said that surely these points are equally characteristic of contemporary Christianity, should we want to compare our own concept and experience of salvation with that of other religions. Or, to put the point otherwise, I would hope that what I have said so far could be regarded as a criterion for our own Christian experience; the New Testament shows us what our experience of salvation should be like.

II. Other Religions in the Ancient World

The next aspect of our topic is a comparison between the Christian understanding of salvation and the understandings that were prevalent in the ancient world. Here I freely confess considerable indebtedness to the valuable study of M. Green.

1. *The Old Testament*

In order to proceed quickly to the main topic, I am going to deal fairly briefly with the concept of salvation in the OT.

(a). There is an extensive terminology of 'salvation' words in the Old Testament, and it is important to note that the word 'save' does not automatically connote spiritual salvation. Often the reference is to deliverance from enemies or to rescue from imminent death or to healing from disease; even when these things are the

object of prayer to Yahweh, whether in petition for his action or in thanks for what he has done, there is nothing specially religious or spiritual about what was granted, and the spiritual side of things lies rather in the general context of a situation where people believe that these benefits come from Yahweh and pray to him concerning them. In other words, they are seen in a religious context and thereby have a spiritual aspect to them.

(b). The word 'salvation' can come to denote the general welfare of the individual, including the benefits just referred to but also encompassing a general wholeness in life, a sense of peace, security and consciousness of God's favour. Thus the dividing line between different kinds of benefit is not hard and fast.

(c). The link with such specific benefits as forgiveness is not absent. Consequently, we can surely speak of a genuine experience of salvation on the part of some of the people of Israel, and we could probably attest the presence somewhere or other of most of the ingredients in the Christian package, while admitting that at any given point there will be more of a selection and less of the whole package and that certain elements are either absent or less developed; here one thinks obviously of the absence of a relationship to Jesus Christ and to the Holy Spirit. But the lines of continuity are such that we are speaking of the same basic experience.

(d). Where the OT differs from the NT is in the way in which it regards Israel as a saved community to which people belong 'automatically' by being racially part of it. In theory all Israel are saved. At the same time, however, some individuals cut themselves off from God by sins, and others express a close relationship to him in the language of the Psalms. The question of the relationship between outward belonging to the people of God and spiritual experience is not raised. We have to remember also that the concept of an after-life is marginal to the OT, and the decisive question of who will share in

future life in the presence of God is simply not raised for the most part.

2. *Judaism*

The question becomes the more acute when we move out of the OT itself into the Judaism of the time of Jesus.

Our problem here, which I cannot discuss with the detail that it really demands, is as follows: Granted that Judaism professed to be the direct continuation of the religion of the Old Testament, why was it that the early church reached the conclusion that it was no longer acceptable to God (Rom. 9:31f.)? The simple answer is that by and large it refused to accept Jesus as the Messiah; Jews who looked forward, in accordance with prophecy, to the coming of the Messiah did not accept that Jesus was the Messiah. This opposition was related by Paul to a lack of belief in God and to the development of a religion which went about things in the wrong way, depending on the works of the law for justification instead of on faith in Christ. Christian Jews identified themselves as the pious remnant of true believers, a remnant which was of course enlarged to include the believing gentiles. Thus they came to believe that it was faith in God, in appropriate terms for the period before the coming of the Messiah, which was the true criterion of the people of God. Those with true belief in God would take the right step forward and believe in Jesus as the Messiah, just as 'Abraham saw my day and rejoiced' (John 8:56).

We can, then, talk of a real experience of salvation on the part of devout Jews, typified by Zechariah and Elizabeth, Cornelius and others, who welcomed the coming of the Messiah, but it would seem that their experience of all the blessings of salvation was partial. Other Jews, the kind of Sadducees and Pharisees who had become worldly and self-righteous, would have cut themselves off from such blessings. In terms of entry into the final state of salvation, who can doubt that a Cornelius, had he died before he met Peter, would have been saved?

Some backing for this general view is afforded by the fact that, contrary to the widespread view that first-century Jews in general believed that all circumcised Jews would be saved, there was a number of groups which held to a remnant theology: they believed that only a smaller group within a generally apostate nation would escape divine judgment, and that this smaller group was to be identified with their own particular sect with its particular pattern of godly behaviour. This view is clearly reflected in numerous writings of the inter-testamental period, including Jubilees, 1 Enoch and 4 Ezra, as well as the Dead Sea Scrolls.³ That is to say, we have a close parallel to the way in which early Christians for their part regarded themselves as the saved remnant; there was nothing unusual about the development of yet another group which believed that it was the truly saved people and that those outside were lost.

Now the corollary of this view is, of course, that people in these sects regarded themselves, rightly or wrongly, as being saved (whatever the precise terminology they used). It would, therefore, be interesting to determine how far the characteristics of Christian salvation can be traced in the different Judaisms of the period. In view of what I have just said, there is no reason to doubt that there can have been genuine experiences of salvation within these groups by godly individuals. It is equally possible that some people may have used the right language and had a form of godliness but lacked the power thereof, just as happened in first-century Christianity (2 Tim 3:5), and just as happens today when people sing hymns or say prayers without really believing or understanding what they are doing. It perhaps should also be said that it is possible for people to be doctrinally in error or morally sinful and yet to have genuine experience of God and of salvation.

From a Christian point of view, which claims that the Messiah or Christ had come in Jesus, the test of genuine Jewish religion lay in acknowledgment of him. The decisive question is expressed in John

8:42, where Jesus is represented as saying to the Pharisees: 'If God were your Father, you would love me, for I came from God and now am here. I have not come on my own, but he sent me.' The test of whether people who claim to have God as Father really are children of God is whether, when they hear of Jesus, they love him. If the test is negative, then their claim to have God as Father is empty.

It should, therefore, not surprise us that there is a whole host of parallels to Christian salvation-language in the writings of Judaism, especially in the piety expressed in some of the Dead Sea Scrolls. I forbear from analysis, but I think that it would be true to say that there are parallels to many individual items in the Christian package but not to the package as a whole, principally because of the lack of knowledge of Jesus Christ himself.

3. Hellenistic Religion—the Search for Salvation

We now move on into the area of Hellenistic Religion in general.

(a). M. Green takes up the finding of W. M. Ramsay that lots of people in the ancient world prayed *hyper sōtērias*. What were they hoping to get? The term appears to cover a multitude of things and it could perhaps best be summarised as 'well-being', embracing good health and recovery from diseases and accidents, freedom from war and similar perils, fertility for the farmer, and in general the things that make one contented and happy with life. People believed that any and all of these things could be bestowed by the gods, just as bad things also came from the gods. We have, therefore, the basic belief that well-being and disaster are both due to divine influences, and therefore people pray and sacrifice and carry out other religious duties in order to secure divine favour. But the actual blessings for which people pray appear to be natural benefits as opposed to spiritual goods; the content of salvation is very different from what was experienced in Christianity.

(b). The gods have the authority and

power to confer things that cannot be gained by ordinary human effort. They control that which is beyond human control. Alongside such benefits there was also the kind of benefits that could be bestowed by political figures. A capable ruler could save his people from their foes and give them a prosperous and secure life. The Roman emperor was regarded as the Saviour of his people because he established peace throughout the empire. During the imperial period there was on the whole freedom from internal conflict by contrast with the fierce civil wars during the first century BC; I am not forgetting that there were good emperors and bad emperors and that there was civil war in AD 69, the year of the four emperors. The people within the empire were safe from external enemies, although there were border areas where conflict raged. There was an imposed unity among the peoples in the empire, and many of them enjoyed prosperity and wealth. It was thus plausible to develop a political ideology of the kind found in the Augustan poets, Virgil and Horace, who acclaimed the emperor as the bringer of peace and plenty, and for emperors to celebrate their own achievements for their subjects. The tradition of dubbing a ruler as *Sōter/Salvator/Conservator*, which goes back at least as far as Philip of Macedon, was naturally taken over for the Roman emperors. A ruler-cult, which gave divine honours to the ruler, had already developed among Hellenistic rulers, and for our purposes it is unnecessary to discuss the extent to which the element of worship was attached to it or in what precise sense the ruler was regarded as divine. It would certainly not be surprising if a person who could provide these benefits was regarded as superhuman and divine or if he or his state-machine felt entitled to claim this status for him.

But the point to be made here is that the benefits in question were political and this-worldly. They were inevitably fragile and easily destroyed, and they were of limited extent—'Caesar can give peace from war but he cannot give peace from

sorrow' (Epictetus). What is covered by the term 'salvation' in this context is purely political, and again, therefore, it stands little comparison with the spiritual salvation which Christians claimed to enjoy.

4. Some Specific Forms of Hellenistic Religion

Such national well-being depended partly on observance of religious cults. There was a national religion alongside private cults which offered other things to their devotees. The success of the ruler depended on the favour of the gods. So there was a cult aimed at winning the favour of the gods to act directly for the benefit of the citizens or to confer blessing and success on the ruler. Green makes a distinction between this *religio* and the private religious activities of individuals which are covered by the term *superstitio*. These latter were concerned with the benefits that were not covered by the political 'salvation' conveyed by the state cult, and we now turn to them.

(a). *The Mystery Religions* Pre-eminent among these private cults were the Mystery Religions. There was a whole host of these and it is usual to regard them as a family with similarities in structure, content and social function. Whatever their origins and history, which are usually traced back to primitive fertility rituals, elements of which still persisted, it appears that primarily they offered hope of a better life beyond the grave. They conferred immortality on their devotees. On occasion the vocabulary of 'rebirth' is used, although its force is debated. There is good evidence that this language was widespread in the ancient world to refer to any kind of new beginning, and therefore we should not attach too precise a force to it when we encounter it in the context of the Mysteries. Nevertheless, if it was used, it identified the devotees as those who were destined for eternal life after the grave, and thus the Mysteries do provide a significant parallel to the Christian faith. Further, there was a 'churchly' element in that there was a group of

devotees and a cult which included ceremonies of initiation and continuing membership. The cults fulfilled a social function also in that they gathered people together in a religious community which was sharply defined from society by the rite of initiation and the esoteric nature of the proceedings. It is generally said—and I know of no strong evidence to the contrary—that there was little emphasis on morality, although ritual cleanliness was certainly a requirement on the part of initiates.

The points of comparison with Christian salvation stand out fairly obviously. There does not seem to be anything corresponding to the Christian experience of present salvation. There is no corresponding spiritual change in people.

(b). *Magic, Astrology and Divination* We now come to three areas which might appear to be termed 'religious' only by courtesy. But a glance at the shelves devoted to 'religion' in any contemporary bookshop will show that our world has a broad sense of the term which will accommodate anything in the ancient world and more. The first area is that of magic. The ancient Mediterranean world has bequeathed to the archaeologist in particular a vast collection of magical materials, lucky charms, spells and invocations, descriptions of ritual practices which were used in order to get specific things like healing from diseases and the expulsion of demons. Frustrated lovers used magic to get a response from the objects of their passion, and barren couples sought to gain conception. Spells were cast on enemies to bring disaster and even death upon them. The whole thing can be regarded as religious in that it was an attempt to influence spiritual powers, and in that it called upon various gods and divine powers by name. Jewish and Christian divine names are found alongside a pantheon of non-Christian gods and heavenly and chthonic beings.

The second area, closely connected with the previous one, is that of astrology. The heavenly bodies were conceived as being either divine beings or closely linked to divine beings, and they were regarded as

having control over different aspects of human life and different people. Heavenly movements of the stars and planets were regarded as signs and portents of things happening on earth. Here we should mention the belief in Fate or Fortune (*Tychē* / (*Fors*) *Fortuna*). This word is conspicuously absent from the NT and is found only 3 times in the LXX (Is 65:11, of people who worship Fortune and Destiny; Gn 30:11, of happiness or good fortune; 2 Macc 7:37 of one's personal life); yet it is accorded 1.5 columns in the standard Greek Lexicon, which is quite lengthy by the standards of that work. The belief in chance and uncertainty became hardened for many into an impersonal power or a divine being.

Astrology was the science of determining what was to happen by observing the celestial signs. I am writing these words on an afternoon in May on a day when I know that there will be a partial eclipse of the sun at 1830 BST, and I do not regard it as supernaturally influencing my life. One can imagine the wonder of ancient people at such a rare event and the tendency to assign significance to it. I do not know whether astrology extended to trying to influence the heavenly bodies and their rulers. It is certainly the case that people felt themselves to be under their control.

Along with astrology we should link a third very characteristic element in ancient superstition, divination, which was the art of foretelling the future and determining whether the gods would prosper or impede a person's action by all kinds of portents, the ancient equivalent of reading fortunes from tea leaves; sacrificing an animal and examining its entrails, especially its liver, for unusual signs, was a well-attested Roman practice.

We may seem to have rather moved away from salvation at this point, but in effect we are looking at the kind of things which in the ancient world, as in the modern, functioned as a kind of substitute and had a strong following.

(c). *Gnosticism and the Hermetica* In his survey of the ancient world Green

includes a brief section on Gnosticism. I have been uncertain whether or not I should follow his example, since Gnosticism properly so-called is a group of religious systems clearly attested only from the second century AD and we do not know how wide a following they had. I suspect that it was considerably less than that of the Mysteries. Nevertheless, the attitudes that flowered as Gnosticism in the second century are in fact older, and therefore the phenomenon is worthy of mention here.

Gnostics in general sought to attain final union with the divine through knowledge of a cosmological myth. They regarded salvation as release from this material world and the powers which held it in thrall, so that the soul could make its way upward to God. The Gnostics were those who had this knowledge and thus had the certainty of ultimate salvation. They had come to know their true identity and thus to escape from the darkness of ignorance. They regarded the body as evil and therefore salvation included escape from it. Their beliefs could include a Redeemer who descended to the earth from above and then returned.

What is not clear is how far this led to present spiritual experience of any kind. A major problem is separating off the elements in Gnosticism which were derived from Christianity or Judaism. Elements that resemble the characteristics of the Christian experience of salvation as we have delineated it above may well spring from the Christian base of so many of the Gnostic systems in the second century. So, for example, when we find teaching about freedom from wickedness in the *Secret Book of John*,⁴ this may well be Christian. There is a very Christian colour to the *Gospel of Truth*, which speaks about knowing the Father and commends love. But when we set aside the Christian elements, what we are left with time and again is simply an account of a myth, and it would seem that the religious activity of the Gnostics lay in the composition of these myths and presumably in recitation and meditation based on them.

So far as I can tell, Gnostic salvation is to be understood in terms of redemption and this does not take place until the death of the individual.⁵ What precedes redemption is probably better understood as a religion, i.e. a set of human beliefs and practices, rather than as salvation, in the sense of the reception and experience of a divine transformation and entry into a relationship with God. Gnostic behaviour is all too scantily attested; we hear a little of various cultic rites and the use of psalms and prayers. But again we do not know whether we are hearing Christian material or purely Gnostic. Thus Rudolph quotes the *Odes of Solomon* as examples of Gnostic hymns, and they speak of fellowship with God in a striking way.⁶ But this is surely Christian material. It is thus extremely difficult to isolate any strictly Gnostic material to compare with the Christian.

W. Foerster discusses the use of the salvation word-group in Gnosticism. He notes that the term 'Saviour' does not appear apart from Christian influence, in documents where Christ is the Saviour. He comments '... the personal element in *soter* is less prominent in Gnosticism; the Redeemer is the bearer of a redeeming summons. When the activity of the Redeemer goes beyond the bringing of the call we are usually in the vicinity of a magically understood sacrament, as may be seen from Act. Thom. At this point Gnosticism becomes part and parcel of the mystery religions'.⁷ Likewise the verb *sōzō* is not common. Terms indicative of release and deliverance are used with reference to the setting free of the soul from the hostile powers.

So far as we can tell, then, there appears to be a world of difference between the Gnostic understanding of salvation and the Christian. Gnostic salvation is final deliverance for those who have knowledge. To the extent that they have this knowledge they are destined for salvation, and they participate in a religion, but there is little evidence of the decisive change brought about by being saved in the Christian religion except where Gnostic and Christian motifs have been welded together.

A special problem is posed by the *Corpus Hermeticum* which falls within the general category of Gnosticism.⁸ Here there is much more explicit teaching about a present knowledge of God and an experience of rebirth through which a person can be already 'divine' (CH 1:26; 10:9) and immortal (CH 4:5; 10:4). 'Nobody can be saved before rebirth' (CH 13:1). The knowledge of God alone is salvation (CH 10:15). This knowledge appears to be largely concerned with learning a cosmological myth, as in Gnosticism (CH 1), but it seems to go beyond this in the way in which knowledge about a person and knowledge of a person may tend to merge with each other. Initiates enter into life and light (CH 1:32). And the result of the rebirth is an ethical transformation with the departure of the twelve afflictions or evil passions and their replacement by ten new qualities (knowledge; joy; continence; steadfastness; justice; fellowship; truth; goodness; life; light) which bear a remarkable resemblance to the fruit of the Spirit in Gal 5 (CH 13:8–10). There is a sense in which God is in certain people in the form of mind, so that they are in effect gods (CH 12:1f.) 'Rebirth in fact is the identification of a man with God through the indwelling of the *logos*'.⁹ Without going into detail, it seems clear that here we have something much closer to the biblical idea of present rebirth and salvation than we have found elsewhere in the ancient world. The question of the relationship between this teaching and that of the NT naturally arises: is there dependence in either direction? We shall, of course, note that the documentation is later than the New Testament (second–fifth centuries), and that, if critical biblical scholars are extraordinarily hesitant to ascribe ideas found in the late first century to early Christians and Jesus himself, we should perhaps be equally cautious about reading back Hermetic ideas into the period before AD 100. Scholarly opinion on the matter is divided, but the hypothesis of a common religious milieu in which Christianity, especially Johannine Christianity, and

the Hermetic religion developed is perhaps the most widely held opinion.¹⁰

III. Conclusions

In summary, what I have done is to place the Christian 'package' alongside its competitors in the ancient world. I hope that the impact of my discussion of Christianity has been to show that the package is a coherent and integrated one and that its principal characteristic is that salvation is a present, transforming experience of the love and power of God which anticipates future life with him. I am a firm believer in the unity of the New Testament, in the sense that the different authors witness to the same basic understanding of salvation, and I would hold that this common basis is far from being a narrow list of common beliefs and experiences. The New Testament writers testify to a remarkably rich and broad understanding of salvation.

Alongside this understanding of salvation we have seen the broad character of salvation in Judaism and in the broader Hellenistic world. For me the interesting fact is that, with the exceptions of Judaism and the Hermetica, we have found nothing that is really comparable with Christian salvation. Non-Christian conceptions of salvation are remarkably narrow and superficial compared with Christianity. The thing that struck me most in making this survey of the Hellenistic world was the almost complete absence of so much that characterises the Christian pilgrimage in this world; the things that Christians experience, or claim to experience, for the most part are simply not there. That is why I have used the word 'experience' quite a lot, because I have been trying to show that not just the theory or theology is different, but also the actual 'life' of the saved person. The difference is not simply that Christianity offers a different route to the same desirable end, namely by putting forward Christ as the way to salvation; rather the destination is different, and the journey to the destination is itself very different in

character. The evidence has accumulated that a vital part of the distinctiveness of Christianity lies in its 'realised eschatology', its present anticipation of the joys of heaven.

We have also seen incidentally that Christianity existed in a pluralist world with a wide range of possible religious attitudes. There were many groups which claimed exclusivity. At the same time, there was a good deal of syncretism, and there was also the kind of pluralism which can allow an individual to belong to several religions at once and not simply maintain that any one religion may be as valid as any other, so that it does not matter too much which one you choose. Christianity clearly falls into the exclusive, non-syncretistic category. Second, Christianity stands apart from the syncretism of the ancient world generally. Despite suggestions often made that it succeeded precisely because it was syncretistic, I can see no evidence of this for the New Testament period. There is no indication that Christians somehow amalgamated their beliefs with those of other religions, even though there was inevitably influence in the use of language and the development of concepts. There is certainly no evidence of New Testament Christianity allowing believers the option of continuing to follow other religions simultaneously. Moreover, as I argued at a FEET conference several years ago, I see no evidence that early Christians entered into the sort of dialogue with other people in which they hoped to learn more and even alter their own beliefs: New Testament evangelism was the proclamation of a given message.¹¹ Or rather, it was the proclamation of a historical person, Jesus Christ, as Saviour, and that historical basis determined the message through and through.

In short, the most significant feature that has come to light for me in preparing this paper is undoubtedly the uniqueness of Christianity among first-century religions in its understanding of salvation and its experience of it. This is not at all surprising, given the figure of Jesus Christ and Christian experience of him as

Saviour. But it would require another paper to do justice to 'The Christian Saviour compared with other saviour-figures'.

- 1 E. M. B. Green, *The Meaning of Salvation*, London, 1965. Other bibliography for the topic includes: F. Bovon, 'Le salut dans les écrits de Luc', *RThPh* 23, 1973, 296–307; A. George, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, Paris, 1978, 307–320; D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings*, Cambridge, 1967; W. C. van Unnik, *Sparsa Collecta*, Leiden, 1973, I, 16–34; D. F. Wells, *The Search for Salvation*, Leicester, 1978; W. Foerster and G. Fohrer, *TDNT* VII, 965–1024; W. L. Liefeld, *ISBE* IV, 287–295; A. B. Luter, Jr., *DPL*, 967–869; L. Morris, *DPL*, 858–862; W. Radl, *EWNT* III, 766–770; J. Schneider and C. Brown, *NIDNTT* III, 205–221. For my own previous surveys of the topic see I. H. Marshall, *DJG*, 719–724; *NDT*, 610f.
- 2 K. P. Donfried and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters*,

Cambridge, 1993, 138–144; F. Neugebauer, *In Christus: eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*, Göttingen, 1961.

- 3 See especially M. Elliott, 'The Survivors of Israel', Diss. Aberdeen, 1993.
- 4 R. M. Grant, *Gnosticism: an Anthology*, London, 1961, 83.
- 5 K. Rudolph, *Gnosis*, Edinburgh, 1983, 113–71.
- 6 K. Rudolph, op. cit., 221, citing Od Sol 21.
- 7 *TDNT* VII, 1020.
- 8 See the texts in R. M. Grant, op. cit., 209–233.
- 9 C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, 1953, 48; cf. 10–53.
- 10 J. A. Trumbower, *Anchor Bible Dictionary* III, 156f.; cf. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, Freiburg, 1965, I, 118–120.
- 11 'Dialogue with Non-Christians in the New Testament', *Evangelical Review of Theology* 16:1, January 1992, 28–47.

THE BOOK OF ACTS IN ITS FIRST CENTURY SETTING

Bruce W. Winter (Series Editor)

Volume 4 forthcoming in July:

The Book of Acts in Its Palestinian Setting

Richard Bauckham (Editor)

Examining the Palestinian social and political settings which serve as backgrounds to the Book of Acts, topics covered include Paul's pre-Christian career, the early church's relationship with the Essenes in Jerusalem, and the speeches of Peter and Stephen.

ISBN: 0-85364-566-3 / £29.99

Volumes available:

The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting

Andrew D. Clarke and Bruce W. Winter (Editors)

ISBN: 0-85364-563-9 / £24.99

The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting

David W.J. Gill and Conrad Gempf (Editors)

ISBN: 0-85364-564-7 / £29.99

The Book of Acts and Paul in Roman Custody

Brian Rapske

ISBN: 0-85364-565-5 / £29.99

Future volumes:

The Book of Acts in Its Diaspora Setting

Irina Levinskaya

The Book of Acts in Its Theological Setting

I. Howard Marshall and David Peterson (Editors)



THE PATERNOSTER PRESS



**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**

- **God, Reality and Religions: The Understanding of God and Reality in Other Religions and Some Assessments of their Truth Claims**
- *Dieu, la réalité et les religions, la notion de Dieu et de la réalité dans d'autres religions et l'examen de leurs prétentions à proclamer la vérité*
- *Gott, die Wirklichkeit und die Religionen: Das Verständnis von Gott und der Wirklichkeit in anderen Religionen und einige Beurteilungen ihrer Wahrheitsansprüche*

N. O. Breivik, Bergen

RÉSUMÉ

Une théologie des diverses religions demande une solide érudition, mais aussi une vue pénétrante de la manière dont ces religions s'affirment comme des expressions de la vérité. A cet égard, un examen des convictions religieuses concernant la nature de Dieu et la réalité est d'une importance fondamentale. En effet ces convictions déterminent la vie présente et future, la libération et le salut.

Cette étude expose quelques caractéristiques dominantes de la compréhension de Dieu et de la réalité, telles que nous les trouvons dans les religions primitives des Indiens d'Amérique, dans l'Hindouisme et dans les mouvements du "Nouvel Age". Ces traditions offrent des exemples d'orientations religieuses diverses:

sécurité vitale dans un univers régi par Dieu ou transcendance de l'existence dans l'espace et le temps.

Puisque ces convictions sont censées représenter la vérité et demandent une adhésion de foi, leur évaluation est un point critique. Les critères pour évaluer la vérité à ce niveau ne peuvent être déterminés que par la foi. Des éléments fondamentaux dans l'approche biblique des religions humaines sont brièvement présentées par l'auteur. Une saine élaboration de ces éléments est un devoir urgent pour la théologie évangélique. Malgré le rôle positif que les convictions religieuses peuvent jouer comme bases pour la vie sociale et morale, elles ne peuvent jamais satisfaire les besoins ultimes et profonds de l'être humain. En d'autres termes, il n'y a pas d'Évangile dans les autres religions.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine evangelikale Theologie der Religionen erfordert fundierte

theologische Kenntnisse, aber auch Einsicht in die Wahrheitsansprüche anderer Religionen. In diesem

Zusammenhang ist der Einblick in die Überzeugungen religiöser Menschen bezüglich des Wesens Gottes und der Wirklichkeit grundlegend, weil diese Überzeugungen die Basis für das gegenwärtige und zukünftige Leben, für Befreiung und Erlösung bilden.

Diese Arbeit weist auf einige der hervorstechenden Glaubensüberzeugungen bezüglich Gott und der Wirklichkeit in den Religionen amerikanischer Ureinwohner (Ur-Religionen), im Hinduismus und den New-Age-Bewegungen hin. Diese Traditionen illustrieren verschiedene religiöse Orientierungen: die Sicherheit des Lebens in einem von Gott geordneten Universum oder die Transzendenz der gegenwärtigen Existenz in Raum und Zeit.

Da diese Überzeugungen den Anspruch auf Wahrheit erheben und Glauben fordern, stellt sich um so dringlicher die Frage nach letztgültigen Beurteilungen. Kriterien zur Beurteilung solcher Wahrheit können nur im Glauben angenommen werden. Es werden kurz die grundlegenden Elemente der biblischen Sicht menschlicher Religionen dargelegt, deren fundierte Ausarbeitung eine dringende Aufgabe evangelikaler Theologie ist. Ungeachtet der positiven Funktionen, die religiöse Überzeugungen als Grundlage für das gesellschaftliche und ethische Leben haben, können sie nie die letzten und tiefsten Bedürfnisse des Menschen befriedigen. Mit anderen Worten: es gibt in den anderen Religionen kein Evangelium.

A conspicuous feature of Western religious life in our days is pluralism. This pluralism not only implies conflicting and competing answers to ultimate existential questions, but also a growing feeling that such answers must be many, that truth in essence is pluriform. This attitude of pluralism has gone deep into the present theological study of religions, questioning, and in some cases openly discarding, the very bases of Christian truth. The emergence of a pluralistic theology of religions leaves no doubt that concentration on the essentials of Christian faith has to be an inherent part of a theological study of religions.¹

An evangelical theology of religions takes its stand on the Biblical revelation, embraced by faith. But before we can understand the answers of God's revelation on the subject of other religions, we must listen to their answers to humanity's deepest problems of life. Our paper will be an elementary, a very elementary indeed, contribution towards such knowledge, concentrating on the understanding of God and reality.

By the understanding of God and

reality we mean humanity's deepest convictions as to the nature of Divinity and of reality. We shall focus on what religious man believes to be the truth about himself and his life, about the cosmos and the ultimate source of existence. These truths are formulated in myths and beliefs. They are the innermost basis of ritual life, of life and society as such. We are dealing with existential answers, convictions by which people live and die, that is, they demand faith. Then the question of assessing their truth-claims becomes urgent, and it becomes more than just a theoretical question.

As regards method, we must avoid generalizing in a classical but obsolete phenomenological way, sweeping across a multiple of religious traditions. We must rather make contact with concrete religious life, and focus on particular contemporary religions. Furthermore, the inexhaustibility of our theme makes it necessary to focus on a few main points.

Our selection of religious traditions is to a large extent determined by the rise of neo-religious movements in the West. By turning to Native American Religions and to Hinduism, we are focussing on at least

two of the sources to which modern humanity turns for spiritual renewal. The New Age Movement, to which we turn last, is a genuine result of this renewal. By this selection, fundamentally different religious orientations are illustrated as well.

1. Primal Religious Visions: Native North America.

Primal religions are not, despite centuries of Christianization and Westernization, phenomena of the past. In many areas they persist, directly or indirectly influenced by Christianity, and they form the basis of innumerable new cultural and religious movements.² Local churches are, largely on the basis of present ecumenical thinking, trying to integrate primal traditions and Christianity in an indigenous theology and an indigenous Christianity.³ Last, but not least, primal religions, especially of Native America, are important sources in neoreligious movements.⁴ These trends can all be observed among the Lakota of S.D., which we take as our point of departure in this section.⁵

One of the most salient features of Lakota, and of Indian spirituality in general, is the unitary vision of reality, of humanity, nature and the spiritual world. Reality comprises visible and invisible dimensions: humanity and nature on the one hand and the spirits and God on the other. Humanity is never the Lord of nature or his environment in nature, but he must live in deep dependence on and respect for nature. Consequently, there existed, and exists today, a deep feeling of inner harmony between humanity and nature.⁶

Nature, however, was always greater than humanity, an incomprehensible mystery, confronting humanity with spiritual dimensions and powers. It is this mystery, this incomprehensibility of the universe, which is reflected in the concept of '*wakan*'. This is a central but most difficult concept in Sioux religious life. On the one hand there are '*wakan*' powers, that is spirits and invisible entities and dimen-

sions in humanity's life and environment. On the other hand '*wakan*' is an expression of the human experience of the universe in its inscrutable and incomprehensible, even threatening, dynamic and spiritual dimensions. Consequently, it has been understood as an equivalent to our categories 'The Sacred' or 'The Supernatural'.⁷

In his care for food and health the Lakota, as for example in his pre-reservation life in the Minnesota forests, had to comply with the *wakan* powers, the spiritual dimensions and the spirits of nature. Foremost among them were the four great powers, related to the primary directions. In visions humanity entered, and even today enters, into personal relationship with *wakan* spirits, a prerequisite for becoming a good hunter or warrior. Healing is dependent upon the spirits and their presence, as seen in the modern day *Yuwipi* ritual.⁸ In Lakota rituals, not least the Sweat Lodge and the Sun Dance, the Great Spirit *WakanTanka* is approached through the Pipe, the central ritual element, and representation of the total universe. On the one hand *WakanTanka* is prayed to as the personal God, chiefly under the name *Tunkasila* (Grandfather)—creator and sustainer of the world. On the other hand *WakanTanka* is viewed as the totality of the *wakan* forces, even as the totality of the universe itself—the mysterious and incomprehensible. The introduction of Christianity has strengthened the personal dimensions of *WakanTanka*, which are prominent in today's religious life.⁹

On 'vision' quests people achieve intimate personal experiences of the spiritual world. But belief in spirits and in God never severs them from human life and society. Religious life aims, as seen in the rites of healing and the Sun Dance, originally a rite of cosmic renewal, at securing nature and human existence in nature. The goal is never a postmortal paradise, but good life within the recurrent rhythms of nature and society. The Sioux case does, however, indicate features of Native American understanding of God

and reality as such, features discernible in primal religions in general.

1. Nature and human life are realities of visible and invisible dimensions. That means: Reality is essentially a unity. Spirits and dynamic forces of life are not unreal, as in agnostic Western interpretations, but are real in the truest sense of the word.

The spiritual and dynamic dimensions are in fact the primary constituents of life and reality.

2. Belief in an ultimate source or reference of existence is prevalent in most societies—God, the all-encompassing source and sustainer of life. As such he is a *deus incertus*, that is ultimately unapproachable, with divinities, spirits, cosmic forces and ancestors as the more immediate reference-points of existence. He is hardly an absolute or transcendent God, existing rather within the closed circle of human and cosmic life, at times even difficult to distinguish from that circle. God in today's African religions, so highly praised by theologians Idowu and Mbiti, is really a God influenced by Christianity. The primary force in religious life in the majority of traditional societies, occupying the place of God, is rather the ancestors, as representations of Life itself.¹⁰

3. The fundamental orientation is towards life and security within the rhythms of nature and society, in harmony with visible and invisible dimensions of existence and not a transcendent divine or paradisaal existence. We mean harmony primarily as regards their understanding, and not as regards concrete experience and emotions. The relationship with nature seems more prominent in Native America, at least in traditional times, whereas the social reality, comprising living and dead, seems more prominent in Africa. In any case, 'the sanctification of life' remains the primary religious orientation in primal societies.¹¹

2. The World Religions: Hinduism

Hinduism is a general term for extremely diversified complexes of heterogeneous ideas and practices on the Indian subcontinent. This diversity on the social, philosophical and religious level is the outcome of immemorial revaluations of archaic structures and of internal innovations throughout the centuries. Running through the diversity, however, at least two recurrent ideas or ideological complexes can be observed: 1) The polarity between the phenomenal world of nature and of man's consciousness on the one hand and the deeper eternal reality on the other. 2) The *karma-samsara-moksha* complex of human destiny and salvation. Despite the atheistic nature of dominant philosophical systems, religious life is inherently concerned with the relationship of man and Divinity.

The most influential Hindu interpretations of God and reality are probably found in the *Vedanta* traditions. The neo-hinduism of Vivekananda and Radhakrishnan was well founded in Vedanta, which also became a bridge to India-inspired new religious movements in the West. Modern Indian theologians regard Vedantic spirituality very highly.¹²

In non-dualist *Vedanta* there exists only one reality—the eternal and immutable *brahman*, the impersonal absolute which is identical with the eternal human Self—*atman*. The phenomenal world of nature and history and of man's consciousness is from the absolute point of view an illusion; that is, it is relative and conditioned. Ignorant of the truth, man takes this world to be the real one, and acts accordingly. Man's present life is conditioned by former *karma*, as present *karma* conditions coming existences. Ignorance and karmic actions bind man to *samsara*, to conditioned existences in space and time, and cause the world to appear in accordance with karmic residues. The ultimate aim of life is liberation from *samsara*. Meanwhile one has to live within the orders of human and social life—the *dharma*, and to bear the fruits of this life, which may bring one closer to

final liberation from the eternal cycles of death and rebirths.

What about God? God is ultimately identical with *brahman*: God is the impersonal absolute which causes ignorance to produce reality in space and time. The personal gods of devotion are all within the *maya*, the world of ignorance.¹³ To illustrate this from the interpretation of Radhakrishnan: *brahman* is Being itself. This absolute is our very Self. The personal divine being—*Ishvara*—is identical with the absolute as seen from the human mind. The world does exist, but it is not ultimate reality. It is an expression of the ultimate. To Radhakrishnan Advaita *Vedanta* represented the universal religion, the real answer to modern humanity.¹⁴

Popular Hinduism, practiced within the ordinary social structures, concentrated on devotion to personal deities. The leading streams of Hindu religious life up to modern times bear the names of these deities: Visnu and Siva. In Visnuism humanity is absorbed in personal devotion to Visnu, Creator and Lord of the universe. Alternatively the focus of devotion is one of his avatars, of which Krishna is the most important, being equated with Deity itself. This devotion—*bhakti*—is the way of liberation. The way of devotion is a central message in the famous Bhagavadgita, to which we now turn.

Humanity, history and nature, that is reality in our terminology, is a grand cyclic process of creation and destruction. By his actions humanity perpetuates his existence within this process, indeed perpetuates the world itself. Within this process, his Spirit or Self is held in bondage. At the same time, God, Krishna, is the one who binds the manifold reality together, since the whole is his body: 'Then did the son of Pandu see the whole universe in One converged, there in the body of the God of gods, yet divided out in multiplicity'.¹⁵ God is both immanent and transcendent. He is *brahman*, and *brahman* is identical with the personal God Krishna. But Krishna is a God of grace, ready to save those who are devoted to him. The aim of human life is to realize

that I am one with divine reality. This will give human life a positive value, but the hope of humanity lies elsewhere, outside human life, in the transcendent.¹⁶

The Bhagavadgita had an enormous influence in the development of *bhakti* devotion and *bhakti* religious thinking or theology. In this tradition we find the influential Ramanuja and Caitanya. The latter became famous for his ecstatic devotion to Krishna, the highest deity.¹⁷ But Krishna was not only the personal Lord, he was at the same time the inner essence of reality, the world process being the eternal play of God. The power that brings forth the external world also creates internal love and devotion. The way of devotion is the way of liberation, culminating in the absorption of the Self in God. Caitanya consequently took the name of Krishna Caitanya: 'He whose mind is Krishna'.¹⁸

The tradition from Caitanya and his successors has had great importance in the cultural and religious history of India, especially in Bengal. During the last century the movement has been renewed, its message reaching even the Western world. The modern ISCON movement, that is the International Society for Krishna Consciousness, is a direct continuation of this strand of Hindu spirituality in Western countries.¹⁹

To summarize our section on Hinduism: To leading Hindu traditions God is personal, but this God seems ultimately to be a manifestation of the impersonal and eternal Reality, identical with the human Self. The world of nature and history is likewise a projection of, a play by, this ultimate reality. Liberation is primarily liberation from the cycles of birth, death and regeneration, a cycle which of course contains temporary joys, but which essentially is a cycle of hopelessness.

3. Modern Western Spirituality: New Age or the New Paradigm

The central core of the spiritual and alternative movements generally called 'New Age' is the creation of holistic views

of humanity and the universe, synthesizing elements from Western occultism, Eastern mysticism and primal shamanism, reinterpreted to meet humanity's modern existential crisis. Individuals and loosely knit groups all over the world, networks drawing from these sources, are propagating the total renewal and spiritual regeneration of humanity. More important perhaps than New Age in its apocalyptic vision is the general understanding of humanity, reality and Divinity—a new paradigm propagated without using the name New Age, but with appeal in all walks of life.

These movements are concerned with the very existence and survival of mankind, thereby striking the deepest sensitivities of life in our time. But survival in the nuclear age has to do with the very understanding of reality and of ourselves, as explicitly stated by F. Capra among others; the crises of Western civilization are manifold: in international politics, in economics, in health care, etc. But the deepest crisis concerns the understanding of humanity and reality. Here, however, at the most crucial of all crises, there are solutions to be found, and consequently, hope for mankind at the turn of the millennium.²⁰

The foundation myth of Findhorn, for more than two decades a midwife of New Age, points to the general understanding of God and reality pervading New Age ideology: Behind immediate physical nature there are spiritual entities—*devas*—manifestations of an ultimate impersonal cosmic energy. Through meditation hitherto unknown spiritual power and insight was released. The new consciousness promoted growth in humanity, in the terrain of Northern Scotland. Harmony of humanity, nature and spirit conditions universal evolution, physically and spiritually. Findhorn became a visible manifestation of the realities of the new Aquarian Age.

If we are to get a fuller understanding of New Age, we have to turn to their leading spokesmen. Among them is Sir George Trevelyan. For him, our ordinary world of experience is diverse and com-

plex. The diversity in nature and human life no one can deny. But behind 'all outwardly manifested form is a timeless realm of absolute consciousness. It is the great Oneness underlying all the diversity, all the myriad forms of nature. It may be called God, or it may be deemed beyond all naming—and therefore, as in the East, be called THAT. If one is of an agnostic turn of mind, one can refer to it as 'creative intelligence'. But from it derive all archetypal ideas which manifest in the phenomenal world. For that world issues ultimately from spirit, and its forms might be conceived as frozen spirit. The quality of being permeates everything, suffuses everything. Divinity is therefore inherent everywhere.'²¹

Another leading New Ager is David Spangler, formerly of Findhorn. Matter, Spangler tells us, is ultimately energy and Spirit. He speaks in fact of 'the inner Christ' in humanity and nature. In addition there is the Cosmic Christ, in a higher sphere above humanity and nature. This Cosmic Christ has partially revealed himself in the religions. Two thousand years ago he became incarnate in Jesus, and revealed the possibilities latent in humanity. Jesus Christ became the prototype, an expression of our own inner Christ-consciousness. Today similar incarnations are gradually taking place all over the planet, thereby fulfilling the prophecies of the return of Christ. We shall all become Christs, just like Jesus in his time. As the Christ-consciousness of Jesus initiated world-wide spiritual growth, the present incarnations will bring mankind to fulfilment: planetary regeneration and spiritualization.²²

Important New Age tenets are the following, forming the basis of a New Paradigm:

1. Our concept of the universe as it has evolved in the wake of Descartes, Newton and Kant is wrong through and through. Though the foundation of modern civilization, it has brought us to the edge of extinction. A total new paradigm, coming to terms with the real essence of reality, is absolutely necessary: Spirit is no projec-

tion of matter, it is rather the other way round.

2. Ultimately reality is Spirit, Intelligence or Creative Energy or (if it is felt convenient) Divinity, organizing outer disparity into an inner system and unity. It was this ultimate reality which was revealed or became incarnate in Jesus, whereby Christ or Christ-consciousness is but another name for this reality.

3. All is One—everything that exists is ultimately of the same nature and reality. In all its variations, New Age views of reality are monistic. There are no fundamental divisions, neither between God and humanity nor between humanity and spirit, neither between masculine and feminine nor between good and evil. The universe is one, and it is a oneness in individual and cosmic evolution, an emergent evolution towards higher integration and spirituality.

4. Turning to the question of God, we are merely facing the New Age understanding of reality from another perspective: What humanity in Christianity and other religions has experienced as God is in fact the inner essence of reality. God is but another name for Spirit, Cosmic Energy, Intelligence. Humanity is separated from God only in his consciousness. To put it in the christianized terminology: humanity has to realize his inner Christ-consciousness of which Jesus was the universal prototype.

If humanity is to survive its present threatened extinction, there is but one way possible: to realize the inner nature of itself and of reality. It is possible to distinguish between two general means of realization: 1) Techniques for altering consciousness, for the personal realization and release of the inner essence through meditation, channelling, etc. These are the ways of direct personal insight and transformation towards harmony, integration and creativity. At present shamanic drumming is an increasingly popular technique. Very often it is part of a total neoshamanic synthesis, reinter-

preting primal visions of the unity of humanity, nature, spirits and Divinity.²³

2) General intentions and efforts to live and act in accordance with the new vision of reality in all areas of life, for example nutrition, food production and health. In this way New Age ideology is continually being infused into alternative medicine, agriculture, paedagogics, etc. More important than spiritual peak experiences are the new styles of life, based upon new visions of it.

New Age is at the same time a view of life, a style of life and a therapy of life. Its formative impulses are legion. From the previous pages the continuities with Hinduism and primal traditions are evident. Reality is an organic and evolving unity of universe and humanity, founded in an absolute and ultimate essence: Spirit, Energy or Intelligence, not renouncing the world ultimately as in Hinduism, but affirming it as in primal traditions. The ecological features are among the most prominent in New Age. By declaring God to be a name for Spirit, and experiencing it as absolute reality, Divinity is absorbed in the total anthropo-cosmic unity. There is no room for personal community between God and humanity: New Age is the dissolution not only of Divinity but also of personal individuality. New Age is not only a denial of God, but strangely as it may sound, equally a denial of reality and humanity.

Having considered some elements in the religious life of humanity, we repeat once more: we have to do with convictions by which people live and die, existential answers demanding faith. Finally the question of assessing these truth-claims becomes urgent.

4. Assessing religious truth-claims: Some Biblical presuppositions.

Assessing religious truth-claims, we proceed from the descriptive and hermeneutical level of religious studies to the normative-evaluating level, demanding normative criteria of truth. Such criteria, whether derived from philosophy or reli-

gious life, can only be embraced in faith, that is in convictional, ultimately non-rational certitude. Evangelical theology is bound to explicate the full Biblical perspective on God and humanity, on what according to Biblical revelation constitutes religious life. That is: 1. The full Biblical truth of humanity's creation in the image of God (Gen 1,27). This truth can never be isolated from: 2. The full Biblical truth of humanity's fall and corruption, which implies: a) Humanity has no true knowledge of God, because who and how God is has become obscure and ambiguous (Rom 1.18ff., Eph 2.13). b) His life and quest for God is influenced or even determined by the world of spirits, nature and history, areas not only of divine but also of demonic influences (Rom 1.23ff., 1. Cor 10.19f.) c) The triune God acts as humanity's sustainer and saviour, calling him to conversion, the answer to this call being decisive for the course of religious life (Acts 14.15ff., 17.25ff.).

These are, very briefly stated, basic Biblical truths about religious humanity, together forming the ultimate foundation as to how religious and social life unfolds within the nexus of human consciousness and experience in nature and history. In conclusion, we shall relate these truths to the world of religions presented earlier.

1. The understanding of God in the religions and in the Christian revelation are essentially different, even if analogous attributes and categories are used in the description of God and humanity's relationship with God. (Even an unbiased descriptive study of religions makes this evident). One test-case: The inner relationship between God and reality (visible and invisible, human and nonhuman) in primal religions vs. Hinduism. The understanding of God in the religions is ambiguous, ranging from the personal to the impersonal, from mono- to poly- and pantheism, arising from humanity's inner dimension of transcendence and feeling for the divine, and formed by the total context of his spiritual experiences. Two other test cases are: The pluriform gods of

Hinduism and the ancestors in primal religions, as representations of Life, elevated almost to divine reality.

2. The Biblical revelation gives ultimate reasons for the immanent dimensions of religious life, including humanity as its locus and agent. We have earlier emphasized that religious convictions are the basis of humanity's social and moral life. This function as such is in accordance with God's creation of humanity, even if the contents of religious convictions are not in accordance with the will of God. With its orientation towards Life, primal religions are really coping with the Divine within the orbit of human life. With all its emphasis on transcending the nexus of reincarnations, Hinduism structures social and moral life. So far religious life satisfies fundamental human needs, but it is a satisfaction mixed with fear and uneasiness, which is especially evident in times of crisis. At the same time, however, religious convictions and rituals, and the spiritual entities to which humanity submits, keep him in bondage, leaving him within an order of existence which he is unable to transcend.

3. The problems of life and death, liberation and salvation are the innermost concerns of religious life. Despite all its efforts at creating meaning in life and release from evil and death, and despite the greatness of these efforts, there is within the range of humanity's spiritual possibilities no gospel. A final test-case: The concepts of grace in *Bhakti* Hinduism and Eastern *Amida* Buddhism (or *Jodoshinshu*). The contexts make it totally clear that these are not concepts of grace in Biblical terms, but the easiest possible ways of self-liberation. In primal societies salvation is essentially a question of securing existence within the limits of nature and society, by means of active ritual life.

Despite man's earnest and innermost spiritual longings, therefore, the deepest problem of life, our eternal destiny, remains unknown and unsolved. It is solved in the life, death and resurrection

of Jesus Christ, God's salvation to all people. Of this truth humanity is convinced by the Word and the Spirit of God, who regenerates to eternal life, regardless of whether we are nurtured in a Christian or a non-Christian tradition.

The final assessment of religious truth-claims can never be made in an attitude of spiritual superiority. There is no difference between us and people of other faiths: we are all to be saved by the grace of God. It is God himself, through his Word and his Spirit, who convinces us of the truth, even in the face of the fundamental questions posed by the plurality of religions and their truth-claims.

- 1 A typical representative of the pluralistic theology of religions is Paul Knitter; see his well-known book *No Other Name?*, London 1985. Cf. H. Blocher's essay in this volume.
- 2 The most spectacular, and the most studied, of these movements are the Cargo Cults of Melanesia. Cf. F. Steinbauer: *Melanesian Cargo Cults*, London 1979 (a general survey) and P. Gesch: *Initiative and Initiation*, St. Augustin 1985 (study of a modern movement).
- 3 Indigenization and contextualization of theology is of course a legitimate, and necessary, concern as such. Cf. T. Tienou: *The Theological Task of the Church in Africa*, Achimota 1990, 9ff. When, however, the indigenous culture is said to be 'a determinant to the ultimate answers this theology gives to the questions regarding the nature of Divinity and humanity', indigenous theology may become, and in fact has become, a channel of traditional spirituality. Quotation from: G. Setiloane: *African Theology: An Introduction*, Johannesburg 1986, 35.
- 4 This is especially evident in the so-called 'neoshamanism', cf. M. Harnere: *The Way of the Shaman: A Guide to Power and Healing*, New York 1980 and K. Meadows: *Shamanic Experience*, London 1991.
- 5 Cf. R. DeMallie & D. Parks: *Sioux Indian Religion: Tradition and Innovation*, Norman 1987.
- 6 Cf. the invaluable study by W. Müller: *Indianische Welterfahrung*, Stuttgart 1991.

- Å. Hultkrantz: *Native Religions of North America*, San Francisco 1987.
- 7 J. Walker: *Lakota Belief and Ritual*, Lincoln 1980, 65ff., R. DeMallie & D. Parks 1987, 29ff., Å. Hultkrantz: *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979, 13f.
- 8 W. K. Powers: *Yuwipi: Vision and Experience in Oglala Ritual*, Lincoln 1982
- 9 W. Müller: *Glauben und Denken der Sioux*, Berlin 1970, 247ff., W. K. Powers 1982, 19ff., R. DeMallie & D. Parks 1987, 28f.
- 10 We basically agree with J. Triebel in his recent study on the nature of God and the ancestors in African traditional religions; cf. his *Gottesglaube und Heroenkult in Afrika*, Erlangen 1993, particularly pp. 86ff. and 253ff.
- 11 E. Zuesse: *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*, Athens 1979. According to E. Mantovani the ultimate concern of Melanesian religions is 'biocosmic Life'. *An Introduction to Melanesian Religions*, Goroka 1984, pp. 23ff., 147ff. As for Native America, cf. the above references to W. Müller.
- 12 One of them is S. Samartha, former leader of the WWC Dialogue Programme; cf. his book *One Christ—Many Religions*, Maryknoll 1991, 107ff.
- 13 M. Hiriyanna: *Outlines of Indian Philosophy*, London 1970, 336ff.
- 14 R. N. Minor: 'Sarvepalli Radhakrsnan and Hinduism Refined', R. D. Baird, ed.: *Religion in Modern India*, Manohar 1991, 421ff.
- 15 *The Bhagavadgita* 11,13, quoted from the R. Zaehner edition, Oxford 1969.
- 16 *The Bhagavadgita* 9,33.
- 17 Cf. J. Gonda: *Die Religionen Indiens*, II, Stuttgart 1963, pp. 115ff. for the history of *bhakti* devotion and theology.
- 18 W. Eidlitz: *Krsna-Caitanya: Sein Leben und seine Lehre*, Stockholm 1968.
- 19 J. Stillson Judah: *Hare Krisna and the Counterculture*, New York 1974.
- 20 Cf. for instance F. Capra: *The Turning Point*, New York 1982, part I.
- 21 G. Trevelyan: *A Vision for the Aquarian Age*, London 1984, 7.
- 22 D. Spangler: *Reflections on the Christ*, Findhorn 1981, especially p. 14. Cf. also his book *Revelation: The Birth of a New Age*, Elgin 1976.
- 23 One such synthesis is that of Kenneth Meadows, mentioned in note 4 above.

NEW TITLES FROM PATERNOSTER PRESS

The Biblical Flood

A Case Study of the Church's Reesponse to Extrabiblical Evidence

Davis A. Young

'Historically comprehensive and geologically sound, this is a book that no evangelical theologian, interpreter, expositor, or teacher of the Book of Genesis can afford to ignore. A correct understanding of this issue is increasingly important for the evangelization of scientifically literate society.'

—John Suppe, Princeton University

ISBN: 0-85364-678-3 / £14.99

Women in the Church's Ministry

A Test-case for Biblical Hermeneutics

R.T. France

These 1995 Didsbury Lectures explore the important and interesting questions of biblical interpretation raised by the existence of differing positions on the ordination of women to the Anglican Priesthood, among Christians who all instinctively appeal to the authority of Scripture.

ISBN: 0-85364-675-9 / £6.99

Models for Scripture

John Goldingay

'By refusing to squeeze the whole of Scripture into a single category or "model", he develops a high doctrine of Scripture that respects the variety of its contents and functions.'

—Richard Bauckham, University of St Andrews

'This learned, important, and stimulating work will be invaluable to all concerned to formulate and foster the authority of Scripture in today's church.'

—Alister McGrath, University of Oxford

ISBN: 0-85364-638-4 / £15.99



THE PATERNOSTER PRESS

**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**



- **Salvation as Corporate Experience in the Church**
- ***Erlösung als korporative Erfahrung in der Kirche***
- ***Le Salut en tant qu'expérience collective dans l'Eglise***

Peter Cotterell, London

RÉSUMÉ

Dans ce dernier demi-siècle, la théologie protestante ne s'est pas assez préoccupée du salut en tant qu'expérience collective. Plusieurs facteurs font qu'il est difficile de voir que l'Eglise a une contribution à apporter face aux problèmes du monde, en particulier celui de la souffrance. De plus il y a des malentendus concernant la nature du salut, en rapport avec la composition de l'église et l'expérience personnelle.

Malgré l'importance qu'occupe 'le salut' dans le mouvement évangélique, il y a peu d'intérêt pour sa formulation théologique. On se contente de répéter des idées toutes faites. L'aliénation humaine est aussi collective.

Le salut est d'abord intérieur, dans l'expérience personnelle que nous en faisons maintenant, mais cette dimension ne pourra être vérifiée que dans l'au-delà; il est ensuite manifesté dans le comportement, ce qui implique une nouvelle intégration à la communauté; en troisième lieu il est ecclésial: L'Eglise est plus qu'une collection d'individus,

c'est une communauté unie dans l'adoration; il est enfin social.

Il règne souvent un certain flou au sujet de ce que nous devons considérer comme faisant partie du salut, en particulier pour ce qui concerne la guérison. L'Eglise doit déterminer dans quelle mesure la guérison nous est accordée déjà maintenant et dans quelle mesure elle est encore à venir. C'est là un exemple de la tension entre les deux pôles: déjà et pas encore. C'est vrai dans notre vie personnelle et dans la vie sociale.

Enfin le salut de l'Eglise devrait être un bienfait pour la société en général. L'Eglise est "la communauté où l'on a le privilège de connaître le monde tel qu'il est" (Barth). Et de pouvoir lui apporter un message de salut. En annonçant le salut, l'Eglise ne doit pas insister sur les guérisons individuelles, comme si le salut délivrait les croyants de toute souffrance. Elle doit apporter une solution eschatologique à un monde qui souffre de ne pas trouver de sens à l'existence.

ZUSAMMENFASSUNG

Protestantische Theologie der letzten fünfzig Jahre hat die Erlösung als korporative Erfahrung zu wenig bedacht. Verschiedene Faktoren tragen zu der Schwierigkeit bei, die Kirche als relevant in Bezug auf die Probleme der Welt zu sehen, dies gilt insbesondere für das

Problem des Leidens. Darüberhinaus gibt es Mißverständnisse über das Wesen der Erlösung, sowohl in Bezug auf die Zusammensetzung der Kirche als auch in Bezug auf die individuelle Erfahrung.

Ungeachtet des hohen Stellenwerts von 'Erlösung' in evangelikalen Kreisen wird der Theologie derselben wenig Interesse

entgegengebracht, stattdessen wird oft an bereits fixierten Vorstellungen festgehalten. Menschliche Entfremdung geschieht auch korporativ.

Erlösung ist a) innerlich, als persönliche Erfahrung in der Gegenwart, obwohl dies nur eschatologisch verifiziert werden kann; b) verhaltensbezogen, sie impliziert eine neue Integration in die Gemeinschaft; c) gemeindebezogen: die Kirche ist mehr als eine Versammlung, sie ist Gemeinschaft in der Anbetung; d) gesellschaftlich.

Oft herrscht Unklarheit darüber, was als Bestandteil der Erlösung beansprucht werden kann, insbesondere wenn es um Heilung geht. Die Kirche muß erkennen, welches Maß an Heilung jetzt beansprucht werden kann und was

der Zukunft überlassen werden muß. Somit illustriert Heilung ein allgemeines Prinzip der Erlösung: zwar schon 'jetzt' — aber 'noch nicht' in vollkommener Weise. Das gilt sowohl im persönlichen als auch im gesellschaftlichen Bereich.

Schließlich sollte die Erlösung der Gemeinde der Gesellschaft als ganzes Nutzen bringen. Die Kirche ist 'die Gemeinschaft, in der es einem gegeben ist, die Welt zu kennen, so wie sie ist' (Barth), und den einen oder anderen soteriologischen Hinweis zu geben. Bei allen Hinweisen auf Erlösung darf die Kirche sich nicht auf individuelle Heilungen konzentrieren, als ob die Erlösung alles Leid der Gläubigen beseitigte. Stattdessen sollte ihre Antwort auf die Erfahrung der Sinnlosigkeit in der Welt eschatologisch sein.

The recognition that in the last half-century Protestant north-atlantic theologians have tended to think too much in terms of individual salvation, and too little about salvation as corporate experience is now a commonplace. As a consequence of a particular ecclesiology Roman Catholic and Orthodox theologians by contrast have been very much aware of the corporate aspect of salvation at least insofar as it relates to a particular view of Church.

However, this observation of itself identifies one of a series of questions that must be resolved. The fact is that the title of the paper is multiply ambiguous; the respective significances of the terms *church*, *salvation* and *corporate experience*, must be examined.

1. The Church

As Stephen Neill has concisely expressed it:

The Church is not an appendage to the Gospel;
it is itself part of the Gospel.¹

The term *church*, however, has both

denotative and cognitive resonances for the contemporary Christian which are arguably absent from the term *ekklesia* in the New Testament text and the presupposition pools of the first authors and readers of the New Testament. Although the scholar is well aware intellectually that the term *ekklesia* does not have as its referent a distinctive kind of building or, indeed, any building at all, the fact is that its English language counterpart 'church' does frequently denote a building and moreover for many people the term carries largely negative connotations.

There is a second potential problem in that the Greek term *ekklesia* is the regular target of theologians who without malice are nonetheless occasionally guilty of the etymological fallacy. Escaping the denotative error they define *ekklesia* in terms of a *called-out* people, and then, swiftly, a *congregation*, called out, separated from, the rest of society. In fact the *ekklesia* remains so whether in congregation or dispersed in its non-ecclesial society.

A third problem, allied to both of the preceding problems, lies in the emergence of the historic state-related churches.

With a pedigree which we might take back to Constantine, and with a variety of special relationships to their respective governments, they represent an aspect of the *church* which does not appear to be anywhere reflected in the New Testament's admittedly hesitant characterisation of the *ekklesia*.²

A fourth problem is the problem of popular perception: the *church* is popularly perceived as an irrelevance, precisely at a time when there is an increased awareness that the existential experience of life demands a soteriology. Society in the western world still accords the church some measure of relevance in the rites of passage, although the religious aspects of these rites is steadily being devalued in birth and marriage, if still retaining importance at death. Secular society also recognises the relevance of the church at times of suffering, especially at times of mass suffering, but then largely to decry the Christian religious gloss.

It is by no means clear that the range of human suffering today is any greater than it has been in other periods of human history. Plutarch's account of the human sacrifices of Carthage fills the human heart with despair of the same quality as that engendered by the current massacres in Serbia or Rwanda:

The Carthaginians were wont to slaughter their own children at the foot of altars. Those who had no children would buy some little ones from poor folk, and slaughter these as one does with lambs or birds. The mother would be present at the sacrifice, never shedding a tear nor uttering a groan. Nevertheless at the base of the statue, the whole arena was filled with flute players and drummers, so that the cries and screams of the victims should not be heard.³

But faced with the problem of human suffering and the inadequate explanations offered by most Christians, lay or ordained, our society no longer turns to the church for an explanation. Christianity is no longer perceived to be holistic, as very properly having meaningful

and even powerful comment to offer on the human experience. To quote Edward Norman's Reith Lectures of 1978:

The Christian religion has lost the power, and also the confidence, to define the areas of public debate, even in moral questions. Instead, it follows the definitions made by others. Almost no one now looks to the Church for social teaching, though in the Third World religion still has a social role. Even the fears of impending global chaos or annihilation do not elicit religious responses, as once the intimations of cataclysm would have done. The contemporary debate about world resources, over-population, or nuclear catastrophe, is according to the analyses of secular thinkers—although the Churches tag along, offering a religious gloss to precisely the same ideas. No one listens . . .⁴

One urgent task for the church is to construct a meaningful theodicy which can be both intelligible to and accepted by the people who do genuinely seek to rescue God from unrighteousness on the one hand and absurdity on the other, between the Scylla of willing the suffering and the Charybdis of being unwilling to prevent it. The simplistic characterisation of God as being omnipresent (Psalm 139), omniscient (yet cannot know what I know, the knowledge that my sin has separated me from him), and omnipotent must give way before the all-but universal wail of suffering that goes up from the earth, now not merely going up to heaven but transmitted throughout the earth and heard in almost every home, a wail that asks for an answer at the same time as it formulates its accusatory question: 'How can a God of love allow it?'

This formulation of the problem is of itself naïve: the problem is that of an omnipotent God who is intrinsically good allowing evil, evil for which there is no sufficient consequent good which might justify the substantive evil.⁵

The term *church* has a further problem attached to it in that there is no general agreement on who is on the inside and who, if anyone at all, on the outside. On

the one hand there are those who build a credal wall around the community, at least implying that all who affirm the creed are inside. On the other hand there are those who perceive Christianity as not a bounded set but as a relational set, a community determined by its relationship to Christ. The problem here is not merely one of the identity of the community, but of the nature of salvation. If the community is in any sense at all a saved community, or, put another way, if membership of the community is in some sense salvific, then the bounded community may well be expected to offer some greater measure of ethical homogeneity than the centred set. And this in turn appears to assume that a homogeneity of ethics is somehow of the essence of salvation. The problem for those who hold to the concept of a bounded community is that no boundary so far identified encloses a high, consistently observed and homogeneous ethical system.

And finally we have the problem of what might be seen as biblical hyperbole, the persistent use in scripture of the prophetic present. Sweeping generalisations are expressed which, taken literally, are clearly untrue: '... you were washed, you were sanctified (1 Corinthians 6:11), ... if any one is in Christ, he is a new creation; the old has passed away, behold, the new has come (2 Corinthians 5:17), We know that our old self was crucified with him so that the sinful body might be destroyed, and we might no longer be enslaved to sin (Romans 6:6), ... thanks be to God that you who were once slaves of sin have become obedient from the heart to the standard of teaching to which you were committed, and having been set free from sin, have become slaves of righteousness' (Romans 6:17). If such were true of all members of the Christian community, the identity of that community would be wonderfully clarified. But it is not so.

2. Salvation

It is certainly remarkable that although contemporary evangelical Christianity

places soteriology in the forefront of its praxis there is very little interest shown in the theology itself and certainly no agreement on how the crucifixion of Christ effects salvation. This is, perhaps, not surprising since the historic creeds of the Church offer no authoritative explanation beyond indicating that Christ came 'for us men and our salvation', and leaving the reader to make a connection between that and the affirmation of his crucifixion.⁶

The term *salvation* carries various implications in the plethora of religions available for study. For Islam, of course, the term is almost an irrelevancy:

It does not normally use the word 'salvation', still less 'regeneration', though its saints and mystics know full well the mysteries of inward evil, and its day-to-day devotions echo the plea for refuge ... It bids men fear the judgement, walk humbly, rely upon mercy, conform to the duties of *din* and be cast, without any anguished inquiry, upon the compassion of God.⁷

In the Traditional Religions salvation has usually meant deliverance from some current experience of dissonance rather than from some anticipated future judgement. Indeed, as John Mbiti has indicated with regard to African Traditional Religion there is rarely any concept of a *post-mortem* judgement or, indeed, of any eschatological framework at all.⁸

Christianity, by contrast, places its understanding of the consequences of its soteriology somewhere in the forefront of its theology, and consciously relates its ecclesiology and pneumatology to it. Inevitably, however, soteriology has developed along lines in great measure determined by the presuppositions brought to the supposedly authoritative texts by their exegetes. To use the terminology of the hermeneutics of reading we develop a reading *strategy* which enables us to find in a text what we expect or wish to find, but which effectively prevents us from finding anything else.⁹ The consequence is that in general those who started from individualistic premises came to individu-

alistic understandings of salvation, and those who looked for an ecclesiastical locus for salvation found it.

Some few were more successful. John Macquarrie began the substantive part of his *Principles of Christian Theology*¹⁰ by considering 'Human Existence' (chapter three) and was able to develop a satisfying and comprehensive analysis of the human predicament in terms of the polarities of human existence, the concept of a true humanity, and the alienations¹¹ which result from the failure to resolve the tensions in the one or, consequently, to realise the other. The process of alienation (for it is a process and not a static condition) may objectively (and not merely out of a theoretical hamartiology) be identified personally, with an inward orientation, and horizontally, in a societal orientation. Again to quote Macquarrie:

Every society acknowledges its injustices and imperfections, and every individual, when pressed, acknowledges his own disorder and his share in the wider disorder.¹²

The personal fracture is essentially ontological, identified by Hegel¹³ in terms of an individual's dissociated condition. From the standpoint of Christian theology it is encapsulated in Paul's formulation in Romans 7:15–24.¹⁴ Martin Heidegger would see this ontological alienation as irremediable, a permanent feature of individual human existence.

Durkheim used the same concept of alienation to refer to the loss of community, to describe an unnatural social condition characterised by rampant individualism, *anomie*. This is unredeemed humanity, a plurality consisting of nothing more than a plurality of unrelated monads. It is the purpose of Christian salvation to repair the ontological fracture and to remove the *anomie* through a more fundamental, but essentially subjective process of reconciliation¹⁵ to God, a resolution of a third aspect of alienation, alienation Godward.

We now turn to a more detailed consideration of the Christian understanding

of salvation, interpreted in terms of an authentic restoration of community effected in and through the church, a restoration which serves to heal in some measure both the personal, internal ontological alienation that is the outcome of sin, and the *anomie* or societal alienation which follows from it, giving an existential experience of restoration to those within the community, and evidence that alienation could be healed to those outside.

3. Corporate Experience

Salvation has its beginnings in the salvation of the individual, but in its fullest sense is more than the mere aggregate of the salvation experiences of the individuals. We might wish to identify four aspects to salvation, the first being fundamental and *interial*, the others being derivative.

1. The one objective soteriological reality is personal. This is the irreducible minimum, the indispensable source of all else, the salvific work of the Spirit effected, somehow, on the foundation of the Passion.

The use of the adjective 'objective' here is admittedly open to objection. There is no way in which this 'objective' event can be verified other than through the *subjective* confirmation of the individual concerned, or again through the *subjective* observation of the individual's subsequent behaviour, perhaps compared and contrasted with the behaviour observed before the 'objective' event. In principle, of course, the reality of the event will be verifiable eschatologically, and this confirms our suspicion that the validity of Christianity is inescapably and irretrievably located in its eschatology.

2. And so we move very quickly to the second aspect of salvation, *behavioural*.

The salvific work of the Spirit in an individual is characterised by the metaphor of new birth, and this suggests that the work initiates a growth phenomenon, the objective fact of a new creation being

subjectively experienced by the new Christian. This is well characterised by the Orthodox Church understanding of salvation as *theosis*. The experience itself is individual, variable and equivocal: conversion experiences are common within the general phenomenon of religion,¹⁶ and the particular expressions of conversion are not unique to any one religion.

However, the biblical understanding of salvation does suppose that the former *anomie* will be replaced by reconciliation with oneself, with the community, and with God, leading to a truly human existence. A co-operative integration into the community in which the concerns of others are given precedence over personal concerns is expected as a result of the first aspect. This new behaviour itself has two elements to it, the first is a spontaneous expression of the new creation, and the second is the expression through a series of choices of what is cognitively understood of the work of the Spirit. It is here that we encounter the supportive or the suppressive influence of the Christian community which may radically modify these two elements of Christian behaviour, on the one hand limiting the work of the divine Spirit and on the other hand limiting the cognitively directed will of the human spirit. The result is a homogeneous but diluted ethical code acceptable to the community, but, at least initially, confusing and disappointing for the new Christian.

3. We have already entered the third aspect of salvation, *ecclesial*.

The church should be more than a congregation: it should be a community, and it is a community whether it is gathered together for worship or dispersed into the wider community for witness. The problem, then, is to ensure that in its witness the church should proclaim neither less than nor more than the Good News.

The Christian community is provided with teachers and it is important that the teachers identify on behalf of the congregation what may be claimed as part of salvation. On the one hand we may claim

too little, when Christianity may become either trivial or irrelevant or both. On the other hand we may claim too much, when the church becomes confused because what is claimed is not in fact given. The consequence then is deception or disillusion. In the contemporary church *healing* is a focal issue, and it is an *ecclesial* rather than a *personal* aspect of salvation since it appears to involve others beside the patient.¹⁷

It is clearly important that the Christian community should identify what measure of healing may be experienced now, and what is left in the eschatological future. There is, for example, the search for the ideal church experiencing all that the age of the Spirit might be expected to yield, while there is also the placid acceptance of a church which does not aspire to being ideal. On the one hand there is the expectation that for the Christian all will be well, and on the other hand what amounts to a denial of the miraculous. On the one hand there is prosperity theology¹⁸ and on the other hand radical humanism. The fact is that in response to prayer offered for healing some are healed but most are not.

It is everywhere acknowledged that men and women of faith, prayed for by men and women of faith, are nonetheless not healed. John Wimber himself records his own request for healing prayer in 1985 but confesses:

I wish I could write that at this time I am completely healed, that I no longer have physical problems. But if I did, I would be a liar.¹⁹

The expectation of healing is founded on the healing ministry of Jesus and his immediate followers, and there is little doubt that through history inexplicable healings have occurred²⁰. In *World and Church* Schillebeeckx details the cure of the leg of Pieter de Rudder in which a part of the patient's shinbone was regenerated in seconds. Of course, as Schillebeeckx makes clear no doctor or biologist can do more than examine such a case and agree that the cure is inexplicable, but cannot pass judgement *as doctor*

or biologist on whether or not God has miraculously intervened.²¹

Since miraculous healing *does* occur there are those who demand that our soteriological formulations should allow for some *regularity* in healing. A problem here is that we have tended to look for what mathematicians describe as the necessary and sufficient condition for intercessory prayer to receive a positive response. Such concepts as faith and piety are often posited as creating the necessary and sufficient condition. However, Paul Helm comments:

to have any prospect of being answered, a petitionary prayer must be warranted by God, at least by being permitted. Prayer to God, at any time, under any condition, about anything, is not a natural human right. What exactly the circumstances are in which prayer to God is warranted by him would be a matter for consideration in a more detailed and thorough treatment of prayer than we are able to carry out in the present study.²²

Helm goes on to comment perceptively on

the temptation to separate the action of praying from the matrix of other actions and events in which it is set, and to speculate about 'the power of prayer' in isolation.²³

This is well said. Put even more bluntly, John Wimber, having spent much time in attempting to produce a taxonomy of healing prayer, lets fall a very simple formulation:

A secret to healing prayer is that it comes from God having already touched our spirits; it is agreement with God about his will.²⁴

Thus, so far as physical healing is concerned the good news must be kept within limits prescribed by scripture and validated by praxis.

The example of physical healing is taken only as illustrative of a more general principle relating to personal salvation within the context of the church, a well-established principle that salvation

is both now and not yet. The Kingdom *does* break through in healing, but the totality of the healing of the nations, and even of the healing of the church, is not yet.²⁵ And the same is true of the healing of our personality deficiencies: Christians are *not* uniformly perfected at conversion. The salvific work of Christ is described in Ephesians 2 in terms of societal healing: specifically the admitted 'dividing wall of hostility' is broken down and a new community is created. The term *mesotoichon* is a *hapax* but the meaning is quite clear: whatever barriers were there between Jew and Gentile are, for the Christian, at least potentially removed. And this necessarily has consequences for any actual Christian community. As Markus Barth expresses it:

At this point Paul does not discuss the possibility, desirability, or necessity of the saints operating to wreck and remove the barrier. He wants to proclaim no more and no less than an event created, a fact accomplished by Jesus Christ once and for all. All later imperatives demanding reconciliation stand upon the basis of this fact.²⁶

The confident assertions of Christian unity made in chapter four are, it seems, founded on Paul's perception of what Christ has objectively and historically done. If the fundamental barriers between Jew and Gentile are gone and gone not by an act of the human will but by divine action then important consequences follow:

I therefore, a prisoner for the Lord, beg you to lead a life worthy of the calling to which you have been called, with all lowliness and meekness, with patience, forbearing one another in love, eager to maintain the unity of the Spirit in the bond of peace.

There is one body and one Spirit just as you were called to the one hope that belongs to your call, one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of us all who is above all and through all and in all. (Ephesians 4:1–6).

In what may be itself symbolic²⁷ Paul uses the word 'one' seven times, but most significantly in his references to one Lord, one faith and one baptism (incidentally without explanatory copula or verbal form, simply declamatory). Barth comments:

The three Greek nouns combined in this exclamation are masculine, feminine, and neuter respectively. With each the form of the Greek numeral 'one' is appropriately changed. The flamboyant ring of the corresponding sequence (*heis, mia, hen*) cannot be reproduced in English.²⁸

What Barth terms 'the flamboyant ring' is to be understood in terms of literary rhetoric: the repetition, striking even in translation, is there to draw attention to an expression of Christian fundamentals, a fact which is confirmed by the later credal statements of the church which (interestingly in reverse order) were eventually produced.

The sequence culminates in the reference to *one God and Father of us all, who is above all and through all and in all*, the rhetorical underlining²⁹ making it clear that we have here a crucial stage in the on-going paracletic.³⁰ Here in God is the awesome ground of our expected unity: awesome on the one hand because of the majesty of God, but on the other hand awesome because of the responsibility devolving on the church properly to reflect through its individual humility and its corporate unity what God in Christ and through the Spirit has made possible. Schnackenburg expresses it neatly:

Only with the look up to the one God and Father of all does the enumeration of unity-motifs reach its peak.³¹

The lesson for today's fragmented church needs no formal explication. In this matter, at least, we are not saved.³²

But Ephesians 4:12 takes our critique of the church still further: is the gifting of the church so that firstly the 'saints' might be equipped, and secondly so that the work of the ministry (by a sub-set of the first) might go forward? This interpretation

has an aristocratic, that is, a clerical and ecclesiastical flavour; it distinguishes the (mass of the) 'saints' from the (superior class of the) officers of the church. A clergy is now distinct from the laity.³³

The problem here is that the church has evolved into a hierarchically structured institution and is consequently and in classical terms, no longer a goal oriented *sodality* but an existence oriented *modality*.³⁴

Barth himself gives four reasons for preserving the essential unity of the saints in the interpretation of this crucial passage³⁵ and somewhat defiantly entitles his 'Comment VI' as 'The Church Without Laymen and Priests'.³⁶ Arguably it is in large measure the existence of this dichotomy in the church that is responsible for turning the church into a modality: the clergy has a vested interest in preserving the church as a viable institution, and is hesitant to risk a prophetic ministry which might result in alienation from the sources of power.³⁷ As Robin Gamble puts it:

The church, especially the Church of England, is expert at producing 'good-taste' prophecy, and remaining 'cool under the collar'. We write letters to the quality press or our MPs, we have rational debates in our Diocesan Synods, and everything is done in the best of English using articulate and erudite arguments. Our attacks are cushioned with cautious qualifications, diplomatic decency and an apologetic air.

The prophets of Israel were obedient to God, concerned for the exploited, and apologetic to no one.³⁸

4. The fourth aspect of salvation is *societal*.

Salvation is to be found by society within the Christian community, but at the same time the Christian community is to bring salvation to those who are on the outside. Of course those who are on the outside would not use soteriological categories to describe their sense of confusion, but at the present time and in Europe it is clear that the general aban-

donment of a faith commitment has left people without a secure base for ethics and with a heightened experience of alienation. The problem is made the more intractable and poignant by the discovery that there seems to be no vantage point from which a view of the world can be obtained which will in some sense allow the viewer to *interpret* the world.

Karl Barth has succinctly expressed the relationship between the church and the world in a way that provides a basis for the salvation of society:

The true community of Jesus Christ is . . . the fellowship in which it is given to one to know the world as it is.³⁹

From within the Christian community, then, it should, according to Barth, be possible to survey the world, identify its problems with some measure of objectivity, and at least to offer some soteriological comment.

It is interesting that the search for a New World Order entered into by John Foster Dulles, American Secretary of State in the 1950s (incidentally the only religious leader of any significance ever to become Secretary of State⁴⁰), was begun in the political context of the old League of Nations but encountered ultimate disillusion. However when Dulles encountered Christians engaged in the same search he transferred his activities there in the expectation that he would be able to influence secular politicians through the powerful consensus and detailed projections of the church.⁴¹ Dulles had discovered that a fundamental reform of the world political scene could not be brought about without an objective and selfless ethical foundation. He wanted to see an end to war, an end to the divisions in Europe, a new United States of Europe, with a central government, in many ways anticipating current proposals for a European Community. By contrast the current proposals have as their foundation not ethical but economic criteria, and these criteria do nothing to resolve popular and essentially selfish perceptions of national identity, the proposals inevitably fail to gain genuine popular or leadership support.

And yet it is clear that Christianity calls for the subordination of personal and national 'rights' to a concern for the needs of others: *Let each of you look not only to his own interests, but also to the interests of others*, (Philippians 2:4).⁴² It seems that if this principle of relationships between Christians could be inculcated across the Christian community then it might also be extended beyond that community. It must surely be a matter for concern that the church is not persuasively demonstrating this concern for others within its own community, and appears to have no agenda that relates obviously to that of the European Community, or offers a commentary on the policies of the present political parties towards the Community.

Here it is interesting to consider the Social Creed proposed by the Federal Council of Churches of Christ in America more than sixty years ago, in 1932. The Creed spoke of subordinating speculation and the profit motive to the creative and co-operative spirit, control of the credit and monetary systems and the economic processes for the common good. There was reference to a minimum living wage and a just and fair share for the worker in the products of industry and agriculture. Social insurance was there too, collective bargaining, protection of the family by a single standard of purity, and protection of the individual and society as a whole from traffic in intoxicants and habitforming drugs. Problems of the future were anticipated: there was a call for justice for all, and co-operation among racial, economic and religious groups. The creed was pacifist in intent, and looked for the right to free speech, free assembly and a free press.⁴³

Most of that creed could be affirmed by Christians today and yet there appears to be no move to place such a creed before, say, the World Council of Churches. The question to be asked is whether we can recognise such a creed as inductively adduced from Scripture in much the same way as were traditional creeds, and whether such a creed ought to be recognised as one aspect of a contemporary soteriology.

Disease, illness, death form part of a broader issue, the issue of the general meaninglessness of life⁴⁴, the absence of any obvious correlation between the ethical quality of a life lived and the experiences of *anomie*, of alienation, of *dukkha*⁴⁵ in that life. How is this to be explained to the Christian, and even more to those who are outside the church, in that society which our salvation experience ought to affect?

One common response to perceived meaninglessness is to point to Jesus as having shared it with us at the cross.⁴⁶ This does not, in fact resolve the problem, it merely deepens it. Nor is the problem of *dukkha* resolved by rare healings. For the problem is rooted in its universality. It is not enough for an individual Christian or even group of Christians to have their *dukkha* resolved if this leaves the sufferings of the rest of the world unexplained. Indeed this is precisely the direction taken by those who are critical of claims made of divine intervention on the micro scale when macro-suffering remains unrelieved. To put it very bluntly, what is the significance of one case of the healing of a bone cancer over against the massacre of innocents in Rwanda?

The Christian community must not claim a salvation that here and now includes the resolution of all pains for believers. It seems that the Christian sense of salvation in terms of the resolution of meaninglessness must focus again on the eschatological: looking for the redemption of the world and the revelation of the justice of God the community lives in peace with itself, patient in its shared pains and comforted by the Holy Spirit. Again to quote Schillebeeckx:

In human dialogue, in which our humanity is always at stake, what is ultimately at issue, then, is this basic question—

has this humanity, together with man's ability to give, in freedom, a meaning to life, itself the last word, or is this human word, even though it may be an absolute 'no', in the long run only a penultimate word, so that only God has the last word,

a word that we know is not a *verbum irae*, a word of anger, for all men who are sincere, but a *verbum misericordiae*, a word of infinite mercy.⁴⁷

- 1 *Crisis of Belief*, Hodder and Stoughton, 1984, p.258
- 2 See especially Jürgen Moltmann's discussion of the problem in *The Church in the Power of the Spirit*, SCM, 1977, pp.317ff, 'The State Church and the Sects'.
- 3 Quoted by R. de Vaux in *Studies in Old Testament Sacrifice*, University of Wales Press, Cardiff, 1964, pp. 75—84.
- 4 Edward Norman, *Christianity and the World Order*, OUP, 1979, p.4.
- 5 See David Hume's analysis in his *Dialogues Concerning Natural Religion*, and especially Barry L. Whitney, *What are they Saying about God and Evil?*, Paulist Press, 1989, chapter 1.
- 6 John McIntyre, *The Shape of Soteriology*, T. and T. Clark, 1992. McIntyre offers an outline of thirteen major competing models, each ostensibly explaining the mechanism of salvation (chapter 2).
- 7 'Abd al-Tafahum, 'Doctrine' in A. J. Arberry (ed), *Religion in the Middle East*, vol. 2, CUP, 1969, p.401.
- 8 John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, Heinemann, 1969, p.161.
- 9 See A. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, Harper Collins, 1992, ch.13, 'The Hermeneutics of Reading in the Context of Literary Theory' and David Gunn and Danna Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible*, OUP, 1993, especially ch. 1: 'Strategies for Reading' and ch. 9, 'Readers and Responsibility'.
- 10 SCM, 1966.
- 11 *Ibid.*, p.62.
- 12 *Ibid.*, p.61.
- 13 Hegel's concept was taken up by Marx, idealised, and related to societal alienation, and especially to the alienation of humanity in relation to its work. See, for example, K. Thompson, J. Tunstall (eds), *Sociological Perspectives*, Penguin, 1971, ch. 4(d), Karl Marx, 'Alienated Labour'.
- 14 A passage which gave rise to diametrically opposed interpretations at the Keswick Convention in successive years, Dr Ernest Kevan insisting that the experience was that of the unbeliever, Dr Graham Scroggie that it was the experience of the believer, where a moment's, reflection will show that it is the common experience of all.

- 15 The *locus classicus* of the doctrine is, of course, 2 Corinthians 5:18–21.
- 16 'Conversion is a universal phenomenon which may be documented in non-religious as well as religious experience': S. S. Smalley, article 'Conversion', in S. B. Ferguson, D. F. Wright (eds), *New Dictionary of Theology*, IVP, 1988. See also Martin Goodman, *Mission and Conversion*, OUP, 1994.
- 17 Note the particular case of James 5:14, part of a pericope which requires very careful exegesis.
- 18 See Kenneth Copeland, *The Laws of Prosperity*, Copeland Publications, 1974 and my *Prosperity Theology*, Religious and Theological Student's Fellowship, 1993.
- 19 John Wimber, *Power Healing*, Hodder and Stoughton, 1986, p. 162. Written in 1985 the situation was unchanged in 1994, when it was known that Wimber was also suffering from cancer. Clearly this comment is not intended as any criticism of John Wimber, but it is a warning to those who would go beyond Wimber's own teaching and invoke a generalised principle of healing in terms of human faith.
- 20 Although as with other paranormal phenomena there has been misrepresentation and exaggeration. For example, although examples of glossolalia are common, and arise in virtually all religions, the phenomenon of xenolalia has not been confirmed: Max Turner, 'Spiritual Gifts Then and Now', *Vox Evangelica*, XV (1985), p. 44.
- 21 E. Schillebeeckx, *World and Church*, Sheed and Ward, 1971, p. 255.
- 22 *The Providence of God*, IVP, 1993, p.154.
- 23 *Ibid.*
- 24 *Power Healing*, Hodder and Stoughton, 1986, p.214.
- 25 See the invaluable compendium edited by John Goldingay, *Signs, Wonders and Healing*, IVP, 1989, a book given particular poignancy by the death from cancer, shortly after its publication, of a major contributor Dr Roger Cowley, an outstanding Ethiopic Scholar.
- 26 The Anchor Bible, *Ephesians 1–3*, Doubleday, 1974, p.263, and see, especially, his excursus on the possible connotations of the 'wall' terminology for Jewish readers, pp.283ff.
- 27 Markus Barth, *Ephesians 4–6*, p. 463.
- 28 *Ibid.*, p. 429.
- 29 R. E. Longacre, *The Grammar of Discourse*, Plenum Press, 1983, pp. 26–27.
- 30 Schnackenburg, in commenting on the passage, for good reason rejects the currently popular designation 'paraenesis': *The Epistle to the Ephesians*, T. and T. Clark, 1991, p. 161.
- 31 *Ibid.*, p. 166.
- 32 Our condemnation is not merely because of our diversity: as Schnackenburg goes on to show, our unity is to be reflected in a diversity of the gifting of the church (Ephesians 4:7–16). Our condemnation is in the absence of *tapeinophrosynês*, *prautêtos*, *makrothymia* and *agapê* (Eph. 4:2) from our relationships.
- 33 Barth *op. cit.*, p. 749.
- 34 Cotterell, *The Eleventh Commandment*, IVP, 1981, pp. 156–7 and Orlando Costas, *The Church and its Mission*, Tyndale, 1974, p. 168.
- 35 *Ibid.*, p. 480.
- 36 See also Alan Kreider's contribution 'Abolishing the Laity' in Paul Beasley-Murray (ed), *Anyone for Ordination?* Marc, 1993.
- 37 See Robin Gamble, *The Irrelevant Church*, Monarch, 1991, ch. 7, 'The Prophetic Church'.
- 38 *Ibid.*, pp. 141f.
- 39 Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/3, p. 769.
- 40 R. Ferrell (ed), *The American Secretaries of State and their Diplomacy*, Vol XVII, 'John Foster Dulles', Cooper, 1967, p. xi.
- 41 *John Foster Dulles. The Road to Power*, Free Press, 1982, p.187.
- 42 The reading strategy common to evangelicals who fear a 'social gospel' as something antithetical to a 'spiritual gospel' enables them to pass over some remarkable social provisions evident in scripture. Widows' pensions funded by the church (1 Timothy 5:9–10) are a very relevant example!
- 43 *The Federal Council Bulletin*, 16, 1 (January 1933), p. 9.
- 44 See my *Mission and Meaninglessness*, SPCK, 1990.
- 45 One of three terms used in Buddhism to characterise the human existence. *Dukkha* is the general unsatisfactoriness of life.
- 46 See, for examples, Gillian Crow, of the Russian Orthodox Church, 'Only the Guilty Condemn God' in the *Independent*, Saturday 11 June, p. 6.
- 47 *World and Church*, p. 185.

FIRST CENTURY CHRISTIANS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

Andrew D. Clarke (Series Editor)

First volume available:

Seek the Welfare of the City

Christians as Benefactors and Citizens

Bruce W. Winter

'This book gives us a new and important synthesis of evidence from Graeco-Roman literary texts, papyri, and inscriptions together with the the New Testament to illustrate the role played by the early Christians in their cities.'

—Alanna Nobbs, Macquarrie University

ISBN: 0-85364-633-3 / £14.99

Future volumes:

Secure the Well-Being of the Family

Christians as Householders and Servants

Bradley B. Blue

Serve the Community of the Church

Christians as Leaders and Ministers

Andrew D. Clarke

Solicit the Progress of the Gospel

Christians as Partners and Stewards

G. Walter Hansen

Strengthen the Fellowship of Believers

Christians as Elites and Have-nots

David W.J. Gill

Strive for the Faith of the Gospel

Christians as Public Speakers and Apologists

Conrad Gempf



THE PATERNOSTER PRESS

**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**



- **Models of Encounter with other Religions**
- **Modèles de Rencontre avec les autres Religions**
- **Modell der Begegnung mit anderen Religionen**

Henri Blocher, Vaux-sur-Seine

RÉSUMÉ

Le flot des ouvrages consacrés au dialogue inter-religieux charrie diverses propositions de 'modèles': exclusivisme, inclusivisme, synchrétisme, pluralisme... S'il ne s'agissait que de classer les conceptions du divin étranger, le schème de C.-A. KELLER, deux fois triple, superbe d'économie logique, l'emporterait. Sur le dialogue lui-même, cependant, il nous incombe d'en esquisser un autre.

En voici l'arrangement. Aux limites, on conçoit deux modèles qui suppriment la rencontre: l'isolationnisme radical et le pluralisme total; personne, en fait, ne se tient à ces extrêmes. Dans le champ dont ils sont les pôles opposés, nous relevons, comme trois axes, trois soucis qui peuvent prédominer: de la puissance, du salut, et de la vérité. 'L'affrontement des puissances', cher à la Troisième vague

charismatique, et le synchrétisme, de l'autre côté, relèvent du premier souci. L'exclusivisme évangélique traditionnel et l'inclusivisme catholique encore établi relèvent du deuxième. Selon l'axe du souci de vérité, nous distinguons deux modèles orthodoxes (scolastique et augustinien-calviniste) et deux modèles relativement relativistes (théocentrique et christocentrique).

Nous suggérons, chemin faisant, quelques considérations critiques, et nous mettons enfin en relief les lieux névralgiques du débat: la portée des ressemblances, la nécessité d'un terrain commun pour dialoguer, la mesure de savoir requise par la foi salutaire, le rapport à l'amour et à l'engagement religieux personnel, l'usage des thèmes chrétiens comme celui de la kénose, et l'influence du Zeitgeist.

ZUSAMMENFASSUNG

In der Flut von Werken, die dem interreligiösen Dialog gewidmet sind, werden verschiedene 'Modelle' vorgeschlagen: Exklusivismus, Inklusivismus, Synkretismus, Pluralismus... Wenn es nur darum ginge, die verschiedenen Vorstellungen des göttlichen 'Auslands' zu ordnen, würde das Schema von C.A. KELLER den Sieg davontragen. Es ist ein zweimal dreifaches Schema von bestechender logischer Ökonomie. Was den Dialog selbst angeht, müssen wir jedoch ein anderes Modell skizzieren.

An den Grenzen erkennen wir zwei

Modelle, die die Begegnung ganz unterdrücken: der radikale Isolationismus und der totale Pluralismus; aber tatsächlich hält sich niemand an diese beiden Extreme. In dem Bereich, dessen gegensätzliche Pole sie darstellen, entdecken wir — wie drei Achsen — drei Sorgen, die vorherrschen können: Die Frage nach der Vollmacht, die nach dem Heil und die nach der Wahrheit. Die Herausforderung der Mächte einerseits, die der dritten charismatischen Welle viel bedeutet, und der Synkretismus andererseits gehen aus der ersten Sorge hervor. Der traditionelle evangelische Exklusivismus und der noch etablierte katholische Inklusivismus

entspringen der zweiten Sorge um das Heil. Bei der Sorge um die Wahrheit unterscheiden wir zwei orthodoxe Modelle (scholastisch und augustinisch-calvinistisch) und zwei verhältnismäßig relativistische Modelle (theozentrisch und christozentrisch).

Wir empfehlen unterdessen einige kritische Überlegungen und heben schließlich die neuralgischen Punkte der

Debatte hervor: der Bereich der Ähnlichkeiten, die Notwendigkeit einer gemeinsamen Grundlage für das Gespräch, das erforderliche Wissen für den Heilsglauben, der Bezug zur Liebe und zum persönlichen religiösen Engagement, die Verwendung der christlichen Themen, wie demjenigen der Menschwerdung und Erniedrigung, und schließlich der Einfluß des Zeitgeistes.

Psalm 18:25—31

‘Model’ remains a fashionable word, and a most convenient one: it suggests some familiarity with scientific, and even epistemological, talk—by using it, one escapes being judged a Boeotian; it also benefits from an aesthetic halo—by using it, one avoids being judged a Philistine! Among the scholars who have written on the encounter of Christianity and other religions, many refer to ‘models’ and make lists of such.

Not all, however, give the term exactly the same meaning; before commenting on ‘models’, we should comment briefly on what we mean by the word ‘model’. Raymond (Raimundo) Panikkar, after he has defined four main ‘attitudes’, offers four models, as he calls them, to assist us in dialogue; they are four key *metaphors*, which he develops artfully: the geographical, that of the mountain top to be reached by various paths; the physical, that of the rainbow, of light refracted; the geometrical, of the topological invariant, transformation and homeomorphism; the anthropological, of language and languages, and translation.¹ But we would not so closely identify models with metaphors. Although we agree that all seeing is seeing as, that all language (living, natural language) retains a metaphorical dimension, a model does not require that *transfer* which is essential to metaphor. Model is nearer to *concept*, ‘that particular bundle of cognitive features, associated with the lexical unit, which makes possible the designation of all the deno-

tata by the lexical unit in question’.² To the selection of traits, it adds a kind of visual, or plastic, assistance to the process of thinking. As a model in the physical, everyday sense, is usually a miniature substitute for a thing too big to handle, a model in academic talk is a stylized representation substituting for realities too complex for treatment. It is not far from type, *Idealtypus*, and, maybe, from the earlier Greek *idea*! A metaphorical touch may enhance the plastic quality of a model.

With this meaning of model in mind, we propose first to cast a glance at several lists of models in our literature; then to display our own choice, arrangement, and comments; and finally to draw attention to a number of sensitive issues arising from the models and from the confrontation between them.

Sample Typologies

Recent interest in the encounter of other religions has produced an overwhelming flood of books and articles; the mere reading of a review-article, such as Schmidt-Leukel’s,³ is staggering. Without claiming even to make a survey of the field, we present samples we have gleaned on the way.

R. Panikkar’s ‘attitudes’ correspond to what most other writers (and we) would call models. As already mentioned, he has four: *exclusivism*, which he is willing to credit with some courage, untenable as it is today; *inclusivism*, with a Hindu example; *parallelism*, with religions as

parallel ways which meet only at the end; *interpenetration*, even *perichorêsis*, which he favours, yet with some questions.⁴ The French liberal Protestant André Gounelle discerns six 'models': *exclusivism*, again, with Jansenists, Evangelicals (the Francfort Declaration), Luther, Barth; *religions as preparations for the Gospel*, from Justin Martyr, the Alexandrians to Bultmann; *multi-storeyed revelation*, the most classical model, which he ascribes to Aquinas, Calvin, Newbigin, Braaten . . .; *the anonymous Christ*, of Rahner and Panikkar; *relativism*, expressed already by Troeltsch; *syncretism*, of which A. Toynbee was a forerunner, and which flourishes most in America.⁵ The younger theologian Jean-Claude Basset, in Geneva, is satisfied with four divisions: 'the isolationistic model of the integr-[all]ists, the expansionistic model of the missionaries, the syncretistic model, of the New Age type, and a new pluralistic model which constitutes in many ways a revolution';⁶ his distinction between two exclusivistic types is a worthwhile insight, and he is aware of the New Age phenomenon. Moltmann expressly calls models, 'the traditional theological models', only the Nature/Supernature scheme, and the suggestion of Hans Küng, that Christianity be considered as a 'critical catalyst';⁷ but, implicitly, his proposal of a mutual vulnerability profile stands for another model, and probably also the 'prejudices' which dominated previous ages: 'the Absolutism of the Church', 'the Absolutism of Faith' (of the dialectical theologians, Barth *et alii*), and 'the Relativism of the Enlightenment'.⁸ As an original attempt, one may add to the basket Franz Jozef van Beeck's dipolarity of 'constructiveness', involving affirmation and 'a capacity for aggression and outright hostility', and 'receptiveness', even to the point of patient enduring of persecution; he warns of two temptations:

The first, accommodation, has affinities with modernism; it amounts to an overstatement of Christian openness. Accommodation occurs when Christians crave constructive association with non-Chris-

tians to the point of jeopardizing the integrity of the faith. (. . .) The second is accommodation's opposite, isolation; it has affinities with integralism and amounts to an overstatement of Christian identity, . . . to the point of jeopardizing their responsibility to the non-Christian world.⁹

The Chicago Jesuit's 'soft' treatment resembles more a pastoral exhortation than a rigorous analysis.

The most impressive model of models comes from the Lausanne professor Carl-A. Keller. How does a given group (*ego*) view the relationship of their 'divine' to that of another group (*alter*)? The 'divine' (reality) is the ultimate reference of that group, with no *a priori* limitation (it may be dialectical reason for Marxists). Two main models emerge: the one 'divine' *includes* the other, or it *excludes* the other; but each model is found in three versions, producing six possibilities:

–Inclusion by identification: Allah is identical to the God of Moses and Jesus ('Isa);

–Inclusion by hierarchization: Shamash becomes a manifestation or delegate of Marduk;

–Inclusion by relativization: all gods are *avatâra* of the ineffable One;

–Exclusion in juxtaposition: followers of Yahweh are indifferent to Kemosh (Judges 11:24);

–Exclusion in opposition: either Baal or Yahweh, either Shiva or Buddha;

–Exclusion in negation: 'only the divine of *ego* exists; the divine of *alter* is nothing but chimera and human self-justification'; the most radical and intolerant of all models.¹⁰

The clarity, symmetry, and logical fullness of Keller's outline would render superfluous any other attempt on our part—were it not for the difference of topics: we are to chart, strictly, not the relationships between divine realities, but models of encounter between Christianity and other religions.

Mapping Models

Encounter requires a common space, some similarity: in absolute strangeness, totally foreign entities cannot meet, even less than can yards and pounds (metres and kilograms). At both ends of the spectrum of tendencies in the theology of religions, serious doubts arise as to the possibility of encounter: two models of non-encounter are thus suggested. No one, to be sure, entertains them in pure form, but they can play a limiting role, with some profit for orientation.

If religions are so utterly devoid of value *vis à vis* the Gospel that no relationship may be posited between them and Revelation, Christian faith can hardly encounter them. Karl Barth's condemnation of religion in his *Church Dogmatics*, para. 17, his equivalence of the essence of religion with unbelief, is often interpreted as an extreme of exclusivism, and it may be seen to move towards the first limiting non-encounter model: Barth's zeal for the freedom of grace seems to sever radically all connections with human religion. Would it not deserve the predicate 'isolationistic'? Or, seen from another angle, since the *Christian* religion fares no better, since it falls under the massive No in the same way, its relationship to the other religions is undefined, and of little interest indeed: there is no significant encounter.

Yet, as we all know, this does not happen in fact, neither with Barth himself nor with the Barthian missiologists. Commentators should not overlook the dialectical character of Barth's pronouncements: the *Aufhebung* of religion remains, as with Hegel, a two-edged tool, abolishing *and* assuming, taking up religion into justification. In practice, the Yes and the No are kept in balance—but who can tell the right balance? Apart from a flexible control of Scripture (*not* with the orthodox, indisputable, authority of Revelation itself) it seems largely to be an intuitive matter. Barth applied his dialectics to non-Christian religions in a conservative, exclusivistic way (in spite of his inclusivistic Christology relating to persons); we

surmise that his dialectics would provide rich resources for a strongly positive affirmation of their value *post Christum, ex eventu gratiae*.

In the direction of pluralism, which commentators usually see as the opposite of Barth's, the limiting model also would mean: non-encounter. Utter (unthinkable) pluralism dissolves any common measure and togetherness; the elements, being radically singular, cannot meet. No thinker, to our knowledge, advocates this model. However, it provides a significant reference line: one can see the 'drive' of more moderate positions towards that line, and the tragic efforts of their defenders as they try to avoid the consequence (following Derrida's claim that deconstruction is no destruction); and, in a way, one can see the consequence happen already. When D. Z. Phillips refrains from passing judgement on child sacrifice in some remote tribe,¹¹ is it not obvious that pluralism suppresses encounter? Such is the respect of the other that it results in isolation. In our pluralistic society, the feeling is already there that the unbridled cult of differences breeds narcissistic indifference. This obtains in religious matters; D. A. Carson quotes a Jewish leader who complains that there is no pluralism: 'In public school, Jews don't meet Christians. Christians don't meet Hindus. Everybody meets nothing'.¹²

The other models, models of encounter, could be arranged in linear fashion, between the two poles. We have found it more convenient, however, to classify them in accordance with the dominant concern: either power, or salvation, or truth. Since it is impossible entirely to disentangle each from the others, some theologians may appear at more than one place in the scheme.

In many religions, the holy or divine is marked first and foremost by power. We may recall the Hebrew word 'ēl, used for might and ability (*yesh le'el yâdî*, I am able). Two models emphasize power in religions: the 'Third Wave' *Power-Encounter*, and, less distinctly but effectually, *syncretism*. They are far apart, but, even as final foes, resemble each other to a

degree. The word *mêlée* comes to mind for both: in the sense of struggle, and in the other sense (in French) of mixing.

Power-encounter (Alan Tippett is said to have bound the two words together) is a theological model of encounter with religions. A rallying cry in the post-charismatic movement whose best-known leader is John Wimber, it has been elaborated by theologian Peter Wagner.¹³ It embodies a reaction against the intellectualism of Western, especially Protestant Christianity: spiritual life is not so much a question of knowledge, as it is of power, supernatural power. In non-Christian religions, people are enslaved by demonic powers; Holy Spirit power, evident in signs and wonders, is to defeat the oppressors and to free their captives. In recent years, the model of spiritual warfare has given more and more importance to 'territorial spirits', with strategies developed to assault their strongholds: most places, territorial units (small or large), are said to be controlled by demonic powers (hence, for example, the meagre results of evangelistic efforts in the past). The main Biblical evidence in support of that view is the connection of pagan gods with cities or countries—it being understood that pagan gods are actually demons (1 Cor. 10:20).

The Power-encounter model does recover neglected dimensions of New Testament Christianity,¹⁴ and it is well-known that the conviction as to demonic activity in heathen religions was axiomatic for most Church Fathers. Especially, they interpreted the similarities between these cults and Biblical religion as the fruit of demonic imitation. St Augustine, still, views such an influence as the very soul of pagan piety.¹⁵ Nevertheless, one cannot but deplore a striking disproportion in the power warfare model when compared with Biblical religion—so sober, so free from demonological obsession. The evidence for a strict identification of pagan gods with demons is slender—far from convincing.¹⁶

Syncretism, the combination of heterogeneous, sometimes incompatible, elements drawn from various religions, is

confronting us in two forms mainly. Syncretism affects the so-called 'independent' churches, or indigenous 'Christian' cults, especially in Africa; the search for power is an overt motive there. It is less obvious in the swarming spiritualities under the 'New Age' umbrella, but it is implied in the attempt to dissolve anxieties and to gain mastery of one's life.

It is not easy to find a theologian who would advocate the syncretistic model (Eugen Drewermann?).¹⁷ Its *de facto* attraction, however, should stimulate our reflection. Denis Müller, of Lausanne, makes penetrating comments on the need to face the underlying issues and not simply despise and dismiss strange mixtures regarding reincarnation and astrology.¹⁸

Religions may be defined as 'ways of salvation', as Panikkar observes,¹⁹ although the soteriological interest looms larger in Christianity than in others. Some models seem to focus on the access to salvation. So does *traditional exclusivism*, which has played an important part in the missionary movement. So also does the model of *catholic inclusivism*, taking 'catholic' in the all-embracing sense, associated with the great name of Karl Rahner.

St Cyprian's *extra ecclesiam nulla salus* has been for centuries, with Council sanction (Lateran IV, 1215, refers to it²⁰), the formula of Church exclusivism. Protestant orthodoxy has maintained a parallel rigour, with 'Gospel faith' replacing church membership as the decisive factor: in somewhat awkward fashion, Clark Pinnock charges the majority Evangelical position with being 'based on a narrow reading of the ancient text in Cyprian: "Outside the Church, no salvation"²¹—this 'imperial particularism' maintained, he cites, by A. Fernando, B. Demarest, M. Erickson.²¹ Evangelical exclusivism, of course, is more concerned to honour Scriptural authority than Cyprian's!

Clark Pinnock is ready to go beyond what 'lenient voices' among Evangelicals have suggested.²² They envisage the possibility, on the basis of General Revelation and of the work of the Holy Spirit, of a

saving faith in Christ, 'in the twilight as it were'.²³ He builds on a debatable interpretation of the 'Powers' ordered by God and subjugated by Christ to give religions a positive role:

The religions too, being part of the power structure of the old age, present us with mixed signals. Insofar as they bestow order and meaning they are not evil. There is much that we can appreciate and build on. Only as they claim ultimacy for themselves are they demonic.²⁴

He, then, praises insights into grace found in Eastern religions and suggests an ultimate salvation (won by Christ) attributed more on the basis of ignorance, yearning, loving behaviour, than of faith.²⁵ He also entertains the hope of *post mortem* second chance, a hope which Gabriel Fackre cherishes likewise.²⁶

What Pinnock tries to do for Evangelical doctrine, in a way which fails to impress us, Karl Rahner, the *doctor subtilis* of our age, has done in the Roman tradition. Whether or not Rahner's teaching still embodies 'the mainline Catholic view'²⁷—we have doubts—'we would be ill-advised to dismiss it hastily in contempt or outrage'.²⁸ Rahner is so careful not to infringe on dogma, while he radically reinterprets it, that his work forcibly challenges the orthodox.

There is more to it than the phrase 'anonymous Christians'. While affirming strongly the unique mediation of Christ and the prerogatives of the Church, Rahner ascribes a high degree of lawfulness and validity to non-Christian religions, as ways of salvation. The model produces this result through the interplay of three factors: first, the universal salvific will of God; then, in order for this will not to be empty words, the need of salvific, supernatural, Christic grace being offered actually to all (and then it cannot fail to effect what it was intended to—we have every reason to think optimistically of God); thirdly, the social and historical nature of man, which requires that grace be conveyed to him through the social channels in his historical situation—through his religions.²⁹ We can feel how difficult it

must be for a Catholic theologian to escape from that logic! We would question the socio-historical emphasis, and claim more transcendence for the individual (together with transcultural invariants). As Protestants, we would challenge the typical notion of grace as something channelled by the institution, and the underlying view of religion as the way of salvation—in truth 'there is salvation in *no* religion because religions don't save. Not even Israel's *religion* saved them'.³⁰ Also, surely, a less indiscreet use (or abuse) of God's salvific will would be more becoming to the Christian theologian.

Truth is the third main concern, or knowledge of the Deity, the Ultimate, the Real. The antithesis of true and false has played a great part in the constitution of religious identities, and it is not surprising if many models focus on truth in religions. On the exclusive side, final and decisive truth is denied to non-Christian religions; on the inclusive side, that of pluralism, or better, *relative relativism*, truth is no monopoly of Christianity.

We would distinguish two 'orthodox' models. The *scholastic* one uses a two-level structure: on the basis of General or Natural Revelation, even sinful man can acquire some true knowledge of God, and we can discern it in religions; but it is partial and imprecise, not saving. Opinions vary as to the corruption of this level of truth, due to human sinfulness, but Demarest's conclusion is quite representative:

... general revelation affords all people of all times and places rudimentary knowledge of God as Creator and moral law-giver. It also affords the Christian evangelist significant points of contact with the non-Christian world, thereby serving as a valuable pre-evangelistic tool. General revelation, however, does not yield that higher knowledge of God that is redemptive.³¹

The *radical Augustinian* model—inspired by the *credo ut intelligam*—denies the quality of truth to that distorted and repressive perception of General Revelation which sinners harbour. Their images

of God (mental as well as metal) are idols, crystallizations of falsehood, not truth. At the same time, they are answers to Revelation, they 'retain' God's truth (*katekhontes*, Rom.1:18), and the sinner cannot suppress his 'old man'—the one God created. Common grace ensures that sinful distortions are kept within bounds. Appeal can be made to the truth repressed, not confessed. In practice, Abraham Kuyper, Cornelius Van Til, Francis Schaeffer are not so far from the previous group. Calvin himself uses imprecise, metaphorical language; Luther would affirm natural knowledge, but as the dreadful knowledge of legal condemnation, of the wrathful *Deus absolutus*, in sharp antithesis with the truth of the Gospel.

Two main orientations also appear among 'relative relativists'. The pioneer thinker, Ernst Troeltsch, followed by Wilfred C. Smith, and the most eloquent spokesman in debate, John Hick, favour a *theocentric* model. Hick proclaimed a new 'Copernican revolution': whereas the traditional model placed Christianity at the centre, as the Ptolemaic system did the earth, and while people like Rahner try to salvage the old paradigm with epicycles added, we have come to realize that God 'is the sun, the originative source of light and life, whom all religions reflect in their own different ways'.³² Jesus represents one of the manifestations of the Divine or ultimately Real; the Incarnation, according to John Hick, 'is a mythological idea, a figure of speech, a piece of poetic imagery. It is a way of saying that Jesus is our living contact with the transcendent God'.³³ Hick also uses Kantian categories: religions are the phenomena of the unreachable Noumenon.³⁴ What creates difficulty, then, is the effort to maintain a common measure, a unifying bond (however loose), to avoid indefinite wanderings on the sea of boundless plurality. Troeltsch, who, at the end of his life, criticized his earlier position and realized that 'the actual history of religion knows nothing of the common character of all religions, or of their natural upward trend towards Christianity', claimed a few

pages later that religions 'are the products of the impulse towards absolute objective truth . . . that they all are tending in the same direction, and that all seem impelled by an inner force to strive upwards . . .'.³⁵ Hick tries to maintain a convergence and 'family resemblance', even in reply to Robert Cook's severe critique,³⁶ which also Harold Netland has developed.³⁷ Hick's reference point and quasi criterion is the shift from self-centredness to Reality-centredness—a social-ethical test. A number of theologians give even more weight to the ethical, orthopraxic, reference, they load it with more precise political contents, and the model becomes, in Paul Knitter's words, 'a liberation theology of religions'.³⁸

Other theologians prefer a *Christo-centric* version, but the central Christ is no property of the Christian church. For Panikkar, at least in the bulk of his work, 'The Christ is the only mediator', but 'he is actually present and effective in every authentic religion, whatever its name or form. The Christ is the symbol which Christians call Christ of the always transcendent, and equally always humanly immanent, Mystery'.³⁹ He is clearly the key to the 'cosmotheandric experience'⁴⁰ and calls for the 'dekerygmatisation of the faith'.⁴¹ Younger writers in the same line show a much higher degree of sophistication: they follow the vanguard thinkers of post-modernism, mostly French, and they are deeply influenced by Buddhism. David Tracy, of Chicago, brilliantly mixes Lacan and Meister Eckhart, Eliade and Nāgārjuna.⁴² We could call his Christ 'apophatic', and also the Christ of freedom, as Tracy strives to affirm, from the prophetic angle, the responsible agent. Joseph S. O'Leary, of Tokyo, unfolds a major synthesis, a dazzling intellectual feat, in which he argues that the 'centre is the *Deus incarnatus*, the incarnate, historical forms of divine revelation, not the *Deus nudus*, an abstract construction . . .'; the words 'liberation', or even 'vacuity' come more easily to us than 'God', since that 'proper noun' has become for us post-modern men the 'improper noun'.⁴³ But

O'Leary's Christ is by no means restricted to 1st century Palestine: 'In each religion the divine logos wishes to be heard, and he does so in sovereign fashion in some great realizations, like those which focus on the figures of Jesus and Buddha'; the Christ he preaches, he calls the 'vacuous Christ'.⁴⁴ The character of the Christ in the 'Christocentric' model shortens the distance from the 'theocentric' one.

The primary target of critics of relative relativism is the self-destructive incoherence of the thesis. 'A radical perspectivism disqualifies its own position as a serious partner in theological conversation', writes G. Fackre; and he asks: 'Truth found here or there? But there is no there, there—only illusory claims and interest-laden agendas ripe for deconstruction'; we are actually falling back into 'confessional tribalism'.⁴⁵ True, our writers wish to resist complete relativism; but can they? Once a breach is made in the dike . . . Craig Gay ably exposes how the recourse to orthopraxy begs the question of norms.⁴⁶ Carson sees through Tracy's efforts at preserving responsibility: 'Despite the high-flown language of Tracy's moral concerns, I do not see how he avoids the radically arbitrary'.⁴⁷ One may discern in it a mirror reflection of the sociological conditions of our secular, consumerist, society⁴⁸, it's 'pick and mix' facility. Some observers note how *Western* (and even imperialistic) is the pluralistic agenda.⁴⁹ At a deeper level, contemporary thinkers remain remarkably intolerant, no longer pluralists, when things that really matter for them are at stake, things they really believe.⁵⁰

Knots Appearing

As we have approached the models of encounter with other religions, some sensitive issues have surfaced, and not all theologians have faced them: knots, Gordian or not Gordian, to cut or to untie. We would offer brief comments on a selection of them.

In the direction of the more 'objective'

features of religions, we would first broach the topic of *similarity*. Many seem to presuppose that the more alike two religions are found to be, the more homeomorphic the role of their Gods or mediators, the more peaceful, cooperative, unitive at the end, their encounter will be. This, however, does not follow from Biblical hints: the whole idea of demonic imitation, so important to the Fathers, warns against alluring likeness; in the New Testament, the *antikhristos* theme calls for the discernment between authentic and counterfeit, and the image of wolves under the guise of sheep. Personal loyalty may see a temptation in resemblances: is falling in love with a woman most like one's wife something else than adultery? At the same time, dissimilarities do favour a presumption of essential difference, and the unique features of Biblical christianity may rightly be called to witness.

The need of a *common ground* if a fruitful encounter healthy dialogue is to take place may hardly be disputed. But what is 'common ground'? Too often, it is assumed that it must be opinions, values, experiences acknowledged and owned by both partners. Difficulties arise with the condemnations of idols and their cults, with the noetic effects of sin, the darkened mind, its utter inability to receive the things of God. Why not recognize that what we all have in common is precisely . . . the ground—the field of General Revelation to which all human beings respond? It renders conversation possible even in disagreement. This involves the use of logic and the testing of propositions by facts, as Denis Müller has well perceived, and which he finds lacking in the New Age.⁵¹

The classical analysis of faith as *notitia*, *assensus et fiducia*, raises the question of the amount of *notitia* required for saving faith to occur. 'We are not saved by knowledge . . . !'⁵² Debates between harder and softer Evangelicals hinge upon this issue. The basic argument for the broader viewpoint refers to the Old Testament believers, especially those of earliest times. Can sufficient *notitia* be inferred

from General Revelation, including Providence? In that case, Demarest's model might be expanded. Could this knowledge be channelled through established (pagan) religions, and would they so acquire a degree of lawfulness? All indisputable passages in Scripture lean on the negative side: the righteousness of works avails nothing; the root of human corruption is found in religion (Rom. 1); the power of heathen ceremonies is demonic. The only reference to pure offerings being made to God among the nations, in Malachi 1:11, is best understood as eschatological promise.⁵³ But boundaries are not so easy to draw.

Other points arise in connection with subjective commitment. Is *love* incompatible with *polemics*? Panikkar feels that 'if we believe that our neighbour is enmeshed in error and superstition, we can hardly love him as ourselves . . .'⁵⁴ Granted that, in the weakness of our passionate natures, we all find it difficult to strengthen personal relationships while we are fighting the other's ideas. Yet, in principle, any confusion would be ruinous. It is possible to separate. If there is any calling to truth, then to fight the errors that disfigure and destroy my neighbour unawares is the way of love. C. S. Lewis remarks somewhere that he used to think that the formula 'loving the person/hating the person's sin' was a bit artificial—until he realized that he was doing the same all the time, with regard to himself!

Panikkar often stresses also that no one can understand a religion who does not *believe* in it.⁵⁵ This looks like a replica of Augustine's *dictum*, but it is not: it involves being a Christian, a Hindu and a Buddhist at the same time (he claims it for himself⁵⁶). Of course, we would commend empathy and imaginative efforts in the endeavour to know the other, but the principle as stated would make it impossible to brand any error as error. *Veritas index sui et falsi*! Only in the light of God do we judge rightly works of darkness (Ephes. 5:13). Panikkar's confusion ties in with his view of religion as language: the interpreter must believe the religion as he must speak the language.⁵⁷ But this con-

fuses between *langue* and *parole*, code and message.⁵⁸

Practically all the apostles of dialogue, inclusivists and pluralists, insist on *vulnerability*, on the need to risk oneself entirely, with one's most cherished beliefs.⁵⁹ The issue is complex and delicate. Certainly, there is an arrogant or neurotic defensiveness which brings no honour to the Gospel. Certainly, in a way, we always 'risk' ourselves in authentic encounters: we are actually there, not a part of ourselves only. Certainly, we should remember the frailty of our grasp of Revelation and be ready to be taught by anyone. But is not the mere thought that we 'could' forsake our Lord a breach of loyalty towards him? Would not the thought, when encountering someone, of a possible change of marriage partner already be a betrayal of the vows? A symmetry in the encounter with a non-Christian friend would mean the annulment of the gift of grace: a monstrous ingratitude. Maybe the solution lies in the realization that we are not our own possessions, that Christ's hold of us has full priority over our hold of him. We can, as subjects, only testify to the victorious grace of which we are the objects.

This leads us to the use made of major Christian themes in the construction of some theologies of religions. The praise of the final, unfathomable Mystery, the consequent relativization of propositions, doctrines, beliefs—human, all too human—indeed have an appearance of wisdom, with their deliberate piety, their humility . . . but they lack any value in restraining the arrogance of reason. Craig Gay takes off the mask:

it is at best a kind of mistaken humility that has the effect of rendering us invulnerable to revealed truth because we are now too modest to believe that we would know truth even if it were revealed to us.⁶⁰

God is subtly forbidden to inform in the strong sense, actually to rule our minds. God is 'gagged'.

Similarly, one is suspicious of interpretation of the Incarnation as the means to bind the Lord Christ to finitude, to the

invincible relativity of historical pluralism; of the *kenôsis* and the Cross as the means to empty the Christian message of its affirmations of judgement and reign; of eschatology, as the means to welcome, in its not-having implications, the alluring emptiness of Buddha.⁶¹ This takes on an abstract turn which grows away from the concrete historicity of the Good News.

What may be deepest, and yet quite obvious, in the procedure of the advocates of inclusive and relativistic (or pluralistic) models, is the will to conform: to conform to the modern and postmodern mind-set, and sensibility.⁶² It is inescapable, the only way. Here, we would suggest, is the radical choice: either the *Zeitgeist*, with its titles and credentials, or the power of the flawless Word, taking hold of us—for: *Who is a Rock besides our God?*

- 1 Raimundo PANIKKAR, transl. into French by Josette GENNAOUI, *Le Dialogue intra-religieux* (Paris: Aubier, 1985) 30–46. Quotations from that book have had to be translated back into English from the French. We acknowledge that, in recent years, Panikkar has moved beyond the positions of this book, in the direction of pluralism.
- 2 Eugene A. NIDA on meaning, in his *Componential Analysis of Meaning* (1975), 26, as quoted by Moisés SILVA, *Biblical Words and their Meaning. An Introduction to Lexical Semantics* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) 134.
- 3 Perry SCHMIDT-LEUKEL, 'Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht', *Theologische Revue* 89 (1993) 353–364, plus a review, 365–370.
- 4 PANIKKAR, *op. cit.*, 20–29.
- 5 André GOUNELLE, 'Théologies des religions non chrétiennes', *Autres Temps. Cahiers du christianisme social* n.27 (Aut. 1990), 6–17.
- 6 Jean-Claude BASSET, 'Enjeux du dialogue interreligieux. Sept propositions en guise de test', *ibid.*, 31.
- 7 Jürgen MOLTSMANN, transl. by Margaret KOHL, *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution to Messianic Ecclesiology* (London: SCM, 1977), 157–159.
- 8 *Ibid.*, 153ff.

- 9 Franz Jozef VAN BEECK, 'Christian Faith and Theology in Encounter with Non-Christians. Profession? Protestation? Self-Maintenance? Abandon?', *Theological Studies* 55 (1994) 55f. (whole art. 46–65; 50, 52f., for points cited).
- 10 Carl-A. KELLER, 'Le Dieu des chrétiens et les dieux des religions', in *La Communication avec l'ultime* (Genève: Labor et Fides, 1987), 247–250.
- 11 D. A. CARSON, 'Christian Witness in an Age of Pluralism', in D. A. CARSON and John D. WOODBRIDGE, eds., *God and Culture. Essays in Honor of Carl F. H. Henry* (Grand Rapids: Eerdmans, and Carlisle: Paternoster, 1993), 51.
- 12 *Ibid.*, 36 (quoting Dennis Prager).
- 13 See especially C. Peter WAGNER, *Warfare Prayer* (Ventura, CA: Regal Bks, 1992); C. Peter WAGNER and F. Douglas PENNOYER, ed., *Wrestling with Dark Angels* (Ventura: Regal Bks, 1990).
- 14 See Clinton E. ARNOLD's thesis, *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting* (Grand Rapids: Baker, 1989, 1992) and the chapters by David W. J. GILL, Thorsten MORITZ, and Bruce W. WINTER, in Andrew D. CLARKE and Bruce W. WINTER, eds., *One God, One Lord in a World of Religious Pluralism* (Cambridge: Tyndale House, 1991).
- 15 See the well-researched art. by Goulven MADEC, 'Le Christ des païens d'après le *De consensu euangelistarum* de saint Augustin', *Recherches Augustiniennes* 26 (1992) 3–67.
- 16 In spite of WINTER's opinion, 'In Public and in Private: Early Christian Interactions with Religious Pluralism', *One Lord, op. cit.*, 131, we are not convinced by the simple identification. In 1 Cor., the verses may mean only that demons meddle with the worship of false gods. It does not warrant the transfer of attributes.
- 17 KELLER, *op. cit.*, 255 would favour inclusion through hierarchization (252, his defence of gnosticism).
- 18 Denis MUELLER, 'L'Éthique du dialogue à l'épreuve du défi religieux contemporain', *Autres Temps* n.27 (Aut. 1990), 24–28; cf. Gérard SIEGWALT's unusual openness to parapsychology and even the occult (under Jung's influence) in his *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne. I/2: les Fondements de la foi/Réalité et Révélation*

- (Geneva & Paris: Labor & Fides and Cerf, 1987) 64ff, 71f., 82.
- 19 PANIKKAR, *op. cit.*, 139; 142f homeomorphism of *Nirâna* and *Sôteña*.
 - 20 According to the *Enchiridion symbolorum* of DENZINGER (& RAHNER), the 31st ed. (1957), n.430; Cyprian's words (*Ep.* 73) are given: *Salus extra Ecclesiam non est*; cf. David F. WRIGHT, 'The Watershed of Vatican II: Catholic Attitudes Towards Other Religions', in *One Lord, op. cit.*, 158ff.
 - 21 Clark PINNOCK, 'Toward an Evangelical Theology of Religions', *Journal of the Evangelical Theological Society* 33 (1990), 359 (with n.2). Answer and critique by Bruce A. DEMAREST, 'General and Special Revelation: Epistemological Foundations of Religious Pluralism', in *One Lord, op. cit.*, 147ff.
 - 22 *Ibid.*, Pinnock tries to reduce the distance between their positions and his. For a review of Evangelical choices, Malcolm J. MCVEIGH, 'The Fate of Those Who've Never Heard? It depends', *Evangelical Missionary Quarterly* 21 (1985), 370—379.
 - 23 J. N. D. ANDERSON, *Christianity and World Religions*, 102, as quoted, *ibid.*, 378.
 - 24 PINNOCK, *op. cit.*, 364.
 - 25 *Ibid.*, 366—368.
 - 26 Gabriel FACKRE, *Ecumenical Faith in Evangelical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 45f, and especially for Israelites, 147—167.
 - 27 Paul KNITTER as quoted by D. WRIGHT, *op. cit.*, 163.
 - 28 D. WRIGHT, *ibid.*, 166, after a fine exposition of Rahner's views.
 - 29 Karl RAHNER, 'Christianity and the Non-Christian Religions', a lecture given in 1961, published in *Theological Investigations* V and quoted as reproduced in John HICK and Brian HEBBLETHWAITE, eds., *Christianity and Other Religions. Selected Readings* (Philadelphia: Fortress, 1988³), 52—79.
 - 30 John GOLDINGAY and Christopher J. H. WRIGHT, "Yahweh our God Yahweh One": The Old Testament and Religious Pluralism', in *One Lord, op. cit.*, 43.
 - 31 DEMAREST, *op. cit.*, 151.
 - 32 J. HICK, 'Whatever Path Men Choose is Mine', in *Christianity, Readings, op. cit.*, 181f.
 - 33 *Ibid.*, 186.
 - 34 Joseph Stephen O'LEARY, *La Vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux* (Paris: Cerf, 1994), 36.
 - 35 Ernst TROELTSCH, 'The Place of Christianity Among World Religions', in *Christianity, Readings, op. cit.*, 16 and 29.
 - 36 Robert COOK, 'Postmodernism, pluralism and John Hick', *Themelios* 19/1 (Oct. 1993), 10—12; John HICK, 'Response', *Themelios* 19/3 (May 1994), 20.
 - 37 Harold NETLAND, 'Religious Pluralism and Truth', *Trinity Journal* 6 NS (1985), 74—87, esp. 82ff. on Hick.
 - 38 Craig M. GAY, 'Plurality, Ambiguity, and Despair in Contemporary Theology', *Journal of the Evangelical Theological Society* 36 (1993) 219; D. WRIGHT, *op. cit.*, 168f.
 - 39 PANIKKAR, *op. cit.*, 92.
 - 40 *Ibid.*, 52.
 - 41 *Ibid.*, 115.
 - 42 David TRACY, *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue* (Louvain: Peeters Press, 1990).
 - 43 O'LEARY, *op. cit.* (n.34), 227, and then 216 ('le nom propre par excellence est devenu le nom impropre par excellence').
 - 44 *Ibid.*, 229 (cf. 265: 'la figure historique de Jésus peut être vue comme une percée évolutionniste de la réalité humaine sur le plan du Logos . . .'); then, on the vacuous Christ, 294, 297.
 - 45 FACKRE, *op. cit.*, 108, then 76.
 - 46 GAY, *op. cit.*, 221.
 - 47 CARSON, *op. cit.*, 58.
 - 48 Kevin VANHOOZER, 'The World Well Staged? Theology, Culture, and Hermeneutics', in *God and Culture, op. cit.*, 23, referring to Scott Lash; and GAY, *op. cit.*, 210ff. (and the burden of his whole art., 209—227).
 - 49 VAN BEECK, *op. cit.*, 57; BASSET, *op. cit.*, 33; according to O'LEARY, *op. cit.*, 38, Kenneth Surin has criticized Hick's Western imperialism; see the complaint of John V. TAYLOR, 'The Theological Basis of Interfaith Dialogue', in *Christianity, Readings, op. cit.*, 231; cf. FACKRE, *op. cit.*, 222 (a 'new magisterium' of Western intellectuals).
 - 50 GAY, *op. cit.*, 225 (already p.210). Even O'LEARY, *op. cit.*, 310, shows a sudden fixity in his 'politically correct' judgment on Western policies in the Third World.
 - 51 MUELLER, *op. cit.*, 19—24.

- 52 Wilfred Cantwell SMITH, 'The Christian in a Religiously Plural World', in *Christianity, Readings, op. cit.*, 106.
- 53 As argued persuasively by Joyce BALDWIN, 'Malachi 1:11 and the Worship of the Nations in the Old Testament', *Tyndale Bulletin* 23 (1972), 117—124.
- 54 PANIKKAR, *op. cit.*, 60.
- 55 *Ibid.*, 58f., 128.
- 56 *Ibid.*, 50.
- 57 *Ibid.*, 44f.
- 58 KELLER, *op. cit.*, 244, more accurate, yet not all satisfactory.
- 59 PANIKKAR, *op. cit.*, 62, 130, etc., stresses that dialogue is no experiment.
- 60 GAY, *op. cit.*, 223.
- 61 No one practices this exercise more cleverly than O'LEARY, *op. cit.*
- 62 Cf. *ibid.*, 28, 107, 251f, 261, 296 (in spite of a feeble disclaimer, 18).

- **Ethik und Kultur in einer Multikulturellen Gesellschaft**
- ***Ethics and Culture in a Multicultural Society***
- ***Éthique et culture dans une société pluriculturelle***

Johan Bouman, H Pforzheim, Deutschland

SUMMARY

Any multicultural society in order to function peacefully is in need of a common ethical foundation, which is obligatory for all constituent groups. The Bible (Gen. 3—11) teaches that human sin has the power to destroy such a foundation. The history of the research of ethical foundations (from Aristotle to Lenin and Sartre) shows that human consciousness is able to agree upon an ethical foundation for general human behaviour. The religions too, which belong to the modern multicultural society don't agree upon a codex of obligatory ethical behaviour. Old Testament and Jewish tradition preach the maxim of the love of God and of the neighbour (Lev. 19, 18). But there is a difference of opinion as to who has to be regarded as neighbour. Jesus and the New Testament do teach the same doctrine (Matth. 22, 34—40). This love also includes the love of the enemy (Luc. 6, 27—36).

According to the Qur'an disaster will never cease to seize them (unbelievers)

for their ill deeds (13, 31). Consequently for them there is no place in the islamic society. The influence of Indian mystical teaching on western culture is important. In this case ethical behaviour is not the main maxim, all interest is concentrated upon the delivery out of the circle of Karma, reincarnation and the source of suffering. Personal meditation does play here the main role.

Therefore, if no common basis of ethical behaviour can be found the multicultural society deteriorates into a ghetto-society. Dangerous is the modern development of pluralism and relativism. As a result there is no longer a transcendental world of ethical values. Moreover the ethical catastrophes of the 20th century, Hitler's Holocaust, Stalin's gulag call for a penetrating study of human sin. Though Judaism and Islam have a knowledge of sin, the christian testimony has a task of great importance. It has to draw the attention upon the dynamic power of human sin (Rom. 7) and the liberation and redemption by the cross and resurrection of Jesus Christ.

RÉSUMÉ

Pour qu'une société pluriculturelle puisse vivre harmonieusement, il faut qu'elle possède un fondement éthique reconnu par tous les groupes qui la constituent. La Bible (Gn. 3.11) nous apprend que le péché peut détruire un tel fondement. L'histoire des tentatives pour établir un

fondement éthique (depuis Aristote jusqu'à Lénine et Sartre) montre que l'esprit humain est incapable de trouver une éthique servant de fondement à la conduite des hommes et qui reçoive l'accord de tous.

De même les religions qui font partie de notre société pluraliste ne sont pas

d'accord sur une liste d'obligations éthiques. L'Ancien Testament et la tradition juive proclament le principe de l'amour pour Dieu et pour le prochain (Dt 5.1 et Lév 19.18). Mais les opinions divergent lorsqu'il s'agit de déterminer qui est le prochain. Jésus et le Nouveau Testament enseignent la même doctrine (Mt 22.34—40; Lc 6.27—26) en précisant que cet amour s'étend aussi aux ennemis.

Selon le Coran, le malheur ne cessera jamais de poursuivre les incroyants pour les punir de leurs fautes (13.31). Par conséquent il n'y a pas de place pour eux dans la société islamique.

L'influence de l'enseignement mystique hindou sur la culture occidentale est important. Mais pour cette mystique, la préoccupation majeure n'est pas le comportement éthique; ce qui importe est le moyen d'être délivré du cercle du karma, de la réincarnation et de la

souffrance. La méditation personnelle joue le rôle essentiel.

Si l'on ne trouve pas une base commune pour la conduite éthique, la société pluriculturelle dégénère et devient une société de ghettos. Le développement actuel du pluralisme et du relativisme est dangereux. On ne reconnaît plus le monde transcendant des valeurs éthiques. De plus, les catastrophes éthiques du 20^e siècle, comme l'holocauste de Hitler et le goulag de Staline, réclament une étude approfondie du péché humain. Bien que le judaïsme et l'islam aient une certaine connaissance de la nature du péché, le témoignage chrétien est d'une importance capitale. Il doit attirer l'attention sur la puissance dynamique du péché humain (Rom 7), ainsi que sur la libération et la rédemption qui nous sont accordées par la croix et la résurrection de Jésus-Christ.

Einführung

Folgende Hauptthesen sind nach meiner Meinung für das Verständnis der Komplexität einer multikulturellen Gesellschaft wichtig.

1. Eine multikulturelle Gesellschaft kann nur funktionsfähig und fruchtbar sein, wenn sie auf dem Fundament einer Ethik aufgebaut ist, zu der sich alle Bevölkerungsgruppen verpflichten.
2. Wenn diese Voraussetzung nicht gege-

ben ist, entsteht eine Ghetto-Gesellschaft, in der im besten Falle die Gruppen nebeneinander leben, in Zeiten der Krise aber sich gegenseitig beschuldigen und bekämpfen.

3. Der christliche Glaube ist in diese Gesellschaft voll mit allen Risiken und Möglichkeiten aufgenommen. Sein Zeugnis soll als Katalysator und Angebot fungieren. (J. Bouman: Eine multikulturelle Gesellschaft? Brunnen, Gießen/Basel).

I. Die Ethik als Problem

Der Mensch ist ein Lebewesen, das nur in der Gemeinschaft mit anderen Menschen leben, sich entwickeln und zur Blüte kommen kann. In allen Perioden seines Lebens ist er auf die Sorge seiner Mitmenschen angewiesen. Das wichtigste Instrument für das Zusammenleben ist die Sprache (Karl R. Popper, John C.

Eccles: The self and its brain, Springer International 1985, S. 49, 57 ff).

Auch die Bibel bezeugt, daß die gegenseitige Mitmenschlichkeit (Gen. 1, 27) und das Vermögen der Sprache (Gen. 2, 19) zum unabdingbaren Bestandteil der Schöpfung des Menschen gehört. Und dennoch reichen die beiden nicht aus, eine blühende Kultur mit entsprechender Ethik ins Leben zu rufen.

Die Bibel erzählt auch die Geschichte der Sünde. Der große theologische Auftakt des Genesibuches spricht nicht nur über die Erschaffung der Menschen durch Gott, sondern auch über den Einbruch der Sünde und dessen Folgen (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, I, 167–178). Es handelt sich um das Drama, das sich zwischen Gott und Mensch in der Geschichte abspielt (Hans Urs v. Balthasar, *Theodramatik* Bd. I–V, Einsiedeln 1973 ff). Die treibende Kraft dieses Dramas ist die inhärente Dynamik der Sünde. Vom Ungehorsam des ersten Menschenpaares an entwickelt die Sünde–oder die Macht des Bösen–eine Kraft, die sich über den Mord Kains, die Rachgelüste des Lamech, die Gottlosigkeit des Volkes von Noah bis auf den Hochmut des Turmbaues von Babel ausdehnt. Dazu sagt Gott: 'Jetzt wird ihnen nichts mehr unerreichbar sein, was sie sich auch vornehmen' (Gen. 11, 6). Als Strafe vernichtet Gott die von ihm gewollte Sprache und vernichtet damit das Fundament für eine alle Menschen umfassende Ethik. Oder anders gesagt: der menschliche Hochmut und Titanismus vernichtet die Ethik.

Die Geschichte der Ethikforschung bestätigt dies. Sie hat keine für alle Menschen und Zeiten gültige und einheitliche Ethik feststellen können. Bei Aristoteles hat die Ethik nur einen praktischen Charakter. Das Glück wird erreicht durch die Verwirklichung der Tugenden, die die Vernunft durch Gewohnheit und Einübung schafft (Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1096 b. 34–1106 a 22). Von nun an stehen der Entwicklung der Ethik zwei Wege offen. Entweder wird sie vollkommen in die Natur Gottes eingebaut oder ihr Wesen wird vollständig in der menschlichen Natur gesucht.

Vielleicht war der letzte große Philosoph, der noch versucht hat, die Ethik mit der Natur Gottes in Zusammenhang zu bringen, Spinoza. Zwar gibt die Vernunft die Verhaltensregel für die Ethik, aber das tiefere Fundament ist die Erkenntnis der Attribute Gottes, die zu der geistigen Liebe zu Gott führt (Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*).

Dennoch wurde die Weiterentwicklung der Ethik durch Immanuel Kant (1724–1804) bestimmt. Er hat die Ethik völlig aus dem Bereich der Theologie entfernt. Der Mensch ist autonom geworden, somit braucht er für die Ethik keinen Gott (Kant: *Metaphysik der Sitten*). Zugrunde liegt eine rationale Moral, die in der autonomen Freiheit der Vernunft funktioniert. Folglich kann Kant den kategorischen Imperativ zu einer ethischen Pflicht erheben: 'Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde' (*Kritik der praktischen Vernunft*).

Hegel ist der wichtigste Philosoph, der die Lehre Kants weiter ausgebaut hat. Die Ethik soll nicht abstrakt sein, sie braucht eine objektive Grundlage. Diese hat er im modernen Staat gefunden (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*). In dem Staat erhält die einzelne Person ihre vollständige Entwicklung.

Mit der Idee des Staates hat Hegel–ungewollt–den Ansatz vorgegeben, mit dem das ganze Gebäude der ideellen Ethik zum Einsturz gebracht werden konnte. Karl Marx hat diese Vernichtung eingeleitet: Es gibt keinen einheitlichen Staat, nur Klassen, nämlich die der Bourgeoisie und die des Proletariats. Jede Klasse hat ihre eigene Moral. Notwendig ist also ein sozialistischer Staat, der eine sozialistische Ethik für den sozialistischen Menschen hervorbringt (Marx-Engels, *Werke* 1-39 Ostberlin DDR 1956-1968 1,385). Diese Lehre wurde durch Lenin zur Vollendung gebracht. 'Es gibt keine übernatürliche klassenlose Ethik. Unsere Sittlichkeit ist völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet' (W. J. Lenin, *Ausgew. Werke* 1967, 3,539: *Die Anfänge der Jugendverbände*).

Fügt man noch hinzu, daß Nietzsche die ethischen Imperative nur Schein genannt hat, nicht die Wirklichkeit des Menschen, so daß die Ethik nicht auf einem allgemein anerkannten festen Boden steht, dann kann man daraus folgern, daß die philosophische Ethik den für die

multikulturelle Gesellschaft notwendigen Boden nicht liefern kann.

II. Religion und Ethik

Somit erhebt sich die Frage, ob die in der multikulturellen Gesellschaft vorhandenen Religionen dieses notwendige ethische Fundament liefern können.

Die europäische Kultur ist weitgehend von dem jüdischen und christlichen Glauben geprägt worden. Das Alte und das Neue Testament gehören zu den Quellen des europäischen Denkens.

Das Fundament von Religion und Ethik der beiden Religionen, aber besonders von AT und Judentum, ist das shema' (Deut. 6, 4): 'Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig'. Mit diesem Bekenntnis ist unmittelbar die Liebe zu Gott verbunden, denn der Text geht weiter mit den Worten: 'Darum sollst du Jahwe, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft' (Deut. 6, 5). Diese Liebe zu Jahwe soll eine Ausstrahlungskraft auf den Mitmenschen haben, denn Lev. 19, 18 sagt: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich bin Gott, der Herr'.

Genau dasselbe gilt auch für das NT. Als Jesus nach dem wichtigsten Gebot gefragt wurde, antwortete er mit dem shema, und verbindet es mit der Forderung der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten (Mark. 12, 28–34; Matth. 22, 34–40; Ethik der ganzen Bibel, denn: '... an diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten' (Matth. 22, 40). Auf die Frage, wer dann der Nächste genau sei, antwortet Jesus mit dem Beispiel des barmherzigen Samariters (Luk. 10, 25–37). Der Nächste ist auch der Fremde, ja sogar der Volksfeind, der auf das tätige Handeln der Barmherzigkeit in seiner Not angewiesen ist.

Auch die jüdische Lehre hat das Gebot der Nächstenliebe vertieft. Dies hat das Traktat Avot des Rabbi Nathan folgendermaßen begründet: 'Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Ich (Gott) habe ihn erschaffen; und wenn du ihn liebst,

werde ich dich belohnen; wenn du ihn nicht liebst, bin ich ein Richter, der bestraft'. Der berühmte Rabbi Hillel hat die ganze Torah auf die Maxime gebracht: 'Was du verabscheust, was dir angetan wird, füge das deinem Nächsten nicht zu' (Shab. 31a). Nächstenliebe schließt auch die Liebe zu deinem Feind ein. 'Wer ist der Mächtigste? Der aus einem Feinde einen Freund gemacht hat' (ARN 23).

Die Ethik des NT ist untrennbar verbunden mit dem Geist Christi. Wo der Heilige Geist wirksam ist, trägt die Ethik Frucht, und wo nicht, dort drohen die Gefahren (Gal. 5, 19–24). Die Liebe ist die Krone aller Ethik, und ohne die Liebe sind die Werke wertlos (1. Kor. 13). 'Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe (die drei christlichen Haupttugenden), doch am größten unter ihnen ist die Liebe' (1. Kor. 13, 13).

Der Islam baut sein ethisches Handeln auf die Offenbarung Gottes im Koran auf. Diese Heilige Schrift ist das Gotteswort, das endgültig über Heil oder Unheil entscheidet. Die Antwort, die die Menschheit auf dieses Buch und seinen Propheten Mohammed gibt, entscheidet über Belohnung oder Bestrafung. Folglich kennt der Koran drei Kategorien von Menschen. Die volle Daseinsberechtigung haben die Moslems, denn sie sind die beste Gemeinde, die je entstanden ist (Koran 3, 110). Die zweite Kategorie umfaßt die Juden und Christen. Sie haben eine beschränkte Daseinsberechtigung, denn ihnen wurde zwar die Schrift und die Propheten gegeben (46, 10; 4, 163; 5, 110). Aber weil sie den Islam nicht angenommen haben, haben sie keine Daseinsberechtigung für die Zukunft (9, 29). Nach islamischem Recht sind sie dhimmi, d. h. sie stehen unter dem Schutz des islamischen Staates, haben aber nur in Religions- und Familienangelegenheiten Rechte. Eine Kopfsteuer wird von ihnen erhoben.

Völlig ohne Daseinsberechtigung sind die Ungläubigen. Ihr Leben ist sinnlos, ihre Werke gehen fehl. Gott kann ihnen weder vergeben, noch sie auf einen rechten Weg führen (4, 168).

Der Koran und das islamische Recht

verlangen eine durch die Ethik bestimmte Lebensführung. Der Koran ruft auf zu guten Werken: Glaubt an Gott, den Jüngsten Tag und die Schrift; Geldspenden für Verwandte, Waisen, Arme, Bettler; Loskauf von Sklaven; Almosensteuer (2, 177). *Folglich liebt Gott* die Rechtschaffenen (2, 195; 3, 134; 5, 13), aber *die Sünder*, die Frevler, die Übertretungen begehen, liebt Gott *nicht* (5, 87). Diese stehen unter Androhung der göttlichen Strafe, die die islamische Gemeinde vollstrecken soll (5, 38; 6, 21).

In der multikulturellen Gesellschaft lebt der Islam in einem Spannungsfeld. Die von *Toleranz* geprägten Moslems werden sich auf das Koranwort 29, 46 berufen: 'Wir glauben an das, was als Offenbarung zu uns und zu euch (Juden und Christen) herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer'. Die Fundamentalisten dagegen führen 9, 29 an: 'Kämpft gegen diejenigen, die nicht an Gott und den Jüngsten Tag glauben und nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter (Mohammed) verboten haben und nicht der wahren Religion (Islam) angehören-von denen, die die Schrift erhalten haben (Juden und Christen). Kämpft gegen sie, bis sie in Unterwerfung aus der Hand Tribut entrichten'.

In der multikulturellen Gesellschaft Europas verzeichnet die östliche Mystik des Buddhismus eine beträchtliche Zuwachsrate. Dies hat mehrere Gründe. Die fortschreitende Technisierung und Automatisierung hat die Lebensverhältnisse verschlechtert. Sie verursachen ein Klima der Kälte in den zwischenmenschlichen Beziehungen. Es ist den Kirchen nicht gelungen, hier glaubhaft die Frohe Botschaft der Erlösung zu übermitteln.

Der Buddhismus behauptet, einen mystischen Weg der Erlösung gefunden zu haben. Grundsätzlich ist alles Dasein Leiden. Ursache dieses Leidens ist der Lebensdurst mit sämtlichen Begierden. Aus ihnen entsteht die Illusion des eigenen 'Ich'. Dieser Durst ist die Ursache aller schmerzlichen Wiedergeburten. Aus diesem Schicksalskreis muß der Mensch erlöst werden. Dies geschieht durch die Befreiung im Nirwana.

Eine übernatürliche oder göttliche Erlösung kann nicht anerkannt werden (D. T. Suzuki, *Die grosse Befreiung*). Deswegen muß man in die wahre Natur der eigenen Seele eindringen. In dieser Tiefe findet man die Identität mit dem Buddha-Geist.

Demzufolge gibt es keine von außen oder durch Offenbarung Gottes kommende Ethik. Die einzige ethische Möglichkeit ist der mystische Bezug auf das eigene 'Selbst'. Daher gibt es auch keine absolut vorgeschriebenen Regeln, und die Ethik hat einen untergeordneten Platz unter der selbstbezogenen Mystik.

Genauso wenig wie die Geschichte der Ethik bietet die Phänomenologie der Religionen eine gemeinsame, alle verpflichtende Basis für das ethische Handeln. Aber in dieser Gesellschaft fehlt nicht nur das ethische Fundament, in ihr sind auch bereits die Symptome ethischen Zerfalls wahrnehmbar.

III. Eine multikulturelle Gesellschaft ohne Ethik?

Die Enzyklika von Papst Johannes Paul II 'Veritatis splendor' 1993 (Glanz der Wahrheit) stellt fest: 'Es ist die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus, die dem bürgerlichen Zusammenleben jeden sittlichen Bezugspunkt nimmt, ja mehr noch, es der Anerkennung von Wahrheit beraubt. Denn wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, dann können die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden. Die Entchristlichung, die auf ganzen Völkern und Gemeinschaften lastet, zieht nicht nur den Verlust des Glaubens oder zumindest seine Bedeutungslosigkeit für das Leben nach sich, sondern notgedrungen auch einen Verfall oder eine Trübung des sittlichen Empfindens'.

Der Schriftsteller Harry Mulisch hat auf der Frankfurter Buchmesse 1993 gesagt: 'Die Vernunft von Sprache und Literatur ist machtlos im chaotischen Zerfall politischer Ordnungen und

im Niedergang zivilisatorischen "Standards".

Albert Scheitzer hatte noch das Fundament von Religion und Ethik als 'Ehrfurcht vor dem Leben' beschrieben, obwohl Goethe schon gewarnt hatte: 'Ehrfurcht ist nichts Angeborenes. Ungern entschließt sich der Mensch zur Ehrfurcht, oder vielmehr entschließt er sich nie dazu' (Goethe: Westöstlicher Diwan; Wilhelm Meisters Wanderjahre).

In diesem Jahrhundert haben die Ideologien die Fundamente der Moral wie Goethe und Schweitzer sie noch respektiert haben, vernichtet. Wiederum wurde auf Nietzsche zurückgegriffen; mit ihm verkündete man die Absage an die christliche Moral von Gut und Böse: 'Gott ist tot, Nichts ist wahr, alles ist erlaubt'. Herbert Marcuse nannte es die Erscheinung der Entsublimierung. Die aus der katholischen Moraltheologie oder der Philosophie der Stoa abgeleiteten Tugenden werden abgeschafft. Eine Schuld des einzelnen Menschen, eine Übertretung der ethischen Normen, gibt es nicht mehr, denn alle persönliche Verantwortung wird der Ethik entnommen und der Schlechtigkeit der Gesellschaft aufgebürdet. Die Folge ist, daß mit den Tugenden auch die ethischen und christlichen Werte verlorengegangen sind.

Aus den vielen, diesem Prozeß folgenden Erscheinungen möge eine genügen. Der Begriff des Verzeihens—wie der der Gnade—setzt eine duale Form voraus, eine transzendente Gegenseitigkeit, die sich uns heute entzieht. Es gibt keine transzendente kollektive Welt der Werte mehr. Woraus sollte sich also eine Legitimität ableiten? Folglich kann der moderne Mensch niemand mehr verzeihen, denn es gibt keine gemeinsame moralische Instanz mehr. Die psychologische Folge ist, daß der Umgang miteinander rücksichtsloser geworden ist.

IV. Ethik und Sünde in christlicher Sicht

Diese moderne Entwicklung führt notwendigerweise zu dem Ergebnis, daß über

die Sünde und Gottlosigkeit des Menschen nachgedacht werden muß.

Für die Suche nach einer Antwort ist die Studie von Karl R. Popper und John C. Eccles von außerordentlicher Bedeutung (The self and its brain). Eccles schreibt über die unvorstellbar große Komplexität des menschlichen Hirns und des damit zusammenhängenden Nervensystems: 'Dieses ganze Aggregat ist so kompliziert, hat eine solch dynamische Zusammenstellung, die unvorstellbar größer ist als alles andere, das je entdeckt wurde im ganzen Universum. Das menschliche Gehirn ist einmalig'. Ihm verdanken wir die Möglichkeit der Sprache, des Denkens, des Gedächtnisses, der Musik. Aufgrund dieser Ergebnisse hat Popper drei Welten feststellen können. Zu Welt 1 gehört die anorganische und biologische Natur; zu Welt 2 die unterschiedlichen Formen des Bewußtseins. Welt 3 ist die Welt der Kultur, Philosophie, Theologie, Wissenschaft, Literatur, Kunst. Sie ist ein Produkt des menschlichen Geistes. Merkwürdigerweise fehlen bei Popper Produkte des menschlichen Geistes wie Auschwitz, Gulag-Archipel usw. Nicht zu fassen ist, daß dieses einmalige Wunderwerk des menschlichen Gehirns diese Superkatastrophen hervorgebracht hat. Durch sie ist es unumgänglich geworden, den Grundlagen der Ethik und damit auch denen einer möglichen multikulturellen Gesellschaft, eine Hauptthese hinzuzufügen: zu der Ethik gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Ursprung und der Macht des Bösen.

Der christliche Glaube hat diese Auseinandersetzung in all ihrer Tiefe durchdacht. Das klassische und entscheidende Beispiel ist die Kontroverse zwischen Pelagius und Augustinus am Anfang des 5. Jahrhunderts (dazu J. Bouman, Augustinus—Lebensweg und Theologie). Pelagius hatte gelehrt, daß der Mensch durch das Vermögen des freien Willens ohne Sünde leben kann. Diese Möglichkeit ist begründet in der guten Beschaffenheit der menschlichen Natur. Christus und sein Evangelium lehren uns, wie wir leben sollen, nicht aber, daß seine Gnade uns helfe, gut zu leben. Der Wille reicht

schon völlig aus, das Gesetz vollbringen zu können. Das Erbarmen des Heilandes liegt nur darin, daß er unsere in der Vergangenheit begangenen Sünden vergibt, nicht aber darin, daß er uns hilft, die Sünden in der Zukunft zu vermeiden. Aber auch diese Gnade muß verdient werden.

Wieviele moderne pädagogische Auffassungen klingen in den Worten des Pelagius mit, und wie groß ist der Eindruck ihrer Selbstverständlichkeit! Es brauchte den großen Geist des Augustinus (und später Luthers!), um ihre Oberflächlichkeit zu durchschauen. Augustinus geht auf das Wesen der Botschaft des Evangeliums ein: Wenn die Natur von sich aus die volle Gerechtigkeit erlangen kann, dann wäre Christus vergeblich gestorben (Gal. 2, 21). Sein Tod bedeutet doch nichts anderes, als daß die menschliche Natur von der Sünde und damit von der Strafe Gottes freigekauft ist. Augustinus sieht die Sünde als ein die ganze Menschheit umfassendes dynamisches Geschehen (Röm. 1, 21–26). „Schau, jedesmal wenn Gott die Sünde bestraft, entstehen aus dieser Strafe mehrere und schwerere Sünden. Um zu zeigen, daß jene Sünden die Strafe sind für vorher begangene Sünden, sagt Paulus: ‘und erhielten den ihnen gebührenden Lohn für ihre Verirrung’” (Röm. 1, 27). Die Sünde ist nicht, wie Pelagius meinte, eine zufällig begangene Tat, die auch hätte vermieden werden können. Das NT lehrt, daß die menschliche Natur “verwundet, verletzt, gequält, verloren ist; sie braucht ein aufrichtiges Bekenntnis und nicht eine falsche Apologie”.

Die Erfahrung der Superkatastrophen des 20. Jahrhunderts haben die unhaltbare Oberflächlichkeit des Pelagius unter Beweis gestellt, und hiermit ist eine wichtige Aufgabe für die christliche Verkündigung in der multikulturellen Gesellschaft angedeutet. Ihre warnende Stimme und ihr Aufruf zur Buße und Bekehrung soll ein Hauptanliegen sein.

V. Ethik und Sünde in jüdischer Sicht

Auch die jüdische Tradition hat die Macht der Sünde ernst genommen, und zwar so sehr, daß der berühmte Rabbi Hillel gesagt hat: Es wäre besser, der Mensch wäre nicht erschaffen worden. Aber, weil er nun einmal erschaffen worden ist, soll der Mensch alle seine Taten genau untersuchen (Erub. 13b). Das Wesen der Sünde ist Rebellion gegen Gott und Ungehorsam gegenüber den göttlichen Weisungen in der Torah. Obwohl jede Sünde Rebellion ist, haben die Rabbinen drei Hauptsünden unterschieden. Als unter Kaiser Hadrian (± 13) die jüdische Religion samt ihren Gebräuchen und Vorschriften mit der Todesstrafe geahndet wurde, haben sie festgestellt: “In Hinblick auf alle Verbote in der Torah, wenn einem gesagt wird: ‘Übertrete und du wirst nicht getötet’, darf er alle Gebote übertreten mit Ausnahme von Götzendienst, Ehebruch und Blutvergießen” (Sanh. 74a). Denn: “Wer Götzendienst betreibt, verleugnet die Zehn Gebote und alle Vorschriften, die Mose, den Propheten und den Patriarchen gegeben worden sind” (Sifre Num. III, 32a). Der Ehebrecher wird durch seine Tat ein Gottloser. Der Talmud hat eine Aussage, die fast wörtlich mit der Jesu (Matth. 5, 27–28) übereinstimmt: “Nicht nur derjenige, der mit seinem Körper sündigt, ist ein Ehebrecher, sondern auch der mit seinem Auge sündigt” (Lev. R. 23, 12). Somit soll man auch den ersten Schritt, der zum Ehebruch führt, vermeiden. “Für denjenigen, der sich der obszönen Sprache bedient, wird Gehinom tiefer gemacht, und dies gilt auch für denjenigen, der zuhört und nicht protestiert” (Shab. 33a). Die dritte Hauptsünde ist Blutvergießen. Töten ist ein Verbrechen, das unmittelbar gegen Gott gerichtet ist, denn es bedeutet die Vernichtung eines Menschen, der nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden ist (Gen. 1, 27). “Du sollst nicht töten”. Hieraus kann man sehen, daß, wenn man das Blut eines Menschen vergießt, die Schrift es dem Täter anrechnet, als ob er

das Abbild des Königs (Gott) geschändet hat" (Mech. 70b).

VI. Ethik und Sünde in islamischer Sicht

Auch der Koran und die islamische Tradition sprechen über den Einbruch der Sünde in die Menschheit. Der auslösende Moment ist die Geschichte von Satans Fall. Nachdem Gott einen Menschen aus Tonmasse erschaffen und ihm von seinem Geiste eingeblasen hatte, gab er den Engeln Befehl, sich vor dem Menschen niederzuwerfen. Nur Iblis (diabolos) weigerte sich mit dem Argument, der Mensch sei nur aus Tonmasse, er aber aus Feuer erschaffen worden (Koran 15, 26—42; 2, 34; 7, 12). Die Triebfeder der Sünde ist also Hochmut und Ungehorsam gegenüber dem Gebot Gottes. Deswegen verflucht Gott Iblis, aber auf dessen Bitte gewährt Gott ihm Aufschub bis zum Tag der Auferstehung, und er bekommt die Gelegenheit, die Menschen zu verführen. Tatsächlich kann er das erste Menschenpaar verführen (17, 62—63). Und bis zum Tage der Auferstehung kann er die meisten Menschen zum Ungehorsam gegenüber dem Gebot Gottes verführen (7, 17). Aber die Macht Gottes beinhaltet, daß Iblis über die wahren Diener Gottes keine Macht hat (17, 65).

Diese göttliche Macht erweist sich schon im Falle Adams. Denn Adam tut Buße mit der Folge, daß ihm Gottes Vergebung zuteil wurde (2, 37). Somit hat seine Sünde keine Folgen für die späteren Geschlechter, denn, wenn die rechte Leitung Gottes zu ihnen kommt, brauchen diejenigen, die ihr folgen, keine Angst vor dem Gericht zu haben (2, 38; 20, 123).

Folglich lebt der islamische Mensch in einem Spannungsfeld zwischen zwei Mächten. Auf der einen Seite die dem Satan von Gott verliehene Macht, die Menschen zu verführen, bis sie mit ihm Insassen der Hölle sind. Auf der anderen Seite die Allmacht Gottes, die nicht zuläßt, daß Satan über Gottes Diener Macht ausübt. Mit dieser Spannung steht

in Zusammenhang, daß Gott alle Sünden vergeben kann, unter Ausnahme von shirk—Gott einen Genossen beigesellen. Diese Sünder werden am Tage des Gerichts eine schwere Strafe bekommen (28, 62—70). Für sie gibt es in der islamischen Gesellschaft keinen Platz.

Was bedeutet dies für die Ethik in der multikulturellen Gesellschaft? Das Verhältnis zu Juden und Christen steht in einem anderen Spannungsfeld. Auf der einen Seite sagt der Koran zu ihnen: "Wir glauben an das, was als Offenbarung zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer" (29, 46). Auf der anderen Seite werden die Christen als diejenigen gebrandmarkt, die sich des shirk schuldig gemacht haben, denn neben Gott haben sie Jesus und Maria als Götter angenommen (5, 73, 116). Die Juden haben Esra und die Christen den Messias als Sohn Gottes angenommen. Deswegen wird Gott sie bekämpfen (9, 30—32).

VII. Die multikulturelle Gesellschaft und christlicher Glaube

Die multikulturelle Gesellschaft ist auch ein psychologisches Problem. Die Psychologie hat für die Gesellschaft die sog. Primary group festgestellt. Dies bedeutet, daß das Hauptinteresse der Menschen sich auf die unmittelbare Vernunft- und gefühlsmäßige Nachbarschaft-Familie, Freunde, Partei, Volksgenossen, Kirche etc.—ausrichtet. In dieser Sachlage kann die statistische Differentialberechnung aufgestellt werden, die besagt: je größer der Abstand in Zeit, Raum, Gefühl oder Identität wird, in demselben Maße wird das Interesse an den anderen Menschen abnehmen. Deswegen hat die Ethik die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Entfernung nicht in Feindschaft und Gewalt ausartet.

Genau hier liegt der Aufgabenbereich für den christlichen Glauben und dessen Verkündigung. Denn gegenüber der beschränkten Ethik der primary group steht die Botschaft des Evangeliums: "Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er

seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat" (Joh. 3, 16). Die Antwort des Glaubens ist das Doppelgebot der Liebe, zu Gott und zu dem Nächsten (Matth. 22, 34–40). Diese Liebe soll nicht im Sinne eines oberflächlichen humanistischen Idealismus verstanden werden. Popper hat zwar recht, wenn er die Welt 3 die Welt der Kultur nennt, aber sie ist auch die Welt der Sünde. Die Superkatastrophen Holocaust,

Gulag-Archipel, Katyn, Bosnien-Herzegowina, Ruanda gehören dazu. Die Liebe Gottes erweist sich nicht ohne die Androhung seines Gerichts. Sie verlangt die Buße und die Umkehr. Wenn dies nicht stattfindet, bleibt die multikulturelle Gesellschaft empfindlich für alle Gefahren und Krisen. "Denn mit dem Gericht verhält es sich so: Das Licht kam in die Welt, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht, denn ihre Taten waren böse" (Joh. 3, 16–19).

ceux qui n'ont jamais été évangélisés
de persécution, d'oppression, d'exploitation
dans son ensemble. Il y a trois options
principales: le pluralisme, l'exclusivisme
et l'inclusivisme.

Le pluralisme repose sur quatre
colonnes: la liberté de conscience, la
tolérance, la reconnaissance de la
diversité et la recherche de la vérité.
Ces quatre principes sont les fondements
de la culture pluraliste.

L'inclusivisme considère que toutes les
religions ont une part de vérité et que
la vérité est une. L'exclusivisme, en
 revanche, considère que seule une
religion est vraie et que les autres sont
fausses. Le pluralisme, en revanche,
considère que toutes les religions ont une
part de vérité et que la vérité est une.

Dans le pluralisme, on reconnaît que
toutes les religions ont une part de vérité
et que la vérité est une. L'exclusivisme,
en revanche, considère que seule une
religion est vraie et que les autres sont
fausses. Le pluralisme, en revanche,
considère que toutes les religions ont une
part de vérité et que la vérité est une.

essentiellement, non pas de
l'absence de vérité, mais de l'absence de

Ceci est démontré à partir des écrits de
Jean. Partant de
particulier, mais impliqué par le concept
de vérité dans l'Ancien Testament et

STUDIES IN OLD TESTAMENT
THEOLOGY

Il est capital de ne pas confondre la
vérité avec la race et la culture.

La vérité est une, mais elle est comprise dans
différentes cultures. La culture peut être

notionnelle, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

significative, mais elle est comprise dans
l'expérience humaine. La culture peut être

OLD TESTAMENT STUDIES from Paternoster Press

Old Testament Survey

The Message, Form, and Background of the Old Testament

William S. LaSor, David A. Hubbard and Frederic W. Bush

'A volume that presents and evaluates from an evangelical perspective the materials of Scripture in the context of current scholarly research. Historical backgrounds, literary structures, and the theological purposes of the text are set forth with integrity and clarity.'

—Carl Armerding, Regent College, Vancouver

ISBN: 0-85364-632-5 / £19.99

STUDIES IN OLD TESTAMENT BIBLICAL THEOLOGY

God at Sinai

Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East

Jeffrey J. Niehaus

The author explores the meaning of 'Sinai theology' throughout the Old Testament – pre-Sinai, post-Sinai (especially the prophets), and the Psalms – and its significance for the New Testament. It also examines parallels in ancient Near Eastern traditions.

ISBN 0-85364-649-x / £9.99

God is a Warrior

Tremper Longman III and Daniel Reid

God is a Warrior distinguishes itself as the first full-scale exposition of the link between the Old Testament's God of Hosts and the Conquering Christ of the New.

ISBN: 0-85364-648-1 / £8.99

THE PATERNOSTER PRESS



**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**



- **What of the Unevangelised?**
- **Qu'en-est-il des non évangélisés?**
- **Und die vom Evangelium Unerreichten?**

Martin Goldsmith, Ware, England

RÉSUMÉ

Notre approche de la question du sort de ceux qui n'ont jamais été évangélisés dépend de notre position théologique dans son ensemble. Il y a trois options principales: le pluralisme, l'exclusivisme et l'inclusivisme.

Le pluralisme repose sur quatre croyances: il n'y a aucune révélation unique dans l'histoire; il y a de nombreux chemins menant à Dieu; aucune expression de la vérité n'est adéquate; et on devrait prendre le 'meilleur' de toutes les religions.

L'inclusivisme considère que toute vérité vient de Dieu, par Christ; par conséquent, puis qu'il y a du vrai et du bon dans d'autres religions, ce ne peut être que par Christ. La nouvelle question à l'ordre du jour de la théologie est celle de l'origine du bien: 'vient-il de Christ ou de la révélation générale?' De même, y-a-t-il dans d'autres religions une part de révélation qui permette d'être sauvé?

Dans l'exclusivisme, on est sauvé seulement par la foi spécifique en Christ et les adeptes des autres religions doivent se tourner vers lui pour être sauvés. Le point de vue de l'auteur se situe entre ces

deux dernières positions.

Le Nouveau Testament traite essentiellement, non pas de l'universalisme mais de l'universalité. Ceci est démontré à partir des écrits de Luc, Paul et Jean. Pourtant le particularisme impliqué par le concept de qahal dans l'Ancien Testament est maintenu pour l'Église du Nouveau Testament.

Il est capital de ne pas confondre la religion avec la race et la culture. L'évangélisation peut être comprise dans un sens impérialiste. La culture peut être prise en compte dans l'évangélisation.

L'Église moderne est en danger de perdre confiance. Bien que nous soyons d'accord qu'il peut y avoir une part de vérité dans d'autres religions et bien que nous reconnaissons notre propre faillibilité, il ne s'ensuit pas que la révélation de Christ soit imparfaite. Les notions de grâce, d'expiation, de repentance sont essentielles. Pourtant Dieu, dans sa miséricorde, peut sauver des personnes sans qu'elles entendent l'Évangile. De combien de connaissance chacun a besoin pour être sauvé est l'affaire de Dieu.

ZUSAMMENFASSUNG

Unser Ansatz in der Frage nach dem Schicksal der vom Evangelium Unerreichten hängt von unserer theologischen Gesamtsicht ab. Es stehen drei Möglichkeiten zur Auswahl: Pluralismus, Exklusivismus und Inklusivismus.

Der Pluralismus basiert auf vier

Voraussetzungen: es gibt keine alleingültige Offenbarung in der Geschichte; viele Wege führen zu Gott; alle Versuche, die Wahrheit zu formulieren, sind inadäquat; man sollte daher das 'Beste' von allen Religionen übernehmen.

Inklusivismus behauptet, daß alle Wahrheit von Gott kommt, durch

Christus. Weil es aber Wahrheit und Gutes in anderen Religionen gibt, muß dies durch Christus gewirkt sein. Die neue dringliche Frage, die sich der Theologie stellt, ist die nach dem Ursprung des Guten — kommt es von Christus oder von der allgemeinen Offenbarung? Und damit verbunden ist die Frage, ob es heilbringende Offenbarung in anderen Religionen gibt.

Exklusivismus betont, daß Erlösung ausschließlich durch den Glauben an Christus möglich ist, und daß Anhänger anderer Religionen sich zu ihm bekehren müssen, um Erlösung zu erlangen. Der Autor bewegt sich zwischen den beiden letztgenannten Positionen.

Das Neue Testament war nicht in erster Linie um Universalismus bemüht, sondern um Universalität. Dies wird anhand von Lukas, Paulus und

Johannes gezeigt. Doch der Partikularismus der alttestamentlichen qahal setzt sich in der neutestamentlichen Gemeinde fort.

Es ist von großer Wichtigkeit, Religion nicht mit Rasse und Kultur zu verwechseln. Evangelisation kann imperialistisch verstanden werden. Andererseits kann Kultur durch Evangelisation bestätigt werden.

Die moderne Kirche ist durch Vertrauensverlust bedroht. Obgleich wir zugeben, daß es auch Wahrheit in anderen Religionen gibt und daß wir selber fehlerhaft sind, folgt daraus nicht, daß die Offenbarung Christi unvollkommen ist. Gnade, Sühne und Buße sind unverzichtbar, doch kann Gott in seinem Erbarmen Menschen auch ohne Evangelisation retten. Gott entscheidet darüber, wieviel Wissen jeder für seine Rettung braucht.

Until relatively recent years the question of our Christian approach to the unevangelised only seriously affected those of us who were involved in mission overseas. The contemporary reality of religiously pluralist societies has only come centre-stage theologically in Europe in our life-time. It should therefore not surprise us if Christian theologians still struggle with these questions and sometimes propose answers which on further reflection prove unacceptable. Our approach to other faiths and their followers touches every aspect of our Christian faith and theology. In this conference we are concentrating on salvation, and clearly our view of other faiths will be strongly influenced by our understanding of the necessity or otherwise of the atoning work of Jesus Christ in his death and resurrection. Other faiths compel us to question who is saved and by what means. Inevitably we have to ask the primary question of what is salvation. But other fundamental doctrines come equally under question. Is there revelation in

other faiths? Is there therefore truth in other faiths which is not to be found in the Christian revelation in Christ and in the biblical word? Is the revelation and truth in other faiths a possible means of salvation or is Jesus Christ in his person and work essential? Our relationship to other faith forces us to ask also concerning the person of Jesus Christ. Is he unique as the incarnation of God? Is he therefore merely human or is he also fully God? Is the doctrine of the Trinity a necessary Christian belief or merely the creation of theologians in their particular contexts in previous centuries? And is the biblical word the totally trustworthy word of God and the touchstone by which we judge all religious belief and practice? Or is the Bible just one superb religious book on a par with the 'revelations' of other religions? And so one could continue to question every other aspect of Christian belief, for all our theology will conflict in some way and to some degree with the belief of some other faith. As we have seen in the writings of such theologians as John Hick and Paul Knitter, nothing in traditional

Christian theology remains sacrosanct when it is placed in the context of the challenge of other faiths. Our approach to the question of the unevangelised will depend on our theological position in relationship to these fundamentals of the faith. Conversely it is equally true today that any study of theology which is not related to the issues of our pluralistic inter-faith society will be an out-dated ivory-tower theology.

In this paper we come together as evangelical Christians and therefore will base our debates on the traditional Christian faith and a belief in the Bible as the authoritative word of God. In this paper in the context of a conference of European Evangelical theologians it will not be appropriate to seek to defend the fundamentals of traditional Christian belief—such apologetics must come in other contexts. But, as stated already, our approach to the question of the fate of the unevangelised will depend on the totality of our theological position.

1. *The theological spectrum.*

It has now become traditional to describe the theological spectrum of belief in relationship to inter-faith issues as ranging from pluralism on the one side to exclusivism on the other side with inclusivism straddling the middle ground. Each of these terms however includes a considerable variety of positions and expressions, so that many of us may find ourselves uncomfortably seated on the fence between two positions.

i. Pluralism.

Pluralism allows the equal validity of the various faiths as ways to the ultimate and as means towards truth. As Visser't Hooft declared in his old book "No other Name" (SCM 1963) in relation to the development of syncretism, we may find four causes of syncretism. These four causes apply also to pluralism

a) No belief in a unique revelation in history. Theologians of pluralism such as John Hick or Paul Knitter would clearly

deny a uniqueness in any revelation, whether in the person of Jesus Christ or in the Scriptures. They would also deny that Jesus Christ or the Bible could fundamentally be called a revelation rather than a human being and a human book which might in some ways reflect the ultimate absolute. They would also have real difficulties with the linking of revelation to specific historical realities such as the incarnation of Jesus Christ or the writing of the Bible.

b) Belief that there are many ways to divine reality. Hick clearly affirms in "Truth and Dialogue" that all religions and their inspired books are developments of and expressions of "the same ultimate divine reality". Each religion expresses varying human experiences of the ultimate absolute. All faiths are therefore to some extent valid as ways to move towards that ultimate which Christians may call "God" in a personal understanding of his nature, while Advaitin Hindus may call it "Brahman" in a non-personal understanding. There is in such theology no uniqueness in any revelation. And truth is expressed in experience rather than in the hard facts of history.

c) All expressions of truth are inadequate. With this statement we enter into questions where we as evangelicals may feel some uncertainty. When pluralist theologians assert that the revelation of God in Jesus Christ and in the scriptures is inadequate, we stand together in denying this. We want to reaffirm our faith in the absolute sufficiency of God's revelation which needs no supplement, although it does need to be reapplied and reinterpreted in our varying contexts both historically and culturally. But we do not believe that other faiths can add to God's revelation what is not already either explicit or implicit in it.

On the other hand we feel less assured when such theologians remind us that all human expressions of truth are inadequate. We as evangelicals have always maintained that God's revelation is perfect, but our human understanding and

expressions of that revelation are distinctly fallible and even errant. Thus we are compelled to make our traditional distinction between revelation and tradition. Put in such terms we face little difficulty, but when we put this in other terms we feel less comfortable—for example, if we say that God's revelation is perfect, but all theology and credal statements are fallible. As we shall note in more detail later, we need to make a clear distinction between revelation and our formulations of the contents of that revelation in our theology, let alone our experience and practice of the revelation in our personal lives and in the life of the church.

But pluralist theologians not only affirm that our theologies are inadequate. They also deny any possibility of an absolute truth even in what we believe to be God's revelation of himself in the incarnate and written word. If there is no absolute truth, we have to concede that a person is as likely to find salvation (whatever that may consist of) in some other faith as in and through Jesus Christ.

d) Visser't Hooft's fourth tenet which may lead to syncretism is the desire to take the best from all faiths and unite these varying elements of truth and goodness in order to come closer to the absolute. In his day it was true that the common expression of pluralist theology aimed at a syncretistic goulash which united elements from the various faiths. In this desire it was also common to underplay the differences between the faiths and emphasise the similarity of our beliefs. Thus in his "Karma and Redemption" Hogg envisages the time when "Christian and Hindu may ultimately be united in a faith wide enough to satisfy both".

But today pluralist theologians more commonly acknowledge the differences between the various faiths and consider that each has its own validity. In dialogue we are called therefore, they say, to encourage the followers of other faiths to continue in their own way and to become a better Hindu, Muslim etc. To many it would be axiomatic that no one has salva-

tion, but that all are on the way unto salvation. As Frederick the Great said, "Jeder wird selig nach seiner eigenen Form".

ii. *Inclusivism.*

In his "What's so unique about Jesus?" Dr. Chris Wright defines inclusivism as the belief that "ultimately all truth is God's truth, and Christ must therefore *include* all that is true in other faiths. All truth and goodness is from God, therefore must also in some way be from and through Christ".

In recent years it has become common to underline the reality that there is truth and goodness within other faiths. This is undeniably true. Two questions arise from this statement. Firstly, where does this truth and goodness come from? Secondly, is it salvific?

a) *The origin of good.* Before this debate hit the theological headlines Lev Tolstoi simply stated "Where love is, God is". In Protestant circles the Christian Presence school have emphasised that the Christ is the origin of all truth and goodness, for these must come from God who is good and true. And the person of the godhead who is active into this world is the Christ. It is the Christ therefore who is active and present wherever truth and goodness are found. In Roman Catholic circles the name of Karl Rahner has been particularly associated with the concept of the anonymous Christian, although other less known theologians like Maurier have also formulated similar ideas. Although the precise application of his theology in this respect has been much criticised as religious imperialism, yet the basic idea that all grace is inseparably linked to the person of Christ is widely accepted in Catholic circles. The recipient and exerciser of such grace is then a follower of Christ although they may not be aware of it.

The challenge to us all is the contemporary question of the origin of truth and goodness. In past times the battle was centred on the question of the origin of sin and evil; now the more pressing debate is

the origin of good. Is it the direct working of the Christ (incarnate or not) in our contemporary world? Or is it a product of some general revelation in which God reveals truth and goodness through the created order and through human nature and conscience—Rom.1.18ff and 2.14, 15 are of course key verses in this debate. Or is there some original history common to all peoples which influences the content of traditional myth and belief? And are these different theories mutually exclusive?

If the presence of truth and goodness does mean that the Christ is active and present even where the incarnate Jesus of Nazareth is not yet known, then of course this has profound implications for our question of the fate of the unevangelised. But we have to ask whether the theology of Rahner and the Christian Presence school does not need to ask further questions concerning the origin of truth and goodness. Does grace always and only come from God in Christ active and present amongst us?

b) *Is it salvific?* Many inclusivist theologians accept that there is revelation within other faiths and outside the specific revelation of God in Jesus Christ and in the Bible. But they then question the idea that this revelation is salvific, holding firm to the necessity of the cross and resurrection of Jesus Christ for salvation.

Some inclusivist theologians see the truth and goodness within other faiths as *praeparatio evangelii*. They believe that those who truly receive God's general revelation within the confines of other faiths will then go on to explicit faith in Jesus Christ when they hear the Gospel. This may however beg the question of whether they may be saved through the goodness and truth within their non-Christian faith if they do not then have the opportunity to hear the good news of Jesus Christ. Surely it is logical and consistent that the God who knows the hearts of us all will know whether they would believe in Jesus Christ if they did hear. Might he not then apply the work of Christ on the cross and in the resurrec-

tion to them, although they have not yet heard and believed?

Less acceptable to the evangelical will be the inclusivist belief that the specific saving revelation of God in Jesus Christ of Nazareth is the highest form of truth, but the Christ spirit is already active in other faiths without the incarnate Jesus Christ and therefore salvation is to be found in the Christ within other faiths. Biblically it does not seem acceptable to separate the non-incarnate Christ from the historical incarnation in Jesus of Nazareth. The word and the light of John 1 did come into the world and did become flesh. While the light of revelation enlightened all people before the incarnation, grace and truth came through the incarnate word. It is in the incarnate Christ that the invisible God is made known.

Our two questions have avoided the definition of truth and goodness. But as Christians we are bound to ask whether humanity can have any absolute goodness or truth. In the context of debates on pluralism it is easy to underplay the universal presence of sin and corruption. But we remind ourselves that all human goodness is corrupted at every point by sin; likewise all truth which we as humans possess is to some extent falsified by untruth. The demonic influence of sin prevails at every point, although it is also true that evil and untruth are always mitigated by that remnant image of God which is still within us. We shall return to this point, but at this stage we need to note that all sin, evil and untruth needs the atoning work of Jesus Christ in his cross and resurrection. As evangelicals we agree that we cannot be saved by our own goodness and truth, but inclusivist theology still poses the question of whether we may be saved by the person and work of Jesus Christ without specific knowledge of or faith in him.

iii. *Exclusivism.*

Traditionally evangelicals have followed an exclusivist theology in which salvation is found only in a specific faith in Jesus Christ, his death on the cross and resur-

rection. Exclusivism disallows any possibility of salvation either in or through other faiths—i.e. not only that other faiths do not represent God's means of salvation, but also that no salvation is to be found which does not include a turning from other faiths to God in Christ. This goes considerably further than the views, for example, of Hans Küng who sees the Christian faith as God's highest and principle means of salvation, but also allows the possibility of salvation within and through other faiths. Exclusivism not only sees Christianity as God's principle way of life and salvation, but indeed as God's unique salvific revelation.

Sadly this theological position has often been allied to a negative attitude to other faiths which concentrates on the sin and untruth found in them rather than any truth and goodness. But such negative attitudes do not necessarily coincide with an exclusivist position. Love will always cover a multitude of sins and will believe and hope all things. It is perfectly possible for the exclusivist to deny the possibility of salvation in or through other religions, but yet in love to rejoice to see the good in them. This good and truth may then be considered as a foundation for the preaching of the gospel of Jesus Christ, a bridge towards salvation but not in itself salvific. As evangelicals it is incumbent on us to repent of any unloving negativism which has rejoiced in the demonic to be found in other faiths rather than in the good. We want to be people of love. But we also want to reaffirm our faith in Jesus Christ as God's unique way of salvation.

Personally I find myself in the position where I feel a real sympathy with the best in exclusivism. I want to state strongly my disagreement with the pluralist position and to stand firmly on the traditional Christian beliefs. I want also therefore to reaffirm my belief that salvation is to be found in Jesus Christ. I believe that theology should be not just theocentric, but definitely also christocentric (to use the contrast which theologians like Hick and Knitter have highlighted). And yet, as I shall develop later in this paper, I find myself increasingly forced to face the

possibility that God may save the unevangelised by his grace and through the work of Jesus Christ. I stand therefore between a classical exclusivist and inclusivist position.

2. *Universality and universalism*

Hermeneutics demands that we interpret the New Testament primarily in relation to the situations and issues of the first century; only then can we apply the New Testament to modern European questions. The New Testament is not fundamentally struggling with the question of universalism, whether all people are saved. The battle for the New Testament church related rather to the question of universality, whether the God of Israel was also the God of the whole earth, whether the messiah was only for Jews and proselytes or also for non-proselyte Gentiles. And then the church faced the problem of how to integrate Gentile believers together with the original Jewish Christians.

Paul particularly faced the need to demonstrate in his writings the validity of his calling as the apostle to the Gentiles. Thus we see in Romans his emphasis on the universality of sin in chapters 1—3 with the summary in 3.9—18 that "Jews and Gentiles alike are all under sin". This leads him in the second half of chapter 3 to show that this universal problem has a universally available solution in the redemptive atonement and propitiation in the death of Jesus Christ. This solution is not only for Jews, but also for Gentiles because it is not through the Torah, the mosaic covenant with Israel. It is indeed through faith in Jesus Christ and such faith is not limited to the Jews, but is universally available. Therefore 3.28 with its assertion that we are justified by faith apart from works of Torah is logically followed by the pressing question of whether God is the god of Jews only or also of Gentiles. Justification by faith and not by the works of Torah is in Paul's writings generally in the context of the universality of God's saving purposes.

Likewise the universalist verses in Paul with their much debated use of the word "all" are to be seen in terms of universality, not in terms of universalism. The new covenant is not only for Jews, it is also for Gentiles. And believing Gentiles do not need to join the household of Israel as proselytes in order to be part of the messiah's covenant community; they can remain fully as Gentiles.

Was Luke himself a Gentile? Or is his interest in Gentiles based on his having been the companion of Paul? In either case, clearly both in his Gospel and in the Acts he demonstrates a particular concern for Gentiles. In his Gospel this may be seen in his use of the genealogy of Jesus as the bridge between the very Jewish first three chapters and then the wider ministry of Jesus which opens out from the Nazareth synagogue address. The genealogy of course sees Jesus as the son of Adam, the son of God. God is the father of all humanity—and the messiah Jesus stems from Adam. We need not do more than remind ourselves also of Luke's emphasis in Acts on the universality of God's saving purposes which is the work of the Holy Spirit. He is the Spirit of life for all nations.

The prologue of John has the same emphasis on universality, not on universalism. Although westernised theologians like to debate the ontological significance of the word, it would seem that John was more concerned with the creational activity of the word. And it is in the context of creation, the beginning of human history not just Israel's history, that John stresses the word "world" (used four times in Jn.1.9—11). Clearly the creation story in Genesis does not use the word '*olam*' but rather '*erets*' and likewise the Septuagint in Gen. 1 and 2 uses '*ge*' not '*kosmos*', but John underlines by repetition his change of the word. '*erets*' could so easily be misunderstood in John's time to mean '*Erets Israel*' and thus could be misinterpreted with a narrowly particularistic view which was precisely what John sought to avoid. '*Kosmos*' is clearly universalistic. God's salvation in the messiah is not just for Israel, but is also for those

who were not by natural descent the children of God.

We need briefly also to note that New Testament eschatology is also in the context of universality. The gospel must first be preached to all peoples before the *parousia* can take place. And the vision of the book of Revelation includes the multitudes of all peoples.

While the New Testament stresses the universal purposes of God in the messianic saviour, there is also a continuity of the particularism which may be found in the Hebrew scriptures. There is a constant contrast between those who follow the messiah and those who deny him. The ministry of Jesus begins with the choosing of a small band of disciples as a continuity from the '*Qahal*' of the twelve tribes of Israel. As Israel was distinctly chosen as God's elect people in the Hebrew scriptures, so the church as the new '*Qahal*' is distinct from the 'world'. The covenant community of grace and faith is particularistic. Universality does not at all imply universalism.

3. Race, religion and culture.

In questions of inter-faith attitudes and of the possibility of salvation in other non-Christian religions it is easy to fail to distinguish between race, religion and culture. Our approach to other faiths may therefore be unduly influenced by questions of race and culture. Thus evangelism among people of other faiths may be misinterpreted as cultural imperialism or as racialism. It is also sometimes considered racist or imperialist if one denies that other religions are in themselves salvific. This problem relates particularly to us in Europe in relationship to Jewish evangelism and to other ethnic minorities.

a) *The Jews*. Although I have a particular axe to grind in this issue as I am myself Jewish and also am a board member of the European *Jews for Jesus*, I do not want to develop this theme in detail in this paper. But it is perhaps right to note that a concern for the Jewish people is

often confused with an admiration of twentieth century Judaism. So also evangelism among Jews (even by fellow Jews, as in the case of the Jewish mission *Jews for Jesus*) may be seen as destructive of the Jewish community and even anti-semitic. Likewise Jewish evangelism is often assumed to produce believers in Jesus as messiah who are somehow no longer properly Jewish culturally. I am often asked when did I cease to be a Jew! It is assumed that a Jewish Christian must 'go goy'. Thus it is assumed that to be Jewish means also to be at least nominally a follower of Judaism and to be culturally Jewish rather than to assimilate with the culture of the nation where one lives. Therefore it may be considered anti-semitic to affirm that rabbinic Judaism is not God's accepted way of salvation. Evangelism among Jews can then be rejected by Gentile Christians who may even follow the logic of this in disallowing Jewish Christians.

b) *Ethnic minorities*. What I have said about Jews applies also to our approach to other ethnic minorities in Europe. As sensitive Christians all of us strongly oppose the racialism which so often greets Bengalis and Pakistanis in Britain, Turks and Arabs in Germany, North Africans in France etc. It is true that in their insecurity they often huddle together in ghettos which are bound together by race, language, culture and religion. To evangelise is easily interpreted as a threat to the whole community and destructive of its traditional culture. It is therefore incumbent upon us to make sure that our witness is culturally appropriate, that contextually suited fellowships/churches are established and that converts are not separated from their community and family. We need to check ourselves that our attitude to other faiths is not coloured by racial prejudice—it is strange to me in this context that so many evangelical Christians are naively positive about Judaism and at the same time strongly anti-Islam. Theologically Judaism and Islam have much in common, as they do also culturally. Likewise many evangel-

icals wonder whether it might be possible to be saved as a follower of Rabbinic Judaism while at the same time they may strongly attack the suggestion that a Muslim could be saved while still within Islam. Clearly our beliefs concerning salvation or judgment for the unevangelised must not be prejudiced by racial or cultural sensitivities.

4. *Loss of confidence?*

Sociologists often point to western Europe's loss of confidence in the post-colonial and post-imperial period of history in which we live. The devastation of the second world war hastened the demise of national and cultural arrogance. A questioning uncertainty has characterized our cultural development and this has linked with theological liberalism and post-Christian secularism to undermine Christians' theological assurance. Obviously this also affects our approach to other faiths and our understanding of the position of those who have not heard the gospel of Jesus Christ.

The advances of eastern religions and philosophies in our societies of pluralism have further undermined a Christian belief in absolute truth(s) and in a particularistic theology. Knitter and others therefore emphasise that all truth is subjective—parallel to the child's statement that its parent is "the best in the world". For that particular child it is true, but it cannot be accepted as an absolute general truth. So also the New Testament verses that declare Jesus as the way, the truth and the life or as the only name whereby we can be saved—they are true for Christians who are in love with the Lord and who want therefore to make such declarations of love, but they cannot be considered as objective general truth. Hick and Knitter would happily allow that other faiths' followers could equally make parallel love declarations about Krishna or Buddha. Salvation may be found equally in other faiths and evangelization is then objectionably intolerant.

Tolerance has become a hallmark of our

contemporary *Zeitgeist*. The danger from an evangelical perspective is that this tolerance is only directed towards the tolerant, whereas people may be singularly intolerant towards those they deem to be intolerant. Questioning doubt and lack of theological assurance is accepted, while assurance of faith and belief in an absolute becomes intolerable. Such a position is more akin to eastern philosophies than to traditional Christian faith.

As evangelicals we are called to repent of intolerant lack of love and respect for others, but we are still called to a humble but sure faith in Jesus Christ and his saving work on our behalf. We have to confess that often we have allowed our assurance of faith to lead us into arrogance, intolerance and lack of love. God's will for us must be a theological confidence together with a holy humility which loves and is open to learn.

That leads us to the question of what we have to learn. As I have pointed out in "What about other faiths?", other religions in their beliefs and in their practice often force us to reconsider our appreciation and understanding of God's revelation in Christ and in the biblical scriptures, but as evangelicals we would not agree that this revelation is inadequate and needs to be complemented by what other faiths can teach us. For example, Knitter points out that we need to learn from Islam the emphasis that God is one and from eastern religions the practice of personal contemplation and acting without seeking the fruits of one's actions. It is true that as evangelical Christians we often do need to be reminded of these things. But it is also true that they are lessons which can be learned not only from Islam and eastern religions, but are fundamental to the teaching of the Bible.

This brings us back to the fact that we mentioned earlier that there is truth and goodness as well as untruth and evil within other religions, as indeed also within the Christian church. It has been said that all theology is contextual and we may add that as such it is also fallible and even errant. And our practice as Chris-

tians at all times falls short of God's standards of glory. When we share the good news of Jesus Christ with people within other faiths, we are not coming as those who have the truth in perfection or have achieved fully in sanctification. We come as sinners whose understanding of God's revealed truth is still in need of correction and perfection. But we also come to bear witness to the fulness of God's salvation for sinners and the fulness of God's truth in his word. We witness that in Jesus Christ our sin has been redeemed and our blindness has been healed so that we are beginning to see clearly.

Biblically we believe that God both saves and judges. In this paper we have been asked to look at salvation and the unevangelised; we have not been asked to examine the other side of the coin. But we need at least to restate the truth that God's salvation does have the dark obverse of judgment. This paper is not the place to discuss the nature of judgment and hell, but we sadly disagree with Rahner's view that hell exists but that there probably won't be anyone there! John's gospel puts the contrasting realities baldly in his juxtaposition of faith and unbelief, eternal life and the wrath of God abiding on those who reject the Son of God.

It is with gladness however that we move on from the bitter tragedy of judgment which grieves our hearts. With joy we concentrate in this paper on salvation. As evangelicals we affirm that salvation is by grace through the atoning work of Jesus Christ in his cross and resurrection which we receive by faith in Jesus Christ, not by meritorious works nor by the Torah, God's covenantal Law with Israel. The question now comes to us whether such salvation can be applied to the unevangelised.

i. Grace.

Salvation is by grace. God's grace is unlimited and is for sinners. The unevangelised can relate to God's merciful lovingkindness towards sinners. In his

grace God may desire to save some from amongst the unevangelised.

ii. The atoning work of Jesus Christ.

As evangelicals we reject the idea that anyone can be saved apart from Jesus' death and resurrection. The question is still before us however whether God in his grace may apply that work of Christ to those who have not heard his gospel. Does God know who would believe if they did hear the good news of Christ? Surely he does.

iii. Repentance and faith.

The New Testament seems clearly to teach that the means of entrance into God's kingdom and into his saving grace is by repentance from sin and faith in Jesus Christ. Norman Anderson shocked the evangelical world some years ago by his IVP books suggesting the possibility of God applying Christ's redeeming work to those who humbly repent of their sin and seek with all their hearts the mercy of God. This somewhat speculative approach has since been echoed in varying forms by other evangelicals as a possibility, not as a certainty. Thus Peter Cotterell in his "Meaning and Meaninglessness", Chris Wright in his "What's unique about Jesus?" and I too in "What about other faiths?" have all opened the door somewhat to such a possibility in God's gracious providence. But we have to underline the fact that such views are speculative.

iv. Not by works or Torah.

The above possibility of salvation being granted to those who humbly repent and seek God in no way contradicts the teaching that salvation is by faith and not by works. All of us would reject the idea that the unevangelised (or others!) may be saved by living up to their lights or because they are morally upright and sincere in their religious beliefs. God's salvation is purely by grace and not at all by our sincerity or merit.

Salvation is not only not by works, it is

also not by Torah. Salvation is for people of all races quite apart from their racial background or religious upbringing. Salvation is in no way linked now to a Jewish parentage or heritage, nor to our relationship to a particular people. The New Testament teaches strongly the truth of universality, good news for all peoples.

Personally I have come to the position where I believe that God may save the unevangelised in his grace by the work of Jesus Christ on the basis of people's humble repentance from sin and seeking in faith after God. But I would not want to make this an assured doctrinal position, for I do realise that it is not clear in scripture and must therefore remain merely as a speculative suggestion. I am happy to remain in such a position of agnosticism, for I believe that ultimately God's judgment and salvation are his business and not mine. But I believe in the promise of Jesus Christ that those who seek will surely find.

5. How Much Knowledge is Needed?

We have talked easily of 'the unevangelised'. But what does that mean? In the pre-conference description of this session it talks of "those who have not heard the gospel" and those who have "rejected it". What does it mean to "hear" the gospel? Is this merely a question of what our ears have actually heard or does it somehow require such a hearing that people understand and appreciate what they hear with their ears? The history of the church may prevent many from really 'hearing' what we preach. And our lives or forms of preaching may also mean that people do not understand or are repulsed. For example, I have heard a Christian preacher talking to Theravada Buddhists about the words of Jesus "I am the way, the truth and the life", but failing to note the key words "I am". The Buddhists therefore saw Jesus as inferior to the Buddha according to that preaching. Jesus was to them unenlightened because he still thought that he was, whereas Buddha had come to the enlightenment of

knowing that he is not. Those Buddhists heard with their ears, but owing to the inadequate preaching they did not understand.

We have also to ask how much knowledge of Jesus is necessary before people have "heard". Thanks to the Qur'an all Muslims believe in Jesus/Isa. They believe he is born of a virgin (unlike many Christians!), that he is a sinless prophet who worked many miracles; they believe that he did not die on the cross, but God raised him into the heavens and that he will come again at the end of history in his second coming. Their view of the resurrection differs from ours, as does also their understanding of the second coming of Jesus. How much about Jesus do we need to know and believe before we can be saved? This leads us to the question of the first twelve disciples of Jesus. When did they receive salvation? Was it when they first followed Jesus, although they did not yet appreciate his coming crucifixion or his deity? Or was it when they came at Caesarea Philippi to see him as the messiah and son of God (whatever they may have understood by those titles)? Or was it after that when Jesus began to teach them that he must suffer and die? Or was it when they experienced the resurrection? Or only when Thomas led them in the credal confession "my lord and my God"? We do not know. But do we need to know? Is not God's judgment his business?

Does this undermine our missionary motivation? I believe it does not. Firstly our motivation for mission is not merely the eternal salvation of those to whom and with whom we witness. God's salvation consists not only of eternal life, but the fulness of his *shalom* and wholeness. But secondly our mission aims at people having an assurance of salvation which will be missing without explicit faith in

Jesus Christ. So we long that all people of all races, Jew and Gentile, may know with assurance the fulness of the life of Jesus Christ both in this world and in eternity. Thirdly we are motivated for mission by our gratitude for God's grace to us and therefore by obedience to his call as we rejoice to be allowed to serve him and the world he has created and died for. But our deepest and supreme motivation for mission is our longing that the name of the Lord should be glorified. Ultimately it must be said that the goal of mission is not that we serve, nor that others find salvation through our witness, but that the Lord himself and his name should be honoured, glorified and loved. Mission is for God's honour and pleasure.

Short bibliography

- E.Cook: *Hick and the Myth of Christian Uniqueness*. (Oxford)
 W.Crockett & J.Sigountos: *Through no Fault of Their Own*. (Baker)
 G. D'Costa: *John Hick's Theology of Religions*. (London University Press)
 C.Gilles: *A question of final belief: John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*. (Macmillan)
 M.Goldsmith: *What About Other Faiths?* (Hodder & Stoughton)
 J.Hick: *The Myth of Christian Uniqueness*. (SCM)
 J.Hick and P. Knitter: *No Other Name?* (SCM)
 H.Küng: *Christianity Among World Religions*. (T.& T.Clark)
 H.Küng: *Christianity and the World Religions*. (Fount Paperback)
 H.Netland: *Dissonant Voices*. (IVP/Eerdmans)
 A.Race: *Christianity and Religious Pluralism*. (Orbis)
 C.Wright: *What's So Unique About Jesus?* (Monarch)

RECENT TITLES FROM PATERNOSTER PRESS

Sacrifice in the Bible

Roger Beckwith and Martin Selman (eds)

ISBN: 0-85364-611-2 / £9.99

Theology for the Community of God

Stanley J. Grenz

ISBN: 0-85364-627-9 / £19.99

Conflict and Community in Corinth

A Socio-Rhetorical Commentary

on 1 and 2 Corinthians

Ben Witherington III

ISBN: 0-85364-622-8 / £24.99

A Survey of the New Testament

THIRD EDITION

Robert H. Gundry

ISBN: 0-85364-600-7 / £12.99

The Unique Christ in Our Pluralist World

Bruce J. Nicholls (ed)

ISBN 0-85364-574-4 / £14.99

Jerusalem Past and Present in the Purposes of God

SECOND EDITION

Peter W. L. Walker (ed)

ISBN: 0-85364-616-3 / £10.99

The Openness of God

A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God

Clark H. Pinnock et al

ISBN: 0-85364-635-x / £9.99

Unbounded Love

A Good News Theology for the 21st Century

Clark H. Pinnock & Robert Brow

ISBN: 0-85364-634-1 / £9.99

God's Empowering Presence

The Holy Spirit in the Letters of Paul

Gordon D. Fee

ISBN: 0-85364-644-9 / £29.99

Jesus and the Last Days

The Interpretation of the Olivet Discourse

George R. Beasley-Murray

ISBN: 0-85364-645-7 / £14.99

He Swore an Oath

Biblical Themes in Genesis 12-50

SECOND EDITION

Hess, Satterthwaite & Wenham (eds)

ISBN: 0-85364-609-0 / £10.99



THE PATERNOSTER PRESS

**PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK**



Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1995) 4:1, 101–102

0906—2720

The Incarnation of the Antithesis: An Introduction to the Educational Thought of Abraham Kuyper.
With a foreword by The Rt. Hon. The Viscount Tonyandy.

R. E. L. Rodgers

Durham: Pentland, 1992, n.p. 89pp., ISBN 1 872795 91 9

RÉSUMÉ

Cet ouvrage présente essentiellement les théories de Kuyper en matière d'éducation. Kuyper était tout à la fois philosophe, théologien, journaliste et homme politique. Il s'est illustré par la création de l'Université Libre d'Amsterdam et du Parti Contrerévolutionnaire, et par sa carrière de Premier Ministre des Pays-Bas. Rodgers montre que la pensée et l'activité de Kuyper étaient fondées en grande part sur les doctrines réformées de la souveraineté de Dieu et de la grâce commune. Dans le dernier chapitre Rodgers essaye de donner un aperçu de l'influence internationale de Kuyper, laquelle demeure considérable. Il y a là une introduction brève, mais utile à la vie et à la pensée de Kuyper.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch behandelt vor allem die Erziehungstheorie des holländischen Philosophen, Theologen, Journalisten und Politikern Abraham Kuyper, zu dessen Errungenschaften die Gründung der Freien Universität in Amsterdam und der antirevolutionären Partei sowie die Einrichtung des Premierministeramtes zählen. Rodgers zeigt auf, wie sich Kuypers Denken und Handeln von den Lehren der Reformation von der Souveränität Gottes und der allgemeinen Gnade herleitet. Das letzte Kapitel analysiert Kuypers immer noch erheblichen Einfluß auf internationaler Ebene. Dieses Buch gibt eine kurze, aber wertvolle Einführung in Kuypers Leben und Denken.

Although this book is concerned primarily with Abraham Kuyper's ideas on education, it provides an interesting and readable introduction to the general scope of his life and

thought. Kuyper was not only an educational, social and political philosopher but a theologian, journalist and politician. His activities and achievements are impressive, and included the establishment of the Free University of Amsterdam, which was committed to scholarship on the basis of reformed principles, and the founding of the Anti-Revolutionary Party, which laid the basis for the powerful and influential Christian Democratic tradition in the Netherlands. For nearly fifty years he was chief editor of both a daily newspaper and a religious weekly journal, and in 1901 he became Prime Minister, leading a coalition cabinet of Protestant and Catholic parties. Dr Rodgers' book outlines the historical significance of these achievements and uncovers the theological foundations on which they were based. Chief amongst these were the doctrine of common grace. Rodgers shows how these doctrines provided Kuyper with a mandate for Christian activity in every area of human life and culture, and how he used them to encourage his followers to be involved in all levels of public life, for the sake of God's glory and Christ's lordship over creation. He aimed, Rodgers explains, to combine orthodox religious views with a progressive social programme.

Rodgers' final chapter discusses the transmission of Kuyper's influence, and is particularly useful for the international audience his book is likely to attract, given Kuyper's enduring reputation abroad, especially in the United States. After sketching out Kuyper's influence amongst successive generations of Dutch philosophers, most notably Herman Dooyeweerd, Rodgers discusses Kuyper's influence with particular reference to Cornelius van Til, Louis Berkhof, and the Institute of Christian Studies in Toronto. Kuyper's influence in South Africa also receives attention, Rodgers proving himself well aware of the misapplication of Kuyper's doctrine of sphere-sovereignty in support of the *apartheid* system.

Given the extent of his influence, particularly in Reformed and evangelical circles, and the breadth, clarity and practical significance of his thought, Kuyper is certainly a figure worthy of the increase in attention he is currently enjoying. Rodgers' book may be welcomed as a sign of this renewal of interest,

even though it is not based on original research or on a first-hand knowledge of Kuyper's Dutch-language works. Its reliance on secondary material of a semi-popular nature produced by American devotees of Kuyper may, in fact, be considered its chief weakness. The result is that in places it suffers from a somewhat superficial analysis, and a rather racy tone. This does not detract, however, from the usefulness of this short work to those seeking an introduction in English to the core of Kuyper's intellectual legacy. It certainly provides inspiration to those within the evangelical tradition who seek to relate biblical and Reformed principles to the task of cultural and social transformation. In words from the forward by the well-loved British politician Viscount Tonypandy: 'It provides Christians in public life with an added incentive to proclaim the relevance of our faith to all aspects of human activity.'

Peter Somers Heslam
Cambridge, England

EuroJTh (1995) 4:1, 102-104

0906-2720

Business Through the Eyes of Faith
Richard C. Chewning, John W. Eby,
Shirley J. Roels
Apollon (IVP), Leicester, 1992; 266pp. N.p.
ISBN 0-85111-429-6

RÉSUMÉ

Ce livre est destiné à ceux qui suivent des études commerciales dans les Collèges Chrétiens, mais il pourrait aussi être un excellent outil pour des groupes d'études bibliques d'employés de commerce et de chefs d'entreprise de tous niveaux.

Les auteurs connaissent bien une variété de théories et d'approches du commerce et il y a une bibliographie précieuse comprenant des informations sur les cassettes, lettres de nouvelles et groupes de soutien. Un guide des professeurs est également disponible, en tiré à part.

Le livre couvre un certain nombre de domaines et la meilleure partie est celle qui décrit les aspects économiques, sociologiques et psychologiques du travail dans une perspective théologique. Beaucoup de suggestions bibli-

ques' sont parfois discutables et les textes bibliques se rapportant à l'usure, le cautionnement et la dette sont à peine mentionnés. Ou ne tient pas non plus suffisamment compte d'un contexte de pluralisme religieux du monde des affaires et trop peu de conseils pratiques sont offerts sur la manière de corriger les choses en matière de justice des coûts et des prix. Mais la réflexion est menée dans un cadre où les affaires sont considérées comme une vocation et l'accent mis sur le fait de les voir véritablement avec les yeux de la foi est bienvenu.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch richtet sich an Studenten der Wirtschaftswissenschaften an christlichen Colleges. Es könnte jedoch auch als ausgezeichnetes Arbeitsmaterial für Bibelkreise von Angestellten in der Wirtschaft und Managern aller Ebenen eingesetzt werden. Die Autoren sind mit einem breiten Spektrum von Wirtschaftstheorien und — ansätzen vertraut. Außerdem enthält das Buch eine wertvolle Bibliographie, einschließlich Informationen über Kassetten, Informationsblätter und Förderkreise. Ein separates Lehrerhandbuch ist ebenfalls erhältlich.

Das Buch behandelt eine ganze Reihe von Gebieten, wobei seine Stärke vor allem bei der Beschreibung von wirtschaftlichen, soziologischen und psychologischen Aspekten der Arbeit aus theologischer Sicht liegt. Es enthält viele kreative Vorschläge. Die unter dem Etikett der 'biblischen' Perspektive abgegebenen Urteile darin sind jedoch nicht unumstritten, relevantes Bibelstellenmaterial über Wucher, Bürgschaften und Schulden wird kaum erwähnt. Darüber hinaus wird der religiös-pluralistische Kontext der Wirtschaft nicht ausreichend berücksichtigt und es wird zu wenig praktische Anleitung gegeben, wie man Angelegenheiten regeln soll im Hinblick auf ein gerechtes Verhältnis von Kosten und Preisen. Doch der Kontext der Argumentation ist die Sicht der wirtschaftlichen Tätigkeit als Berufung, und die Betonung darauf, die wirtschaftliche Tätigkeit konsequent mit den Augen des Glaubens zu sehen, ist höchst erfreulich.

This readable and practical book on business is intended to be studied with a Bible lying open to one side for constant reference and guidance. Business is described as an institution which reflects God's intention for people to work and serve each other. The key question in difficult circumstances is: 'what would

Jesus do?' As the question is raised in issues ranging from the training of an employee in a new software program to the democratisation of corporate ownership, the need for careful reflection and creative application is paramount.

The authors make the important point that Christians should see the motivation for all they do as a response to a calling from God. Too often, it seems, a 'vocation' is still thought of in terms of teaching or ministry or missionary activities. Christians should be encouraged to consider and respond to the 'call' of a business career. The business environment holds remarkable opportunities for the unfolding of God's kingdom.

Within this kind of personal commitment, the topics covered in the book take form. There is an overall review of business from a Christian perspective, a discussion of justice and human development in the work-place, and an exploration of the paradox of leadership and servanthood. The fourth section speaks of business as an agent for '*shalom*,' for peace, wholeness, harmony, and prosperity in a broad sense.

A common difficulty in efforts to account for a 'biblical' perspective is the tendency to make value judgements, honourable though they may be, which are at some distance from scripture itself. For example, the book asserts that 'there is probably no more dehumanizing force in the world' than structures which deny employment or promotions. Sharing wealth, whether between family members, business entities, or nations is said to be 'at the core of God's definition of justice.' Finally, along with pornography and illegal drug dealing, the production of alcoholic beverages is denounced as a pursuit by which 'none of us would want to make our living.' The point is, a reasonable interpretation of the Bible may lead to very different conclusions about the most dehumanizing force in the world, or about the core of God's justice, or even about producing wine from water. This fine book is not well-served by overstatement.

A parallel difficulty in identifying the 'biblical' perspective is a lack of comprehensiveness, whether intentional or unintentional. The Bible does not provide a wealth of guidance specifically on the nature of business and its transactions. This is all the more reason why relevant and well-known cautions such as those pertaining to usury, surety and debt, for example, deserve careful attention. Unfortunately, the book makes scarce mention of these issues.

The book is at its strongest in describing the economic, sociological and psychological aspects of work and relating them to God's intention for man. Excerpts and examples are vivid and thought-provoking. The pages are filled with creative and specific ways to promote human development whilst serving love and justice in the work-place. Characteristics of Christian leadership are defined, emphasising the two-way process of accountability, motivation, and communication.

One small disappointment, especially in the context of a pluralistic society, is the authors' failure to address religious belief as a potential factor of discrimination along with age, race, and disability. Direct Christian witnessing in a business setting, other than by example, similarly receives no mention. In a broader sense, the book would benefit from greater attention to conflicting values in the work-place and the ethical decision-making required to resolve them. One contemporary example might be that of 'whistleblowing' to expose corporate wrong-doing at the expense of losing one's job.

A larger disappointment is the book's treatment of cost and price. Promoting love and justice in the workplace is expensive, whether it means offering a second chance to a marginal employee, extra training, wider business consultations, a more pleasant environment, or deference to family responsibilities. The issue is not whether such efforts are valuable or consistent with Christian ideals, but how is business to afford them? Given limited resources, choices must be made. The authors offer little guidance for such decision-making, other than to assert that we simply cannot afford not to redress injustice, notwithstanding the cost and time that may be involved.

Obviously, higher costs will eventually translate into higher prices, and almost inevitably into a loss of market share and profits. Rather than squaring with the competitive implications of this problem in terms of domestic and international sales, value to the consumers, return on investment to the shareholders, and future of the workforce, the authors somewhat lamely suggest that 'customers should be willing to pay more for products from companies that take responsibilities toward their employees seriously.' It may well be desirable that they should. But there is scant economic evidence that human sensitivity, rather than price sensitivity, will determine market demand.

Though much of the bibliography shows a dependence on distinctively Christian sources,

the authors demonstrate a familiarity with a wide variety of business theories and approaches. While some bolster the common sense of the Christian view, others provide a counterpoint which requires no exposition to make the distinction clear. A passage from Michael Korda on power or Donald Trump on executive toys speaks for itself in light of the admonition in Micah 'to do justice, to love kindness, and to walk humbly with your God.' [Micah 6:8 NASB]

The final pages provide a list of relevant books, cassettes, newsletters and support groups. Thought-provoking in itself, an even more extensive compendium may be sought-after by readers. Further enhancing the book's value for study and research is the availability of a separate teacher's guide with additional materials and questions.

While the authors intend the book for students of business at Christian colleges, it could serve as an excellent resource for Bible-study groups of business employees and managers at all levels. Even an experienced executive, who has perhaps too long distinguished between the precepts of his or her faith and the demands of business life, would find herein much wisdom and encouragement. The authors suggest that looking at business 'through the eyes of faith' means trying to see it as God does. Such a perspective is bound to open new personal and professional vistas.

Isabella Bunn
Oxford, England

EuroJTh (1995) 4:1, 104-105

0906-2720

The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity

Colin E. Gunton

Cambridge: CUP, 1993, xiv+248 pp., £9.95 pd., ISBN 0-521-42184-5

RÉSUMÉ

Gunton soutient que la doctrine de la Trinité répond au problème de l'un et du multiple qui a préoccupé les penseurs depuis les temps anciens. Car elle montre que l'un et le multiple sont ontologiquement ultimes. L'idée de la Trinité nous amène à rechercher des éléments transcendants, des marques universelles de l'être, qui révèlent l'unité et la diversité dans la

réalité. L'ouvrage de Gunton est le bienvenu dans la mesure où il tente d'articuler la signification d'une notion du Dieu trinitaire basée sur la Bible, pour toute pensée humaine. Mais il surestime le rôle de la pensée abstraite pour guérir notre culture.

ZUSAMMENFASSUNG

Nach Gunton stellt die Lehre der Dreieinigkeit die Lösung des Problems des Einen und der Vielen dar, das seit jeher viele Denker beschäftigt hat. Denn es zeigt, daß sowohl die Einheit als auch die Vielfalt ontologisch grundlegende Prinzipien sind. Die Dreieinigkeit ist ein Konzept, das uns dazu bringt, nach transzendenten, universalen Zeichen des Seins zu fragen, und das die Einheit und Vielfalt in der Wirklichkeit offenbart. Guntons Werk ist ein zu begrüßender Versuch, die Bedeutsamkeit eines biblisch fundierten Verständnisses von Gott als Dreieinigkeit für alles menschliche Denken zu artikulieren. Es überschätzt jedoch den Stellenwert der Begriffsbildung für die Wiederherstellung von Kultur.

In this volume Professor Gunton continues with his project of reconstructing theological thought in the shape of a renewed doctrine of the Trinity. This is a particularly ambitious attempt, seeking to relate the doctrine to modern culture. Modernity has failed in its contribution to the perennial quest for an understanding of the relation of the one to the many. It produces unifying principles of the terrifying or trivializing variety, represented respectively in the totalitarian regime and the Coca-Cola culture. Alternatively, it celebrates plurality and difference, leaving humanity fragmented. Modern culture needs a doctrine of the Trinity which does justice to the status and finality of both unity and difference. But what exactly shall we do with the Trinity? The answer is best given in the author's own words, where he sets out his key notions of an 'idea' and a 'transcendental' in the following terms:

... The doctrine of the Trinity is in the first instance a way of characterizing the being of God, that is, of saying something of the kind of being that God is. It is thus idea rather than transcendental, for it is as a making known of something of the character of the source of all being, truth, goodness and beauty that the doctrine of the Trinity is important. But although it is not

transcendental, not a mark of all being, it yet generates transcendentals, ways of looking at universal features of the world of which we are a part and in which we live. The expectation is that if the triune God is the source of all being, meaning and truth we must suppose that all being will in some way reflect the being of the one who made it and holds it in being (p. 145).

To see how Gunton teases this out, the reader should perhaps turn to the final chapter of the work, where he explores the notion of sociality. We are all too used to social or political theories either of individualism or a form of collectivism which negates the particular. So in response we bring in an idea of sociality, derived from the Trinity, with its affirmation of hypostatic particularities but refusal of hypostatic individualities. And as we look around the social (and, for that matter, non-social) world we find that things exist in their genuine particularity in mutual relatedness. While Gunton never alludes to Calvin's metaphor of Scripture as the spectacles through which we view creation, it would be fruitful to compare this with his own rather different way of using Trinity to apprehend created order. There are at least faint resonances.

This work has two important merits. Firstly, it shows the continuity of ancient and modern intellectual preoccupations and solutions regarding the one and the many. Secondly, it is a conceptual exploration seriously committed to a biblically-based trinitarianism. This latter point is important. Contemporary theology revels in ideas *ad nauseam* when the world is crying out for reality that issues in action. We have in this work something approaching a *philosophia christiana* anxious to tackle the intellectual malaise of modern culture in a practically effective way.

Yet the reverse side of this latter strength is also the weakness of the book. Concepts of particularity and relationality may lodge inevitably in the theologian's armoury in the course of theological reflection. But what they contribute to the healing of culture is a different matter. Gunton gives the appearance of vastly over-estimating the importance of conceptualisation of the kind in which he engages. One misses signs that a *theologia crucis* must mould the theological conscience. Further, there is a weakness corresponding to the first merit mentioned. The analysis of intellectual history is controversial. Generally, one gets the impression that the modern will turned against Christianity not because humans are perennially disposed to resist God

but because Augustine and some successors made an intellectual mistake in their understanding of God and humanity. Particularly, the claim that 'the theological voluntarism and absolutism of the late Middle Ages generates a rejection of God and the transfer of his powers to man' (p. 57) has been contested by a figure like Pannenberg who believes that the later Middle Ages *modified* not *intensified* what when on before in this respect.

Colin Gunton is amongst the most important theologians on the British scene these days and one cannot but welcome his rejection of radical theologies. Nevertheless, we must still strive for a different theological project that combines the statesmanship and conceptual rigour which has often characterized the Reformed tradition with the sensitivity to genuine *existentia* that has often characterized the Lutheran tradition. Meanwhile, we can and should be genuinely grateful for this distinguished contribution.

Stephen Williams
Belfast, Northern Ireland

EuroJTh (1995) 4:1, 105-106

0906-2720

The Hastening That Waits

N. Biggar

Oxford University Press 1993, Oxford
£25.00 h.b. 194 pp. ISBN 0 19 826457 7

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est une présentation critique mais sympathisante de l'éthique théologique de Karl Barth. L'auteur soutient que Barth ne doit être considéré, ni comme un irrationaliste, ni comme un partisan de l'éthique de situation. Il a une théorie du commandement divin qui distingue sa pensée de ces deux points de vue. Biggar souligne l'évolution de la pensée barthienne depuis les causeries données en 1928 jusqu'à la Dogmatique Ecclésiastique. On aurait apprécié une évaluation plus poussée de l'éthique de Barth. Mais telle qu'elle est, cette présentation est utile et importante.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Werk ist eine wohlwollende und kritische Beurteilung von Barths theologischer Ethik. Es vertritt den Standpunkt, daß Barth weder als Irrationalist noch als Situations-

ethiker verstanden werden sollte. Er hat eine Theorie des göttlichen Gebotes, die sich von diesen unterscheidet. Biggar zeigt Entwicklungen im Denken Barths von den Vorlesungen von 1928 bis hin zur Kirchlichen Dogmatik auf. Obwohl eine detailliertere Bewertung der Ethik Barths hilfreich gewesen wäre, ist dies eine wertvolle und wichtige Abhandlung.

Barth remains an important theologian for the world Church, crucially because he insists that the theological enterprise must submit itself to the judgment of Christ, the Son, as pointed to by the written word. The sombre commemoration of the bomb plot against Hitler, including Bonhoeffer's participation, reminds the Church today of the radical significance of the Christocentric theology of Barth and the Barmen Declaration. To seek to ignore this theological effort is a major mistake, and especially surprising among evangelicals. Therefore this book on Barth's ethics claims our attention as more than just an exercise in historical theology.

The work is the result of a doctoral thesis, but refined and shortened so as to be accessible to a wide readership. The author writes sympathetically but also critically, and does seek to draw out the wider significance and application of Barth's work at the end of each chapter. The appendices include a discussion of the theology of the nation state, particularly the Swiss constitution and the Nazi state.

The thesis running through the book is that Barth is not simply a Kierkegaardian ethicist, despite evidence to the contrary both from the texts and from the critical literature. The 'command of God' to me now is of the utmost importance to Barth's ethical outlook, but he is no mere situation ethicist nor is he an irrationalist, argues Biggar. The command of God cannot indeed be identified with propositions, for Barth, but his ethics do go beyond an extreme 'voluntarism' in God and a word event to the creature in the unrepeatable moment here and now.

Biggar explains, using the full range of sources, notably Barth's Münster lectures on ethics and the *Dogmatics*, that Barth taught a 'general ethics', considering these from objective side of God, and 'special ethics' from the side of the obedient human recipient and his concrete life situation. 'Ethics stands to moral deliberation as dogmatics to proclamation', says Biggar, endorsing Yoder's pithy phrase. Ethics plays a modest role of giving reasons for action. Barth, it is argued, shows an awareness of human ethical development and reason since we are corrected by the Word of

God as we live in time. Biggar's argument is really that Barth's practice is better than much of his apparently Kierkegaardian ethical theory.

The command of God is that of the triune God, creator reconciler and redeemer, Father, Son and Holy Spirit. Biggar shows shifts in Barth's thought from the 1928 lectures to the Church Dogmatics in several ways; from the focus on 'the command of life' to that of 'freedom' as the command of the Father, for example. Barth uses the Lord's Prayer to develop his understanding of the command of the reconciler, and the concepts of vocation and invocation. The theme of promise controls the exposition of the command of the Spirit. This chapter ends with the example of war as a practical issue. Barth teaches that while we cannot be pacifists in principle, we will be so in practice but will endorse the use of violence to protect others.

Barth's use of scripture as the key authority, within the theological framework deriving from scripture, is discussed in the next chapter and is well done. A consideration of the world and its behaviour as relevant to the Church forms the topic for the final chapter which finds Barth more appreciative of the world than has been assumed, and even finds him teaching something akin to Rahner's 'anonymous Christian'.

This is a useful explanation of Barth's ethics, certainly necessary for theological education. It omits some theological appraisal of Barth's ethics such as that made by Pannenberg and Moltmann, and Gutteridge's work on Barth in the Nazi era might have merited some mention.

Tim Bradshaw
Oxford, England

EuroJTh (1995) 4:1, 106-108

0906-2720

The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus

Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar

New York: Polebridge, 1993, 553pp., \$30, ISBN 0-02-541949-8

RÉSUMÉ

Cet ouvrage résume les conclusions auxquelles est arrivé un groupe de théologiens américains qui s'appelle 'le séminaire sur Jésus'. A leurs

yeux, seule une faible proportion des paroles attribuées à Jésus dans nos quatre Évangiles et dans l'Évangile de Thomas (auquel ils accordent pas mal de crédit) est authentique. L'ouvrage contient une traduction nouvelle des Évangiles, et des commentaires qui sont bien écrits. Mais il manifeste un point de vue sceptique et peu satisfaisant, qui se fonde plus particulièrement sur des paroles de la source 'Q' et de l'Évangile de Thomas. Pour les auteurs, Jésus n'est qu'un sage, mais pas le héraut du Royaume de Dieu eschatologique. Les arguments avancés pour défendre nos quatre Évangiles comme des documents historiquement fiables sur la vie et l'enseignement de Jésus de Nazareth ne sont pas pris en considération.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch faßt die Arbeit und die Ergebnisse einer Gruppe amerikanischer Wissenschaftler zusammen, die sich das "Jesus-Seminar" nennen. Sie fanden heraus, daß nur ein kleiner Prozentsatz der Aussprüche Jesu in unseren Evangelien (und im Evangelium des Thomas, das von ihnen sehr hoch bewertet wird) tatsächlich auf Jesus zurückgehen. Das Buch enthält eine Übersetzung der Evangelien in Romanform und bietet einige wohlformulierte Kommentare. Es repräsentiert jedoch einen unbefriedigenden und skeptischen Standpunkt (der sich hauptsächlich auf die Aussprüche aus 'Q' und dem Thomas-Evangelium gründet): Jesus ist ein weiser Mann, jedoch nicht der Verkündiger des eschatologischen Reiches Gottes. Die Annahme, daß die Evangelien historisch glaubwürdige Aufzeichnungen über Jesus von Nazareth und seine Lehren sind, wird nicht ernsthaft berücksichtigt.

The 'Jesus Seminar' is a group of American scholars who began to meet in 1985 to reassess the historical evidence for the teaching of Jesus. This book explains their methods and assumptions, and summarizes their results. Their results are presented in the form of a new translation ('the scholars' version') of each of the canonical gospels and also of the gospel of Thomas, with the sayings of Jesus in each of the gospels being colour-coded according to the votes of the scholars in the Seminar—red for what is thought definitely to go back to Jesus, pink for less certain material, gray for possible material, black for material that does not go back to Jesus. The translation is accompanied by a brief explanatory commentary.

The Seminar puts most of the gospel sayings

into the black category, very very little indeed into the red category. To quote: 'Eighty-two percent of the words ascribed to Jesus in the gospels were not actually spoken by him, according to the Jesus Seminar.' (p. 5). John's gospel has nothing red, and hardly anything pink or gray; Mark does a bit better, though not very well; the so-called 'Q' sayings of Matthew/Luke and the sayings of the Gospel of Thomas score considerably better.

The book has some value: the 'scholars' version' is novel, sometimes lively, sometimes tendentious, sometimes very American; the 'kingdom of God' becomes 'God's imperial rule', 'Son of man' is 'son of Adam'. The explanatory sections of the book are succinct, non-technical and well-written; anyone looking for an introduction to gospel criticism and a brief critical commentary on the gospel texts could do worse than start here.

However, despite the number of scholars involved, no one should suppose that this book represents anything like a consensus among scholars generally, or that majority voting among the Seminar means balanced opinions or objectivity of approach. On the contrary, the book presents the views of one generally sceptical group of American scholars, whose assumptions (whether about source criticism, about the historical worthlessness of John's gospel, or the unreliability of oral tradition) and conclusions (e.g. the last supper narrative gets a feeble gray rating in Mark, but is for some reason black in Matthew and Luke) are repeatedly questionable.

The book reflects some of the views of the co-chairman of the Seminar, J. D. Crossan, who in his brilliant but (I would say) misguided book on *The Historical Jesus* relies heavily on the hypothetical source 'Q' and on the historically very dubious gospel of Thomas, to reconstruct a Jesus who was a wise teacher, but who did not preach an eschatological message about God's kingdom breaking into history. The eschatological emphasis of the New Testament came from the church, who got it in part from John the Baptist. This reconstruction of Jesus is quite different from that offered by E. P. Sanders, one of the most brilliant American interpreters of the historical Jesus: Sanders is as sceptical as many in the Seminar, but his interpretation of Jesus' message as 'restoration eschatology' is much more plausible than the Seminar's interpretation; it is in any case important to realise that the views of the Seminar are not shared by many of the most able New Testament scholars and that the book does not give a balanced presentation of

differing views, but the sort of view favoured by the majority of the Seminar.

Further to this point: the Seminar's book is quite unashamedly sceptical in its method, and there is no attempt to engage seriously with more conservative gospel scholarship (except to cast doubt on the value of concepts such as inspiration and inerrancy). (For a good conservative discussion see C. Blomberg's *The Historical Reliability of the Gospels*; see also N. T. Wright's new *Jesus and the Victory of God*.) The possibility—even probability—of a strong eyewitness testimony lying behind the gospels and of the early Christians having a great interest in preserving accurately the stories and sayings of Jesus (see, e.g., Luke 1:1–4) is not reckoned with; the early church's ascription of the gospels to people closely in touch with the events (like Mark and Luke) is much too rapidly dismissed. If the Seminar had been less wedded to their methodical scepticism (reminiscent of Rudolf Bultmann) and had taken more seriously the evangelists' claim to be giving us historical information about Jesus, they might have come to very different and historically sounder conclusions.

David Wenham
Oxford, England

EuroJTh (1995) 4:1, 108

0906—2720

Introduction to Biblical Interpretation

W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard

Dallas: Word, 1993, 518 pp. ISBN 0—8499—0774—8

RÉSUMÉ

Ce livre, écrit par trois professeurs de la Faculté de Théologie de Denver, aux États-Unis, sera un manuel très utile pour les étudiants et ceux qui s'intéressent au traitement de toutes sortes de questions relatives à l'interprétation biblique. Les chapitres sur la nécessité de l'herméneutique, l'histoire de l'interprétation, le canon, les présupposés, le but de l'interprétation et la sémantique sont suivis par un examen de genres particuliers dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et finalement par une étude sur l'usage de la Bible de nos jours. Il y a un appendice traitant des approches modernes

comme le structuralisme, la théologie de la libération et le féminisme, ainsi qu'une bibliographie annotée.

Le livre est instructif, lisible, sérieux et évangélique. Il y a certains points avec lesquels on peut ne pas être d'accord (comme dans tout livre), mais l'ensemble forme un guide très utile et accessible sur un sujet d'importance capitale.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch, deren Verfasser Mitglieder der Fakultät des Denver Seminary in den USA sind, ist ein sehr brauchbares Handbuch für Studenten und andere Leser, die eine weitreichende Betrachtung aller möglichen Themen im Zusammenhang mit Bibelauslegung suchen. Auf Kapitel über die Notwendigkeit der Hermeneutik, die Geschichte der Bibelauslegung, den Kanon, Voraussetzungen, das Ziel der Auslegung und Semantik folgt zunächst eine Abhandlung über bestimmte Materialtypen im AT und NT und schließlich einige Überlegungen zum heutigen Gebrauch der Bibel. Das Buch enthält einen Anhang über moderne Ansätze, einschließlich Strukturalismus, Befreiungstheologie und Feminismus, sowie eine kommentierte Bibliographie.

Das Buch ist informativ, leicht verdaulich, einfühlsam und evangelikal. Wie in jedem Buch gibt es einige Punkte, denen man nicht unbedingt zustimmt, jedoch ist es insgesamt ein wertvoller und zugänglicher Leitfaden für ein Thema von großer Wichtigkeit.

This book, written by three of the faculty of Denver Seminary in the USA, will be a very useful handbook to students and others wanting a wide-ranging discussion of all sorts of issues relating to biblical interpretation. Chapters on the need for hermeneutics, the history of interpretation, the canon, presuppositions, the goal of interpretation and semantics are followed by discussion of particular types of material in OT and NT, and finally by a consideration of using the Bible today. There is an appendix on modern approaches, including structuralism, liberation theology and feminism, and an annotated bibliography.

The book is informative, digestible, sensible and evangelical. There are points to disagree with (as in any book), but the whole is an extraordinarily useful and accessible guide to a vitally important subject.

David Wenham
Oxford, England

**Gott lieben und seine Gebote halten.
Loving God and Keeping His Com-
mandments. In memoriam Klaus
Bockmühl.**

**Hrsg. von Markus Bockmuehl und
Helmut Burkhardt.**

Gießen, Basel: Brunnen, 1991. 365 S. 42
DM. ISBN 3–7655–9365–6

SUMMARY

This is a collection of essays dedicated to Professor Klaus Bockmuehl by friends, colleagues and students from seven countries. Nine articles are in English and fourteen in German, with summaries in the other language. The topics are in the areas of Ethics–Bockmuehl's principal interest–Practical Theology and Systematic Theology. The book is a testimony to the continuing vitality of his work.

RÉSUMÉ

Il y a là une série d'articles dédiés au professeur Bockmühl par des amis, des collègues et des étudiants de sept pays. Neuf articles sont en anglais, et quatorze en allemand, chaque fois avec un résumé dans l'autre langue. Les sujets portent sur des domaines de l'éthique–à laquelle Bockmühl s'intéressait principalement–, de la théologie pratique et de la théologie systématique. C'est un témoignage rendu à la valeur toujours actuelle de l'œuvre de Bockmühl.

Dem Andenken des verstorbenen Ethikprofessors Klaus Bockmühl (6.5.31–10.6.89) ist diese Aufsatzsammlung gewidmet. Freunde, Kollegen und Studenten konnten den ursprünglich als Festschrift zum 60. Geburtstag geplanten Band nur nach Bockmühls frühem Tode in Gedenken an sein Werk publizieren. Die Gedenkschrift hat nicht nur für Deutschland Bedeutung, denn ihre Mitarbeiter kommen aus sieben Ländern: Kanada, Frankreich, Deutschland, Großbritannien, Norwegen, aus der Schweiz und aus den USA. Neun Beiträge sind in Englisch und vierzehn in Deutsch verfaßt, mit *Summaries* in der jeweils anderen Sprache. Zwei Bischöfe, neun Professoren, acht Hochschulassistenten und Dozenten an Bibelshulen sowie vier Pfarrer haben Aufsätze zu dem umfangreichen Werk beige-steuert. Bockmühl hat in Deutschland

und Kanada schwerpunktmäßig Ethik unterrichtet. Deshalb behandeln auch die verschiedenen Artikel überwiegend Themen aus den Bereichen Ethik und Praktische Theologie, aber auch aus der Dogmatik.

S. Liebschner weist in seinem Beitrag auf die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ethik hin; das Werk des Geistes vollendet sich nicht im Charismatischen, sondern im Ethischen. Mit der Frage nach dem Zusammenhang von Kultur und Christentum beschäftigen sich die Beiträge von K.-H. Michel, W. Bittner und H. Brown. A. Haizmann zieht Linien von Bockmühls Betonung des Liebesgebots zu Spener. Ebenfalls im Bereich pietistischer Ethik bewegen sich P. Zimmerlings Erwägungen zur Arbeits-, Handels-, und Eigentumsethik der Herrnhuter Brüdergemeine.

W. Neuer stellt Adolf Schatters Arbeit über die Theologie der Natur vor und deutet sie als Grundlage zukünftiger ökologischer Ethik verfaßt in einer Zeit, in der die Theologie die Natur eher stiefmütterlich behandelte. R. E. Stewart untersucht, wie mit dem Aufkommen der Fabriken in England die Arbeit zur Ware und der Arbeiter zur 'lebendigen Maschine' wird. Im Beitrag von R. Riesner über Militia Christi und Militia Caesaris wird das vielschichtige Verhältnis der Alten Kirche zum Militärdienst am Beispiel von Tertullian und Clemens von Alexandria herausgestellt. T. A. Smith erörtert das christliche Verhalten angesichts des Zusammenbruchs des Weströmischen Reiches.

Im Bereich der Praktischen Theologie finden sich zwei Aufsätze von J. I. Packer und M. Bockmuehl über Spiritualität in eschatologischer und evangelikaler Perspektive; J. Houstons Plädoyer zur Neuschätzung der Mystik in evangelikalen Kreisen geht thematisch in die gleich Richtung. R. Frische berichtet aus dem Leben von Charles de Foucauld und H. K. Hofmann aus Bockmühls Leben und Wirken.

Auch in der dogmatischen Disziplin finden sich bemerkenswerte Beiträge: F. Fackre erwägt das Verhältnis von Israel und Kirche; H. Burkhardt Fragen der Ekklesiologie; G. Siegwalt das Verhältnis von Eschatologie und Reich Gottes; H. G. Pöhlmann Abendmahl und Rechtfertigung, sowie P. Lønning die Häresie. C. E. Armerding hat den einzigen Beitrag aus dem Bereich des AT über die charismatischen Retterfiguren des Richterbuches beige-steuert.

Zwei Predigten von B. Schaller und T. Sorg schließen sich an die Artikel an. Eine Bib-

liographie, in der die Veröffentlichung von vier weiteren Werken aus dem Nachlaß Bockmühls angekündigt wird, beschließt die vorliegende Sammlung. Sie zeigt, daß das Werk des Verstorbenen durch seine Freunde und Kollegen angemessen und kreativ weiter vertreten wird.

Jochen Eber
Germany

EuroJTh (1995) 4:1, 110–112

0906—2720

Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie

Rainer Riesner

(WUNT 71, Tübingen: Mohr-Siebeck 1994) 509 S., DM 168,00.

SUMMARY

The author presents a thorough discussion of the chronological aspects of the ministry of the apostle Paul, beginning with a treatment of the date of the crucifixion. The book is meant to answer critical trends which divorce the information of Acts from Paul's own letters, particularly in the recent contributions of John Knox, Gerd Lüdemann and Niels Hyldahl. Riesner's results end up largely supporting e.g. the chronological representation of Carson/Moo/Morris' Introduction, with the benefit of providing a complete account of all primary and secondary sources and arguments. The author explains the geographical movements of Paul which evidently did not include plans for a mission towards the Euphrates or towards the Rhine (Gaul) with the eschatological programme of Isa 66.19, a novel thesis which needs to be further discussed considering passages such as Rom 1.14; 9.1–3 or 2 Cor 5.18–21 with their focus on people, people of all 'kinds' and their need of salvation. Finally Riesner treats 1 Thessalonians as a specific example of Paul's mission in action, discussing historical and theological issues.

RÉSUMÉ

L'auteur élabore une discussion approfondie de la chronologie de l'œuvre missionnaire de Paul. Il commence par déterminer la date de la crucifixion de Jésus. L'ouvrage se présente

comme une réponse aux opinions critiques comme celles de John Knox (pas le réformateur), Gerd Lüdemann et Niels Hyldahl, qui prétendent qu'il y a une forte opposition entre les épîtres de l'apôtre et les informations données dans le livre des Actes. Riesner confirme en général la chronologie de l'Introduction de Carson, Moo et Morris. Il fait une liste complète des sources primaires et secondaires que l'on a cru discerner et des argumentations qui en découlent. L'auteur explique les déplacements géographiques de l'apôtre (qui apparemment n'avait pas de plans pour une œuvre missionnaire le long de l'Euphrate ou du Rhin) en rapport avec le concept eschatologique d'Ésaïe 66.19. C'est là une thèse nouvelle qui mériterait d'être examinée à fond à la lumière de textes comme Rom 1.14; 9.1–3 ou 2 Co 5.18–21, dans lesquels il est question de gens de 'toutes sortes' et de leur besoin du salut. À la fin de son ouvrage, Riesner commente la première Épître aux Thessaloniens comme un exemple type de la pratique missionnaire de Paul. Il aborde dans ce cadre diverses questions historiques et théologiques.

Das anzuzeigende Werk ist eine überarbeitete, vor drei Jahren in Tübingen angenommene Habilitationsschrift. Die Untersuchung beschäftigt sich mit der Chronologie der Wirksamkeit des Apostels Paulus. In den letzten Jahren waren es Entwürfe von John Knox, Gerd Lüdemann und Niels Hyldahl, die Exegeten darin bestärkten, eine vom Rahmen der Apostelgeschichte gelöste Chronologie des Wirkens von Paulus zu vertreten. Allerdings gibt es gegenwärtig keinen Konsens: was die neuesten chronologischen Angaben in Paulusbüchern und Kommentaren zur Apostelgeschichte betrifft, so 'ist fast alles im Angebot' (S.25).

Rainer Riesner geht mit Recht von der Überzeugung aus, daß jeder Entwurf der Geschichte des Urchristentums und die Ausbildung seiner theologischen Aussagen von einer überzeugenden Chronologie abhängig ist. So versteht er seine Studien nicht nur als Beitrag zu den klassischen Einleitungsfragen, sondern als Beitrag zu den Prolegomena der neutestamentlichen Theologie.

In Teil 1 (S. 31–203) diskutiert der Autor alle wichtigen chronologischen Daten des Urchristentums, angefangen von der Kreuzigung Jesu, der Bekehrung und Berufung von Paulus über das römische Judenedikt des Claudius und das Prokonsulat des Gallio in Korinth bis zur Verschickung von Paulus nach Rom. Teil 2 (S.204–296) untersucht die geo-

graphischen Bewegungen des Apostels Paulus hinsichtlich ihrer chronologischen Einordnung im Vergleich der Briefe und der Apostelgeschichte.

Weil Riesner kaum neue Quellen erschließen kann, er also das bekannte Material neu durchforstet, sind die Ergebnisse, zu denen er kommt, nicht neu oder spektakulär: im Vergeich mit dem neuesten evangelikan Einleitungswerk von D. A. Carson, D. J. Moo und L. Morris (1992) fällt vor allem das frühe Datum für die Bekehrung bzw. Berufung von Paulus auf (zwei Jahre nach der Kreuzigung Jesu, d.h. im Jahr 31/32). Wofür wir Riesner jedoch sehr zu Dank verpflichtet sind ist die ausführliche Diskussion aller relevanter Primärquellen (einschließlich der Zeugnisse der frühkirchlichen Tradition), der möglichen Querverbindungen innerhalb des NT, sämtlicher relevanter historischer Gesichtspunkte und der Argumente anderer Autoren.

Im Blick auf die geographischen Bewegungen von Paulus versucht Riesner (S.207–273) den Tatbestand zu erhellen, daß Paulus offenkundig missionarische Vorstöße weder in Richtung Euphrat noch in Richtung Rhein plante—zwei Flüsse, die Philo als Begrenzung des Gebiets nennt, das allein eigentlich nur den Namen *oikoumene* verdient. Riesner begnügt sich nicht mit den üblichen Hinweisen zur Missionsstrategie des Apostels, der sich auf das *imperium Romanum* konzentriert habe. Er erwägt, ob Paulus nicht von alttestamentlichen Prophetien über die eschatologische Mission wie Jes 66.19 bestimmt war: die Weissagung, nach der die endzeitliche Missionsbewegung in Jerusalem beginnt (vgl. Röm 15.19), nennt (a) zuerst Tarsus und Kilikien, wo Paulus nach seiner Berufung zuerst evangelisierte (Riesner bleibt im Blick auf eine mögliche Mission unter den Nabatäern in Arabien skeptisch, S.227–233); sodann (b) die Gebiete der sog. ersten Missionreise: Lydien (Asien), Meschech (Mysien) und Tubal (Bithynien); dann (c) die Gebiete der zweiten Missionreise: Jawan (Mazedonien und Achaja); auf der dritten Reise (Ephesus) suchte Paulus die Lücke in Kleinasien zu schließen und so seine Missionsarbeit im Osten zu 'erfüllen' (Röm 15.19); schließlich nennt Jes 66.19 (d) die 'fernen Inseln': Paulus plante also keine Mission in Italien oder in Gallien, sondern in Spanien, der nach damaliger Auffassung äußersten Grenze des Westens.

Das Ergebnis dieser Verknüpfung von Jes 66.19 mit der Missionstätigkeit von Paulus ist frappierend und muß bei zukünftigen Arbei-

ten zur paulinischen Missionsstrategie mit bedacht werden. Bei aller Anerkennung der Autorität des Alten Testaments für den Apostel drängt sich allerdings die Frage auf, ob Paulus wirklich die geographischen Bewegungen seiner Missionsarbeit von einer buchstäblich verstandenen alttestamentlichen Verheißung abhängig machte. Wenn man explizite Beschreibungen seines missionarischen Selbstverständnisses wie Röm 1.14; 9.1–3 oder 2. Kor 5.18–21 zu Rate zieht, gewinnt man den Eindruck, daß die bestimmenden Faktoren seiner praktischen Missionstätigkeit die Menschen in ihrer Christusbedürftigkeit waren—die kultivierten und die ungebildeten Heiden und auch die Juden, alle Menschen, wo immer er sie finden konnte. Wenn für Paulus feststand, daß das Evangelium von allen Menschen gehört werden muß, ohne Ansehen der Person, ist kaum anzunehmen, daß die geographische Lage bestimmter Volksgruppen diese infolge des 'Missionsprogramms' von Jes 66 ausschließt. Dies würde Riesner natürlich nicht bestreiten: er hält ausdrücklich fest, daß die Angaben in Jes 66.19 nicht unbedingt der einzige oder wichtigste Grund für die missionarische Reise-tätigkeit von Paulus war (S.224f).

In Teil 3 (297–365) untersucht Riesner den 1. Thessalonicherbrief als Dokument der frühen Theologie von Paulus, die, so das Ergebnis, sich aus den historischen Umständen heraus erklären läßt und nicht als Beleg für spätere grundsätzliche Umbrüche in der Rechtfertigungslehre oder in den eschatologischen Anschauungen angeführt werden kann (gegen G. Lüdemann).

Bei Riesner erstaunt wie immer die erschöpfende Kenntnis der Primärquellen und vor allem der Sekundärliteratur (vgl. nur die zweiseitige Bibliographie zum Judenedikt des Claudius S.139–141; bei der Diskussion der Reisegeschwindigkeit von Paulus in §16 hätte man noch die Studie von R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1991 erwähnen können). Die Verwendung von evangelikalen (englischen) Beiträgen wie zum Beispiel von F. F. Bruce oder C. J. Hemer ist für Riesner selbstverständlich, was angesichts der deutschen exegetischen Diskussion in sich schon ein nicht gering zu schätzender Forschungsbeitrag ist.

Die Darstellung ist trotz ihrer immensen Detailfülle und ihrer argumentativen Stringenz gut lesbar, jedenfalls für den Sachkundigen. Weil historische Fragen in der Tat von großer Bedeutung für die urchristliche The-

ologie sind und weil historische Fragen immer auch mit chronologischen Sachverhalten verbunden sind, die im Blick auf die Antike fast immer nur mit Hilfe einer möglichst umfassenden Kombination von Quellen zu einem Gesamtbild verdichtet werden können, wäre

es wünschenswert, wenn der Autor dem für die Fachkollegen geschriebenen Buch eine popularisierte Fassung folgen lassen könnte.

Eckhard J. Schnabel
Bergneustadt, Deutschland

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. Tout 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 aus

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

Gordon McConville

3

Articles / Articles / Artikel

The Fellowship of European Evangelical Theologians

L'Association Européenne de Theologiens

Evangeliques

Die Gemeinschaft Evangelikaler Theologen

Howard Marshall

(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)

Feet Bible Readings

1. Titus 2:11-3:8

Tite 2:11-3:8

Titus 2:11-3:8

Howard Marshall

(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)

2. Psalm 67: God, Our God

Psaume 67: Dieu, Notre Dieu

Psalm 67: Gott, Unser Gott

Henri Blocher

(France/France/Frankreich)

3. Romans: 11:25ff

Romains 11:25ff

Römer 11:25ff

Siegfried Liebschner

(Germany/Allemagne/Deutschland)

The Nature of Christian Salvation

La Nature du Salut Chrétien

Das Wesen Christlicher Erlösung

Howard Marshall

(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)

God, Reality and Religions: The Understanding of God and Reality in other Religions and some

Assessments of their Truth Claims

5 Dieu, la réalité et les religions, la notion de Dieu et de la réalité dans d'autres religions et examen de leurs prétentions à proclamer la vérité
Gott, die Wirklichkeit und die Religionen: Das Verständnis von Gott und der Wirklichkeit in anderen Religionen und einige Beurteilungen ihrer Wahrheitsansprüche

N.O. Breivik

11 (Norway/Norvège/Norwegen)

Salvation as Corporate Experience in the Church

55 Erlösung als korporative Erfahrung in der Kirche
Le Salut en tant qu'expérience collective dans l'Eglise

Peter Cotterell

(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)

Models of Encounter with other Religions

67 Modèles de Rencontre avec les autres Religions

Modell der Begegnung mit anderen Religionen

Henri Blocher

(France/France/Frankreich)

Ethik und Kultur in einer Multikulturellen Gesellschaft

79 Ethics and Culture in a Multicultural Society

Éthique et culture dans une société pluriculturelle

Johan Bouman

(Germany/Allemagne/Deutschland)

What of the Unevangelised?

89 Qu'en est-il des Non Évangélisés?

Und die vom Evangelium Unerreichten?

Martin Goldsmith

(U.K./Royaume Uni/Großbritannien)

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

R. E. L. Rodgers: *The Incarnation of the Antithesis: An Introduction to the Educational Thought of Abraham Kuyper*

PETER SOMERS HESLAM

Richard C. Chewning, John W. Eby, Shirley J. Roels: *Business Through the Eyes of Faith*

ISABELLA BUNN

Colin E. Gunton: *The One, the three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*

STEPHEN WILLIAMS

N. Biggar: *The Hastening That Waits*

TIM BRADSHAW

Robert W. Funk, Roy W. Hoover and the Jesus Seminar: *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*

DAVID WENHAM

W. W. Klein, C. L. Blomberg, R. L. Hubbard: *Introduction to Biblical Interpretation*

DAVID WENHAM

Hrsg. von Markus Bockmuehl und Helmut Burkhardt: *Gott lieben und seine Gebote halten. Loving God and Keeping His Commandments. In memoriam Klaus Bockmühl*

JOCHEN EBER

Rainer Riesner: *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*

ECKHARD J. SCHNABEL



0960-2720(1995)4:1:1-P

Theo
**EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY**

**JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE**

**EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**



IV(1995):2
ISSN 0960-2720

IV 201
2 JAN 1996

Editors / Rédacteurs / Herausgeber

J. Gordon McConville

(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)

Senior Lecturer in Religious Studies, Cheltenham &
Gloucester College of Higher Education, U.K.

Daniel Schibler

(Associate Editor / Rédacteur associé /

Stellvertretender Herausgeber)

Swiss Bible Society

Dr. Tom Noble

Review Editor / Rédacteur chargé des

recensions / Rezensionenbeauftragter

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Eberhard Hahn

Review Editor / Rédacteur chargé des

recensions / Rezensionenbeauftragter

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 / Comité consultatif /

Redaktionsbeirat

Torleiv Austad

Norway / Norvège / Norwegen

Pierre Courthial

France / France / Frankreich

Theo Donner

Columbia / Colombie / Kolumbien

Loránt Hegedüs

Hungary / Hongrie / Ungarn

Paul Helm

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Carl F. H. Henry

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

José Martinez

Spain / Espagne / Spanien

Oliver O'Donovan

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

J.I. Packer

Canada / Canada / Kanada

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

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

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

INDEXING: Articles are indexed in Religion Index One: Periodicals (RIO); book reviews in Index to Book Reviews in Religion (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 INDEX: Les index des articles se trouvent dans Religion Index One: les périodiques (RIO); les critiques de livres dans Index to Book Reviews in Religion (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 *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 R. R. Donnelley & Sons, Wetherby.

ISSN 0960-2720

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Editorial / Leitartikel

Gordon McConville

115

Articles / Articles / Artikel

L'Héritage Théologique du Calvinisme et les Protestants d'Europe 121

The Theological Heritage of Calvinism and
the Protestants of Europe

Das theologische Erbe des Calvinismus
und die Protestanten Europas

Pietro Bolognesi

(Italy / Italie / Italien)

Zum Evangelikalen Schriftverständnis Ein Beitrag zur Klärung und Verständigung 131

Pour une position évangélique sur la
compréhension de l'Écriture: Essai de
clarification et d'explication

Towards an Evangelical View of Scripture:
An Essay in Clarification

Dr. Heinz-Werner Neudorfer

(Germany / Allemagne / Deutschland)

'Der HERR ist einer!' Von der Einheit und der Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments 145

'The LORD is One!' On Unity and
Diversity in Old Testament Theology
'Le SEIGNEUR est un !' Sur l'unité et la
différence dans la théologie de l'Ancien
Testament

Carsten Vang

(Denmark / Danemark / Dänemark)

Tendenzen in der deutschen Theologie der Gegenwart 161

Tendencies in German Theology

Tendances de la Théologie Allemande
Contemporaine

Helmut Burkhardt

(Germany / Allemagne / Deutschland)

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Ian S. Markham: *Plurality and Christian Ethics*
New Studies in Christian Ethics 4 173
NIGEL BIGGAR

Hans Küng: *Credo: The Apostles' Creed Explained*
for Today 175
D. DENSIL MORGAN

Hrsg. von Carl Heinz Ratschow: *Oswald Bayer,*
Theologie, Handbuch Systematischer Theologie 176
PETER ZIMMERLING

Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen*
Testaments. Bd. 1. Grundlegung: von Jesus zu
Paulus 178
SÖREN RUAGER

B.A. Gerrish: *Grace and Gratitude. The Eucharistic*
Theology of John Calvin 179
TONY LANE

P. Jenson: *At the Heart of the Universe: What*
Christians Believe 181
TIM CHESTER

Alister E. McGrath: *The Blackwell Encyclopedia of*
Modern Christian Thought 182
ALAN P.F. SELL

Wilfred Cantwell Smith: *What is Scripture?* 183
CHRIS SINKINSON

Klaus Bockmühl: *Christliche Lebensführung: Eine*
Ethik der Zehn Gebote 185
SIEGFRIED LIEBSCHNER

Rainer Riesner: *Die Früzheit des Apostels Paulus.*
Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und
Theologie 187
ECKHARD J. SCHNABEL

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

The European Journal of Theology 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 pays non mentionnés ci-dessous

Grossbritannien und andere Länder, die unten nicht erwähnt sind

1 year UK £19.90

2 year UK £17.91

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 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 \$49.75

2 years or more, per year \$44.75

National Correspondents / Correspondants nationaux / 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, Katrinebjergvej 75, DK—8200 Århus N

Finland / Soumi (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, H—1054 Budapest, Hungary Szabadág tér 2. IV/3

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 Sofienmyr

Polska (PL)

Rev. Edward Czajko, ul. Sienna 68/70, 00—825 Warszawa

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

Sverige (S)

Per-Axel Sverker, Malmforevägen 4, S—71600 Fjögesta

Suisse / Schweiz / Svizzera

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

Gordon McConville

• Editorial

Modern biblical scholarship seems to point in two ways which, in a sense are contradictory. The first is a kind of enfranchisement of the individual reader. This is a consequence of those approaches to the biblical text which stress the importance of the 'final form'. Such approaches are virtually the new orthodoxy in the English speaking world; they are making slower headway in other parts of Europe, but are beginning to be heard there too (see, for example, H. H. Klement, 'Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese', in *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 7 (1993), 7–28). 'Final form' approaches take different forms. They vary in particular on the extent to which a text is thought to determine its own meaning, and at one extreme of the spectrum is almost anarchic, in the sense that the 'meaning' of a text is seen as a construct of the reader. They raise, therefore, serious hermeneutical challenges for the Christian reader, which need to be understood.

However, they have brought unmistakable advantages. After a long period when the claims of 'science' had erected a barrier between the Bible and the ordinary reader, the reader has once again been brought face to face with the text, and given the confidence to interpret it independently. Where once the Bible was claimed as the province of the 'trained eye', and where the field was held by the masters of the disciplines evolved in the European universities, it has now been handed back to the reader with an open invitation to understand. (This has happened, paradoxically, at the hands of a new kind of academic practitioner, whose methods, it must be said, can seem sophisticated enough in their own way!).

The second movement in biblical scholarship is one which proceeds quite openly on the basis of a certain hermeneutical

commitment at the outset. Examples are political, feminist and ecumenical readings (for the latter, in a strong sense, see K.-J. Kuschel, *Abraham* (Piper Verlag, Munich, 1994; ET, SCM, London, 1995). In these cases, the Bible is re-read from a declared perspective, often investing it with meanings which had lain unsuspected for generations. As with the first phenomenon, the interpretation offered can claim a kind of exclusiveness, or at least an immunity from criticism. In more moderate forms, it can use the ordinary tools of scholarship, and allow itself in principle to be evaluated by its normal canons.

Are these in fact contradictory tendencies? Logically they have something in common, namely the alleged 'right' of the individual or group—me/us—to understand Scripture in his/its own way. In a sense too they are both intelligible in terms of Reformation themes: on one hand, the right of the individual to interpret for him/herself; on the other, the understanding that the Bible was to be read in a way that glorified Christ, i.e. from the 'committed' position of the Christian community of faith. There is a tension here which Protestantism meets with its doctrine of the Holy Spirit.

But what do we make of the claims of special interpretations (political, feminist, ecumenical) which also claim to be highlighting aspects of Christian understanding of Scripture? May these claim the rights endowed by the 'priesthood of all believers'? It is clear that 'interested' readings, that is, those which arise from the interests of a particular group, run the risk of *misreading* it, and of failing to allow themselves to be addressed freshly and critically by the Scriptures, in the manner of all true interpretation. Equally, however, these same readings can often point with justice to past misread-

ings which they claim to correct, and thus have a certain validity.

The answer to this dilemma, I think, is twofold. First, special claims to understand Scripture must in principle be open to criticism; claims to absolute authority cannot be allowed. Second, however, the place of such claims in the Church's ongoing enterprise of interpretation should be acknowledged. In particular, interpretation should be international ('ecumenical', therefore, or perhaps 'catholic', in a weak or general sense of either term). The perspectives of another continent can put the Scriptures in a fresh light, and reveal

how much we are the children of a particular history.

Of course, all Christian interpretation must be tested by Scripture, and by the community of faith. Eccentricity and arbitrariness will be shown to be such. However, the interpretation of Scripture, and the doing of theology, is never ending. In the context of a world-wide Church, this means that it is also a matter of listening to voices which we have not been accustomed to hearing in the past.

The present issue, while it does not systematically address the theme taken here, contains essays on different aspects of Christian theologising.

Éditorial

Les sciences bibliques contemporaines semblent s'orienter dans deux directions qui en un sens sont contradictoires. D'une part, on va dans le sens d'une affirmation de la liberté du lecteur. C'est là une conséquence de ces approches de la Bible qui insistent sur l'importance de la 'forme finale' des textes. Ces approches sont virtuellement devenues la nouvelle orthodoxie dans le monde anglophone. Dans d'autres pays d'Europe, on se montre plus lent à les adopter mais elles commencent à y intéresser des gens (voir par exemple H. H. Klement, 'Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese', *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 7 (1993), p. 7-28). Ces approches peuvent prendre des formes diverses. Elles varient en particulier selon que l'on pense qu'un texte détermine lui-même son propre sens ou non, et ce dans quelle mesure. A l'une des extrémités du spectre, on compte quasiment dans l'anarchie: le 'sens' d'un texte est considéré comme un produit du lecteur. Ceci soulève donc pour le lecteur chrétien d'importants problèmes qui doivent être bien compris.

Cependant, ces méthodes engendrent

aussi certains résultats positifs indéniables. Après une longue période durant laquelle les exigences de la 'science' avaient érigé une barrière entre la Bible et le lecteur ordinaire, le lecteur se retrouve en prise directe avec le texte et on lui reconnaît la capacité de l'interpréter de façon indépendante. Alors que la Bible avait été le domaine réservé de l'expert, entre les mains des maîtres des diverses disciplines dans les universités européennes, elle est maintenant rendue au lecteur qui est invité à la comprendre par lui-même. (Paradoxalement, ce changement s'est produit sous l'égide de praticiens académiques d'un type nouveau, et dont les méthodes, avouons-le, peuvent paraître, à leur manière, bien sophistiquées).

Le second mouvement auquel nous pensons, parmi les biblistes, procède à partir d'une option herméneutique posée au départ de façon délibérée. Les lectures politiques, féministes et œcuménistes de la Bible en sont des exemples (pour la dernière, voir K. J. Kuschel, *Abraham*, Munich, Piper Verlag, 1994, et pour l'édition anglaise, London, SCM, 1995). Dans ces approches, la Bible est lue dans une perspective pesée au départ et elle se voit

attribué des significations qui étaient demeurées insoupçonnées pendant des générations. Ce phénomène se manifeste lui aussi sous des formes variées et à des degrés divers. Dans une forme extrême, l'interprétation proposée peut prétendre à une certaine exclusivité ou, tout au moins, se prétendre au dessus de toute critique. Dans des formes plus modérées, ces approches peuvent employer les outils ordinaires de l'exégèse et admettre, en principe, qu'on les évalue selon ses critères habituels.

Ces tendances sont-elles véritablement contradictoires? D'un point de vue logique, elles ont quelque chose en commun: elles reposent sur l'affirmation du droit de l'individu ou du groupe à interpréter l'Écriture à sa manière. En un sens, elles correspondent à certains thèmes mis en avant par la réforme: d'une part, le droit de l'individu à interpréter l'Écriture pour lui-même et, d'autre part, l'idée selon laquelle la Bible doit être lue d'une manière qui glorifie Jésus-Christ, ce qui revient à dire qu'elle doit être lue, non pas d'un point de vue neutre, mais d'une manière qui découle de l'adhésion à Jésus-Christ dans la foi qui caractérise la communauté chrétienne. Il y a là une tension à laquelle le protestantisme répond par sa doctrine de l'oeuvre du Saint-Esprit.

Mais comment devons-nous accueillir les interprétations particulières (politiques, féministes, oecuménistes) qui affirment mettre en lumière certains aspects d'une compréhension chrétienne de l'Écriture? Peut-on revendiquer le droit de proposer de telles interprétations en se fondant sur le fait que tous les croyants sont prêtres? Il est clair que les lectures qui découlent des intérêts particuliers de certains groupes courent le risque de gauchir l'Écriture et de ne pas lui per-

mettre de dire ce qu'elle a à dire, de sorte qu'on ne la laisse plus remettre en cause notre pensée et notre interprétation. Il faut cependant dire aussi que ces mêmes lectures peuvent souvent nous faire prendre conscience du caractère erroné de certaines lectures du passé qu'elles se donnent pour but de corriger. Elles ont en cela un apport tout à fait valable.

La réponse à ce dilemme nous paraît double. Tout d'abord, les lectures particulières de l'Écriture doivent se soumettre par principe à une analyse critique; on ne peut en aucun cas revendiquer pour elles une autorité absolue. Ensuite cependant, la place de telles lectures dans la tâche interprétative de l'Église, qui demeure inachevée, devrait être reconnue. En particulier, l'interprétation biblique devrait être internationale (donc 'oecuménique', ou, peut-être, 'catholique', en un sens faible ou général de ces deux termes). Les perspectives d'un autre continent peuvent mettre en lumière de nouveaux aspects de l'Écriture et montrer combien nous sommes les héritiers d'une histoire particulière.

Bien sûr toute interprétation chrétienne doit être éprouvée à la lumière des Écritures, et par la communauté de la foi. L'excentricité et l'arbitraire se révéleront être ce qu'ils sont. Cependant, l'interprétation de l'Écriture et l'entreprise théologique n'ont pas de fin. Dans le cadre d'une Église répandue sur toute la terre, cela implique que nous devons aussi nous mettre à l'écoute de voix que nous n'avons pas eu l'habitude d'entendre par le passé.

Bien que la présente livraison de notre journal n'ait pas pour but d'aborder ces questions de façon systématique, les articles qui y sont proposés traitent de différents aspects de l'entreprise théologique chrétienne.

Leitartikel

Die heutige Bibelforschung scheint in zwei entgegengesetzten Richtungen

zu führen. Wichtig für die erste ist die 'Endform' des biblischen Textes: also

gewinnt der individuelle Leser eine gewisse Wahlfreiheit. In der englischsprachigen Welt sind solche Endformansätze fast zu einer neuen Orthodoxie geworden. Obwohl sie in anderen Teilen Europas langsameren Fortschritt machen, fangen auch hier an, derartige Stimmen sich hören zu lassen (siehe z.B. H. H. Klement, 'Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese' im *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 7 (1993), 7–28). Solche Ansätze nehmen verschiedene Formen an. Sie unterscheiden sich besonders über die Frage: inwieweit darf ein Text seine eigene Bedeutung bestimmen? Am äussersten Extrem herrscht beinahe die Anarchie: die Bedeutung eines Textes wird als Sache des Lesers selbst angesehen. Hier ist es also wichtig für den christlichen Leser zu verstehen, dass von ihm ein ernster hermeneutischer Beitrag verlangt wird.

Zu gleicher Zeit bieten diese Ansätze unverkennbare Vorteile an. Nach einer langen Geschichtsperiode, wo von Seiten der Wissenschaft eine Barriere zwischen der Bibel und dem normalen Leser aufgerichtet war, wird der Leser jetzt wieder direkt mit dem Text konfrontiert und darf ihn mit Zuversicht allein und unabhängig auslegen. Einst wurde behauptet, dass die Bibel Bereich des 'geschulten Auges' sei; die Auslegung lag in Händen derjenigen, die die in den Universitäten Europas entwickelten Sachkenntnisse beherrschten. Jetzt ist sie dem normalen Leser mit einer offenen Einladung, ihn zu verstehen, zurückgegeben. (Allerdings wird die Einladung von einer neuen Art akademischer Lehrer gegeben, dessen Methoden manchmal auch den Anschein haben, sehr hochentwickelt zu sein!)

Die zweite Bewegung in der modernen Bibelforschung ist eine, die von Anfang an ganz offen auf Grund eines gewissen Interpretationskriteriums fortfährt. Als Beispiele kann man die politischen, feministischen und ökumenischen Auslegungen erwähnen (ein sehr klares Beispiel für die letzterwähnte bildet J. Kuschel, *Abraham*, Piper Verlag, München, 1994). Hier wird die Bibel von einer ausgesprochenen

Perspektive neu gelesen, und Bedeutungen werden hinzugefügt, die von früheren Generationen nicht vermutet wurden. Wie mit der erstgenannten Bewegung, ist diese in verschiedenen Formen und Ausmass zu finden. Im Extremfall mag die Auslegung Anspruch auf eine Art Exklusivität erheben, oder mindestens will sie der Kritik gegenüber eine Immunität geniessen. In gemässiger Form aber gebraucht diese Auslegungsart oft die normalen Methoden der Forschungswissenschaft, und im Prinzip kann sie sich dessen normalen Kriterien untersetzen.

Sind das eigentlich entgegengesetzte Tendenzen? Logisch haben die zwei es gemeinsam, dass die einzelne Person oder Gruppe (ich/wir) das 'Recht' hat, die Heilige Schrift je nach meiner/unserer eigenen Art zu verstehen. In einem Sinn stimmen sie mit Prinzipien der Reformation überein: auf der einen Seite, mit dem Recht des Individuellen, die Schrift für sich zu interpretieren, auf der anderen mit dem Prinzip, dass die Bibel so auszulegen ist, dass Christus verherrlicht wird, d.h. von der entschiedenen Position der christlichen Glaubensgemeinschaft. Hier gibt es eine Spannung, die in den evangelischen Kirchen durch ihre Lehre des Heiligen Geistes gelöst wird.

Aber wie sollen wir auf die Ansprüche politischer-feministischer-ökumenischer Auslegungen reagieren, wenn sie auch behaupten, Eigenschaften des christlichen Schrifterkenntnisses hervorzuheben? Dürfen sie die durch das Priestertum aller Gläubigen verliehenen Rechte in Anspruch nehmen? Ein klares Gefahr besteht, dass eine solche Interpretation, die dem Anlegen einer bestimmten Gruppe entspringt, Fehler mache und sich nicht neu und kritisch von der Heiligen Schrift ansprechen lasse, was von jeder wahren Interpretation verlangt wird. Ebenso aber können dieselben Auslegungen oft mit Recht auf vergangene Fehler, die sie korrigieren wollen, aufmerksam machen: sie nehmen daher eine gewisse Gültigkeit an.

Wie sollen wir dieses Dilemma lösen? Meiner Ansicht nach gibt es eine zwei-

fache Lösung. Erstens, müssen spezielle Ansprüche, die Schrift zu verstehen, im Prinzip der Kritik offen sein: Ansprüche auf absolute Autorität sind nicht zu genehmigen. Zweitens, müssen wir aber zugeben, dass solche Ansprüche in der fortlaufenden Interpretationsarbeit einen Platz haben. Insbesondere sollte solche Schriftauslegung international sein (deshalb 'ökumenisch' oder vielleicht im allgemeinem Sinn 'katholisch'). Die Perspektiven eines anderen Kontinents dürfen die Heilige Schrift in ein neues Licht stellen: sie können uns enthüllen, inwieweit wir die Kinder unserer eigenen kulturellen Geschichte sind.

Natürlich muss jede christliche Interpretation durch die Schrift und durch die Glaubensgemeinschaft geprüft werden. So wird was excentrisch oder willkürlich ist als solche entlarvt. Aber die Auslegung der Schrift und das Treiben der Theologie sind unendlich. Im Kontext einer weltweiten Kirche bedeutet das, dass wir manche Stimmen hören müssen, denen wir in der Vergangenheit zuzuhören nicht gewöhnt waren.

Die vorliegende Ausgabe versucht nicht, das hier berührte Thema systematisch anzusprechen, enthält aber Aufsätze über verschiedene Aspekte des christlichen Theologietreibens.

1. The primacy of Scripture. The

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

2. The value of dialogue. The

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

3. A series of human beings and

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

4. God as Sovereign. Calvin's

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Erste der Colvinisten besteht aus
allen prophetischen, priesterlichen und
königlichen Funktionen des menschlichen
Wortes, die das Wissen von Gott erlauben.

1. Hochachtung der Heiligen Schrift.
Preisenschaft für die kolvinistische

THE PRIMACY OF SCRIPTURE

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

Colvinist religion consists of all the
prophetic, priestly and kingly functions
of the human word which permits the
knowledge of God. It liberates humanity
from bondage to all other systems of
thought. It is the only system of thought
which is based on the principle of the
unity of God.

FIRST CENTURY CHRISTIANS IN THE GRAECO-ROMAN WORLD

Andrew D. Clarke (Series Editor)

First volume available:

Seek the Welfare of the City

Christians as Benefactors and Citizens

Bruce W. Winter

'This book gives us a new and important synthesis of evidence from Graeco-Roman literary texts, papyri, and inscriptions together with the the New Testament to illustrate the role played by the early Christians in their cities.

—Alanna Nobbs, Macquarrie University

Future volumes:

Secure the Well-being of the Family

Christians as Householders and Servants

Bradley B. Blue

Serve the Community of the Church

Christians as Leaders and Ministers

Andrew D. Clarke

Solicit the Progress of the Gospel

Christians as Partners and Stewards

G. Walter Hansen

Strengthen the Fellowship of Believers

Christians as Elites and Have-nots

David W.J. Gill

Strive for the Faith of the Gospel

Christians as Public Speakers and Apologists

Conrad Gempf



THE PATERNOSTER PRESS



**PO Box 300 Carlise
Cumbria CA3 0QS UK**

- **L'Héritage Théologique du Calvinisme et les Protestants d'Europe**
- ***The Theological Heritage of Calvinism and the Protestants of Europe***
- ***Das theologische Erbe des Calvinismus und die Protestanten Europas***

Pietro Bolognesi, Padua

SUMMARY

The Calvinist heritage consists of four main elements:

1. *The primacy of Scripture. The Calvinist reform confessed above all the primacy of Scripture, word of God and human word, which permits the knowledge of God. It liberates humanity from bondage to all other systems of thought. It is interpreted according to clear principles, supremely that it is its own interpreter (against Erasmus' anthropocentrism); it is the basis of all theology and of a Christian view of the world—as opposed to all anthropocentric ones.*

2. *The value of dialogue. Calvin entered readily into dialogue with those with whom he disagreed—Catholic, Anabaptist, anti-Trinitarian etc. Equally, he interacted with tradition—the church fathers, medieval theology, other Reformers. He resisted the idea of an ecclesiastical primacy for Geneva, having rather a truly ecumenical perspective.*

3. *A sense of simplicity. This is exemplified in the coherence of his work: in the structure of his theology itself, as*

in the compactness of the Institutes. This simplicity has theological value, and is essentially a theology for the laity, avoiding clerical obfuscation.

4. *God as Sovereign. Calvin's theocentricity affirmed that God is, and that he must be taken seriously. All spheres of life fall under God's authority, and therefore the interest of theology. Theology cannot be banished to particular areas; rather, God accompanies humanity on its quest for truth in all spheres. Finally, that theocentricity is Trinitarian. As one-and-three God is all sufficient; in him coexist unity and plurality; he can reveal himself to humanity without forfeiting his otherness. Only this Trinitarian God enables us to affirm the truth while allowing deversity, between modern dilemmas such as totalitarianism v. anarchy, collectivism v. individualism etc.*

Calvin's thought, in conclusion, calls to conversion. In its commitment to the truth yet its openness of spirit, it is the only true basis for an 'ecumenical' Europe.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Erbe des Calvinismus besteht aus vier Elementen:

1. *Hochschätzung der Heiligen Schrift. Prä eminent für die calvinistische*

Reformsbewegung ist vor allem die Heilige Schrift, Wort Gottes und Menschenwort, wodurch der Mensch Gott zu erkennen vermag. Die Heilige Schrift wird nach einigen klaren Prinzipien

interpretiert, vor allem das Prinzip der Selbstinterpretation (gegen der menschzentrischen Anschauung von Erasmus). Gegenüber jeder anthropozentrischer Auffassung steht die Schrift als Grundlage aller Theologie und jeder christlichen Weltanschauung.

2. Wert des Dialogs. Calvin ging bereitwillig mit Andersdenkenden, z. B. Katholiken, Anabaptisten, Dreieinigkeitsleugner, in Dialog ein. Ebenso befasste er sich mit der patristischen und mittelalterlichen Tradition sowie der Theologie anderer Leiter der Reformsbewegung. Für Genf suchte er keine ekklesiastische Vorherrschaft, hatte eher eine echt ökumenische Perspektive.

3. Einfachheit. Diesen Grundzug sieht man an den Werken Calvins, wie sie zusammenhängen, an der Struktur seiner Theologie und der Präzision der Instituten der christlichen Religion. Selbst diese Einfachheit hat ihren theologischen Wert: im Grunde ist es eine unkomplizierte, nicht von Seiten einer Hierarchie schwer zu verstehen gemachte Laientheologie.

4. Gott ist allmächtig. In der theozentrischen Theologie Calvins wird behauptet, dass Gott ist, und dass er unbedingt ernst zu nehmen ist. Unter seiner Autorität stehen alle Lebensbereiche. Die Theologie darf nicht auf bestimmte Spezialgebiete verbannt werden, sondern Gott geht mit dem Menschen auf seiner Suche nach der Wahrheit in allen Sphären mit. Zuletzt ist diese theozentrische Theologie dreieinig. Als Ein-und-Drei ist Gott allgenügend. In ihm coexistieren Einigkeit und Pluralität. Er kann sich dem Menschen offenbaren, ohne dass er sein Anderssein aufgibt. Dieser dreieinige Gott allein ist es, der uns die Wahrheit zu bekennen, doch eine Vielfältigkeit angesichts solch moderner Dilemmas wie z. B. Totalitärstaat gegen Anarchismus, Kollektivismus gegen Individualismus, zu behalten erlaubt und ermöglicht.

Zum Schluss ruft das Denken Calvins zu Bekehrung. An der Wahrheit festgebunden, doch offengeistlich, ist es die einzige wahre Grundlage eines 'ökumenischen' Europas.

Il est sans doute difficile de préciser de façon exhaustive quel est l'héritage du calvinisme pour les protestants d'Europe mais on peut essayer de reprendre et prolonger quatre éléments qui pourraient être suffisamment significatifs à l'heure actuelle.

1. Confesser la primauté de l'Écriture

La Réforme de Calvin a été avant tout la confession de la primauté de l'Écriture. Dans ce sens on peut la concevoir comme une réforme biblique au sens plus plein du terme.

1. La confession de la primauté de l'Écriture traduit en premier lieu la conscience humaniste de l'altérité et de la

proximité du texte biblique. Ce texte est en même temps Parole de Dieu et parole humaine. Le désir de connaître la vérité se concrétise dans la rencontre avec cette Parole qui permet de connaître Dieu. Un tel fondement libère l'homme de l'instabilité liée à tout autre système de pensée. Toute pensée qui n'est pas enracinée dans l'Écriture se résout en un système de nature dialectique¹ et Calvin veut par contre que l'Église ait une base unitaire et donc suffisamment solide pour sa propre édification. L'Écriture est alors le principe duquel tout le reste prend son origine². On lui doit la même révérence qu'on doit à Dieu lui-même.

2. La confession de la primauté de l'Écriture prend corps au travers de quelques règles fondamentales de l'herméneutique biblique. C'est la conviction de la

clarté de l'Écriture et de la nécessité qu'elle s'interprète par elle-même (*Scriptura sui ipsius interpres*)³. Grâce à l'oeuvre du Saint-Esprit, on peut parler de la nécessité de l'Écriture, mais aussi de sa suffisance et de sa clarté⁴. Affirmer la primauté de l'Écriture n'est donc pas une affirmation formelle. Elle a par contre des conséquences très concrètes. Contre le moralisme, le pragmatisme et l'anthropocentrisme d'Érasme, l'Écriture peut être reconnue comme la suprême autorité même dans le domaine de l'interprétation. Elle est la norme pour le salut de la vie dans sa totalité.

3. La confession de la primauté de l'Écriture marque aussi sa théologie. Elle se développe à partir de la conviction que la Bible doit demeurer l'autorité suprême⁵. Les premiers chapitres de l'Institution soulignent la nécessité de dépendre constamment de l'Écriture elle-même et le besoin de rendre raison de sa prodigieuse richesse. Confesser la primauté de l'Écriture comme l'a fait Calvin constitue un véritable passage du Rubicon. Cela signifie faire un pas décisif en ce qui concerne la vision du monde, celui qui va de la religion à la foi, de la théologie à l'Évangile, de l'humanisme à la révélation. Il s'agit d'un risque, mais combien de certitude ! Ce qui compte c'est le droit de Dieu et non celui de la raison, de la nature, de la laïcité, de l'État ou d'une autre instance. Et le droit de Dieu se manifeste par l'obéissance véritable à l'Écriture.

A bien regarder, l'affirmation de la primauté de l'Écriture a brisé le monopole de l'univers médiéval et plus particulièrement celui du catholicisme romain et il a peut-être aussi contribué à valoriser la diversité. A un certain monolithisme a succédé une certaine fragmentation. Cependant on ferait preuve d'une grande ingénuité si on disqualifiait une telle révolution au nom du besoin d'unité. Le risque est justement celui de rechercher une religiosité qui donnerait plus de place à la religiosité naturelle qu'au christianisme de l'Écriture. Aux yeux de plusieurs, la relativisation des différences si typique de la religiosité naturelle aiderait à dépasser

cette fragmentation et servirait avec plus de promptitude le rêve de l'unité. Il faut cependant s'interroger sur la durée des convergences. La capacité d'agrégation de toute religiosité qui relativise la révélation semble rendre légitimes, au départ, des sentiments euphoriques de convergence, mais avec le temps elle peut produire des violences insoupçonnées.

Aujourd'hui aussi se multiplient les autorités intellectuelles, religieuses, politiques et psychologiques qui propagent des rêves en tout genre pour une société à la recherche de valeurs. Plutôt que de se laisser entraîner par des critères provenant de telles autorités il est salutaire de confesser à nouveau la primauté de l'Écriture. Justement quand la pression des idéologies se fait plus forte à cause des problèmes, on peut penser à une autorité définie et définitive. Au-delà de tout dualisme manichéen ou gnostique, seulement l'Écriture, toute l'Écriture.

2. Pratiquer la valeur du dialogue

La pensée de Calvin ne s'est pas seulement développée au contact profond de l'Écriture. Même si celle-ci a eu une fonction de fondement, il a continué à dialoguer avec ceux qui avaient des convictions différentes des siennes. Il a su écouter et entrer en relation avec des structures de pensée souvent très éloignées des siennes.

1. La pensée de Calvin semble s'être construite en étroit contact avec d'autres courants de pensée. Les visions catholique, anabaptiste, antitrinitaire, celle des libertins, ne lui étaient certes pas inconnues. Malgré les grandes différences, voire les oppositions, par rapport à sa vision, il a osé les prendre en considération. Il suffit de lire ce qu'il a écrit pour se rendre compte de l'attention constante qu'il a eue, même vis-à-vis de ceux qui ne pensaient pas comme lui. Il n'a pas fait leur caricature, mais il les a considérés avec une grande attention et il a montré une profonde compréhension de ce qui les motivait.

2. Ce dialogue s'est aussi développé avec la tradition. Il est, par exemple, assez notoire, l'intérêt de Calvin pour les Pères de l'Église⁶, ainsi que les contacts avec la pensée médiévale⁷! Et que dire des relations avec les autres Réformateurs? L'influence de Luther, de Bucer, de Zwingli et des autres furent remarquables. Entre eux il n'y a pas eu simplement un échange formel, mais quelque chose de très riche, même lors de divergences. Cela est évident dans les confessions de foi inspirées par le calvinisme. Elles essaient toujours d'exprimer et de promouvoir l'unité de la foi en assimilant ce qui venait du travail des premiers siècles de la réflexion chrétienne, et ce qui était considéré utile dans les autres traditions religieuses.

Dans ce sens on pourrait dire que la pensée calviniste n'est pas absolument originale. Elle essaye plutôt d'intégrer ce qui est conforme à la révélation biblique⁸. Avant d'être un ensemble d'éléments doctrinaux la pensée calviniste est une façon particulière de penser. Elle se pose comme la *via media* entre le spiritualisme anabaptiste et l'institutionnalisme catholique-romain⁹. Elle fuit les extrêmes, mais non pas tant à cause d'un équilibre d'empreinte humaniste, mais au nom du plan éternel de Dieu: création—chute—rédemption. Ce qui a été corrompu par le péché, peut être racheté par la grâce du Seigneur.

3. Calvin a aussi été attentif à ce qui arrivait en dehors de Genève. Le Réformateur ne s'est pas seulement consacré à l'établissement de l'Église de Genève, mais il a aussi consacré ses énergies à l'oeuvre de la Réforme dans le monde. On parle justement du génie universaliste de Calvin par rapport aux autres cultures¹⁰. Non pas seulement parce que sa théologie sur la primauté de l'Écriture, sur la Trinité, sur la christologie, sur la justification par la foi et sur le sacerdoce universel implique la relativisation de certaines différences traditionnelles, mais parce qu'il a toujours été très attentif à ce qui se passait ailleurs. Par la correspondance qu'il a entretenue, personnelle plus qu'officielle mais très efficace, il a essayé d'in-

fluencer, d'orienter et de dialoguer pour éviter les distorsions de l'Écriture¹¹. Même si par son ministère l'Église de Genève a eu un rôle dominant, il n'a jamais été question pour elle d'être une Église *prima inter pares*. Son influence s'est exercée par son charisme, et non au moyen de l'autoritarisme et de pressions. Il y avait tout autre chose que du papisme réformé! Il s'est adressé à l'Église dans une perspective véritablement oecuménique.

On peut alors dire à juste titre que le calvinisme est une pensée de liaison. Comme dans un lac, où peuvent confluer les affluents les plus divers épurés par l'autorité de l'Écriture. C'est la tout autre chose qu'un individualisme combiné avec des convergences formelles. Afin que le dialogue soit véritablement tel, il faut que sa liaison avec l'Écriture demeure bien ferme. Une déclaration formelle en faveur du dialogue, ou une bonne intention dans cette direction, ne suffisent pas. Il faut un point de repère qui lui permette d'être effectivement praticable. Dans un temps de radicalismes tel que le nôtre le calvinisme semble offrir une vision assez différente. Plutôt qu'une polarisation sans issue, un dialogue est possible, capable de répondre d'une façon positive aux exigences des différentes expressions culturelles de notre temps.

3. Valoriser le sens de la simplicité

Le génie de Calvin peut se résumer à la simplicité. Son ambition a été de confesser ce que l'Écriture révèle, ni plus ni moins. Une telle sobriété intellectuelle vient justement d'un réel ancrage dans l'Écriture. En tous les hauts secrets de l'Écriture il nous convient estre sobres et modestes... il nous faut bien estre sur nos gardes, que nos pensées ou nos langues ne s'avancent point plus loin que les limites de la Parole de Dieu ne s'étendent... et ne mettons point en nostre cerveau de chercher Dieu, sinon en sa Parole, de penser de luy sinon estans guidés par icelle, et n'en rien dire qui n'en soit tiré et puisé¹².

1. Sa sobriété est avant tout présente dans la cohérence de son oeuvre. Lorsqu'on considère l'Institution on est frappé par sa compacité. Bien qu'elle ait été écrite en faisant grande attention aux pressions de l'histoire, elle demeure un ensemble très cohérent¹³. Sa structure est très claire. Premièrement la connaissance de Dieu en tant que Créateur; deuxièmement la connaissance de Dieu en tant que Rédempteur en Christ; troisièmement le moyen de connaître la grâce de Dieu en Christ avec les bénéfices qui en découlent; quatrièmement les moyens extérieurs par lesquels Dieu appelle à la communion avec le Fils et comment il garde les chrétiens eux-mêmes. Il s'agit d'une structure très simple et compacte. Une intuition fondamentale assure la liaison de l'ensemble. La réflexion théologique est pour ainsi dire reconduite à l'essentiel en disant clairement 'non' à la spéculation et 'oui' à une relation entre le Créateur et la créature qui permette vraiment d'honorer Dieu.

2. La sobriété de Calvin se manifeste aussi dans la tonalité de son oeuvre. En la rédigeant, il a eu devant lui le croyant moyen. Sa théologie concerne donc l'éducation ou la rééducation du croyant, dans un temps de grands sophismes religieux, mais aussi d'une profonde ignorance de Dieu Lui-même. Elle vise à nourrir les croyants. Il n'a pas l'intention d'écrire une *Summa Theologiae*, mais une *Summa Pietatis*, ou si on veut une *Summa Theologiae* qui se traduit en *pietatis*¹⁴. Son herméneutique peut donc être marquée par *brevitas* et *facilitas*¹⁵. Le message de la Bible est présenté de la façon la plus claire et la plus simple possible. Il répugne aux artifices de la rhétorique, frivolité mondaine¹⁶.

3. Je voudrais enfin souligner la simplification des rapports. Avant tout entre l'homme et la création. 'Tous les biens que nous avons, ont été créés pour nous afin que nous en reconnaissons l'Auteur et le bénissions avec des actions de grâce'¹⁷. Comme la création n'est pas une prison, on peut en jouir en accord avec la loi de Dieu. La création ne reçoit donc pas seulement une dignité jusque là insoupçonnée,

mais elle est aussi significative d'un point de vue religieux. La vision calviniste amène aussi une simplification des rapports entre autorité religieuse et civile. La structure de la réalité ne répond pas à une vision hiérarchique, mais chaque sphère dépend de Dieu lui-même. Le monachisme et tout ce qui reflète une structure pyramidale se trouve balayé de façon à ce que chacun puisse rendre compte de soi-même à Dieu. Si toute chose existe pour Dieu, tout doit lui rendre gloire, à Lui seul. Depuis la plus petite parcelle de l'univers aux oeuvres les plus grandes, tous doivent Le glorifier.

La réforme de Calvin peut donc se concevoir comme un choix laïc. Contre toute tendance cléricale et institutionnelle, on affirme le droit du croyant le plus simple et celui des choses essentielles. Même dans un temps comme le nôtre plein de volumineuses publications théologiques, mais aussi pauvre en pensée de Dieu, il est important de valoriser à nouveau la simplicité. Il est aussi possible de s'opposer à la fragmentation pour affirmer une vision globale et unitaire de la vie et cela, non pas tant à cause des nécessités bureaucratiques, mais au nom du Dieu qui s'est révélé. Le contrôle ne doit pas s'exercer par voie bureaucratique et centralisée, mais au moyen de l'unique Roi et Seigneur. La foi peut ainsi être significative d'un point de vue éthique et l'éthique fidèlement fondée. Car là où l'Écriture est rendue efficace par l'action du Saint-Esprit peut se manifester une certitude, et celle-ci se manifeste par une éclosion unique vers Dieu, l'homme et le monde. C'est pourquoi il est possible de produire une culture qui soit spécifiquement évangélique et exalte la responsabilité et la créativité de l'homme.

4. Indiquer que Dieu est

La Réforme a été théocentrique. Elle a indiqué que Dieu est et qu'il faut le prendre au sérieux. Il est vraiment le seul Souverain; le croyant se trouve, et il le sait, devant une Majesté qui touche toutes les sphères de l'existence.

1. Une telle vision de Dieu est avant tout soulignée dans la doctrine biblique de la création. Elle aide le chrétien à ne pas laisser à elles-mêmes les différentes sphères de la vie. Grâce à Dieu toute la réalité peut être vue dans une perspective positive. Même la science, lorsque elle sauvegarde la distinction entre le Créateur et le créature, doit être encouragée. Dieu est primordial pour la création tout entière. Il n'est pas une idée, ni un principe métaphysique, il est une personne: le Créateur, qui se distingue de ses créatures d'une manière radicale, mais qui fonde et qualifie leur engagement dans l'histoire. Même si le travail de l'homme est imparfait, il a un sens car c'est Dieu qui donne une signification à toute l'histoire. L'antithèse ne concerne pas Dieu et l'histoire, Dieu et la nature, Dieu et la créature, la grâce et la nature, mais la grâce et le péché, Christ et l'antichrist.

Dans ce contexte on ne peut pas taire la contribution sociale et politique pour le développement de Genève au temps de Calvin. Il a fait de nombreuses suggestions pour améliorer la vie dans la ville¹⁸. Tout autre qu' 'un homme sans coeur et sans entrailles'! Une saine théologie concerne la vie; c'est pourquoi Calvin a pu souligner avec force la nécessité d'aimer tout homme mais d'une manière assez différente d'un amour humaniste¹⁹.

Il y a ceux qui tendent à limiter l'Évangile à une sphère de la réalité: ce faisant, Dieu devient une réalité abstraite ou éloignée des problèmes du monde. Certaines choses seraient saintes et d'autres profanes. On s'intéresse aux questions politiques, économiques, démographiques, mais on est mal à l'aise en ce qui concerne les questions morales et éthiques. Cela veut dire que sans le Dieu qui est, il est difficile aussi d'avoir une saine relation avec la réalité créée. La pensée réformée est par contre théocentrique. La loi de Dieu gouverne la réalité entière. Dieu est la source et le principe qui permet d'interpréter la réalité et non pas l'homme avec sa prétendue autonomie²⁰. Il peut accompagner l'homme à la découverte de la réalité afin que la connaissance que

l'homme acquiert ait une véritable harmonie.

2. La réalité de Dieu est enfin évoquée par la doctrine de la Trinité. Elle représente pour Calvin quelque chose de fondamental²¹. Le Dieu auquel il faut croire n'est pas une divinité quelconque, mais le Dieu révélé dans l'Écriture. Il est un et trine. Il y a cependant ceux qui 'n'osent ouvertement ravir à Jésus-Christ sa divinité... [mais] lui desrobent son éternité en cachette'²², mais Calvin enseigne que Dieu ne peut pas être domestiqué par l'homme. Il demeure Dieu. 'Laissons à Dieu le privilège de se cognoistre; car c'est luy seul, comme dit saint Hilaire, qui est tesmoin idoine de soy, et ne se cognoist que par soy'²³.

Cela rappelle la question de l'un et du multiple qui a toujours travaillé la conscience humaine²⁴. Comment est-il possible de conjuguer la diversité sans faire violence à la spécificité? Une pensée qui n'est pas fondée bibliquement tend toujours à la polarisation. Il faudra accepter une sorte de dialectique. Seule la vision biblique permet une coexistence authentique entre unicité et pluralisme.

Si Dieu est vraiment un et trine il est possible de respecter l'unité et la particularité du réel. Si Dieu est vraiment un et trine, on n'a nullement besoin d'autres dieux, car il est pleinement suffisant pour le temps et pour l'éternité. Il est capable de se révéler à l'homme sans perdre son altérité. L'Écriture n'est pas une sorte de prison, ni un autre pôle d'une réalité dialectique, mais la référence de Celui qui demeure Dieu même quand il se fait homme car il est un et trine.

Même aujourd'hui, pour fuir les alternatives entre totalitarisme et anarchie, entre collectivisme et individualisme, entre loi et liberté, la révélation biblique de la trinité offre la seule perspective acceptable. C'est la seule qui puisse conserver la valeur de la vérité et garantir en même temps l'attention pour la diversité. Seule une telle vision, à cause de son ancrage dans la Révélation écrite et en l'Éternel qui s'est fait homme en Jésus-Christ, peut se conserver même sous la pression de la sécularisation, elle qui

aplatit et confond toute chose, à la manière d'un rouleau compresseur.

Conclusion

Une telle perspective ne laisse pas de place à des solutions personnelles. Si Dieu est vraiment ce Dieu-là, il faut le prendre au sérieux.

Comme Calvin chaque homme doit connaître la *conversio ad docilitatem*. Il ne suffit pas du *sensus divinitatis*. Il faut faire face à la question du salut comme à quelque chose de personnel. On doit connaître Dieu, non seulement en tant que Créateur, mais aussi comme Rédempteur. Il faut 'une conversion de vie à Dieu' qui touche tout l'être humain et sa relation avec l'extérieur²⁵. Le message de la Réforme peut fasciner la raison, mais il faut un changement du cœur et cela ne vient que de Dieu²⁶. Par sa théologie Calvin oblige à penser à la relation entre Dieu et l'homme²⁷; et quel est le plus grand besoin pour l'Europe aujourd'hui ? N'y a-t-il pas le risque de rêver un futur de dialogue, de respect des libertés individuelles, de tolérance réciproque en laissant de côté le Dieu un et trine ?

Le message de Calvin interpelle chacun non pas en partant d'un projet de coexistence plus ou moins précis, mais au nom de la majesté et de la seigneurie de Dieu qui par son Saint-Esprit nous rencontre dans le Christ de l'Écriture. Ainsi l'Europe oecuménique sera centrée sur les valeurs de l'Écriture, pratiquera un dialogue véritable, reconnaîtra sa valeur à la simplicité et prendra en compte la réalité du Dieu qui est, ou bien elle ne sera jamais l'Europe.

- 1 Cf. C. van Til 'Christianity and Barthianism' *WTJ* XVII (1955) p. 182, et puis bien amplifié *Christianity and Barthianism*, Philadelphie, Presb. & Ref. 1962, p.261.
- 2 J. Calvin, *Inst.* 1,6,1; cf. aussi J. Calvin, *Catéchisme de Jean Calvin*, 1542-45, 2e section; *Confession de foy de la Rochelle*, art. 2 et 5; J. Calvin, *Commentaire sur le N.T.*, II Timothée 3,16: 'Nous sçavons que Dieu a parlé à nous, et sommes certainement asseurez que les Prophètes n'ont pas parlé de leur propre sens: mais comme

organes et instrumens du S. Esprit ... telle révérence que nous portons à Dieu, est deue aussi à l'Écriture' [texte latin, *Ep. Pauli ad Timotheum II*, cap 3,16, CR LII, coll 382s: 'Nous savons que Dieu nous a parlé et nous sommes pleinement convaincu que les prophètes ne parlèrent pas d'eux-mêmes, mais en tant qu'organes du Saint-Esprit (*Spiritus Sancti organa*) ... nous devons à l'Écriture la même révérence que nous offrons à Dieu (*eadem scripturae reverentiam deberi quam Deo deferimus*)]; sur I Timothée 4,13: 'A la vérité, l'Écriture est la fontaine de toute sapience' [texte latin, *Epist. Pauli ad Timotheum I*, cap 4,13, CR LII, col 302: 'Certainement l'Écriture est la source de toute sagesse' (*Nam certe fons sapientiae est scriptura*).] En dehors de Dieu, 'il ne se trouvera ... une seule goutte de sagesse, clarté ou justice, vertu, droiture, ou vérité: afin que comme ces choses descoulent de luy et qu'il en est la seule cause, aussi que nous apprenions de les attendre toutes de luy, et les y chercher' (*Inst.* I,2,1). 'Ainsi l'Écriture ... abolit l'obscurité pour nous montrer clairement quel est le vray Dieu' (I,6,1). 'Nul ne peut avoir seulement un petit goust de saine doctrine pour sçavoir que c'est de Dieu, jusques à ce qu'il ait esté à ceste eschole, pour estre enseigné par l'Écriture sainte: car de là procède le commencement de toute droicte intelligence, voire nous recevons révéremment tout ce que Dieu y a voulu testifier de soy' (I,6,2). 'Elle porte avec soy sa créance [*autopistos*] pour estre receue sans contredit et n'estre submise à preuves ou argumens: toutesfois que c'est par le témoignage [du S. Esprit] qu'elle obtient la certitude qu'elle mérite ... par-dessus tout jugement humain nous arrestons indubitablement qu'elle nous a esté donnée de la propre bouche de Dieu [*ab ipsissime Dei ore*], par le ministère des hommes: comme si nous contemplions à l'oeil l'essence de Dieu en icelle' (I,7,5). 'Parquoy il est plus-tost à conclure, que l'Écriture sainte que nous tenons, est de Dieu: puis que maugré toute la sagesse et la vertu des hommes elle est néantmoins venue en avant par sa vertu' (I,8,11). 'Car nostre sçavoir ne doit estre autre, que de recevoir avec un esprit débonnaire et docilité, tout ce qui nous est enseigné en l'Écriture sans rien excepter [*sine exceptione*]' (I,18,4). 'Car l'Écriture est l'eschole du saint Esprit [*est enim Scripture schola spiritus sancti*]' (III,21,3).

- ‘Les Apostres ont esté comme Notaires jurez du saint Esprit’ (IV,8,9). La relation Parole/Esprit est cependant toujours présente, cfr I,9,3. A ces citations il faudrait ajouter l’importance reconnue à la Bible par ses Commentaires, les textes de ses prédications mais aussi toutes les confessions et les catéchismes qui s’inspirent de sa pensée (*Confession de Genève*, 1536; *Confessio Gallicana*, ou de la Rochelle, art 4-5; *Confessio Belgica*, 1561, art 7; *l’Helvétique postérieure*, 1566; le *Catéchisme de Westminster*, 1646, I,5). Sur la doctrine calvinienne de l’Écriture existe une immense bibliographie parmi laquelle on peut signaler, Kenneth S. Kantzer ‘Calvin and the Holy Scripture’ in *Inspiration and Interpretation* (ed. by John F. Walwood, Grand Rapids, Eerdmans 1957, pp. 137ss.; J.M. Nicole ‘Calvin homme de la Bible’, in *Études Évangéliques, Calvin et la Réforme en France*, Aix-en-Provence, Faculté Libre de Théologie Protestante, pp. 42-59; John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, Grand Rapids, Baker, 1960; J. I. Packer, ‘Calvin the Theologian’ in F.L. Battles et al., *John Calvin*, Appleford, Sutton Courtenay Press, 1966, pp. 149-175; Id., ‘Calvin’s View of Scripture’, in *God’s Inerrant Word* (ed. by John W. Montgomery), Minneapolis, Bethany Fellowship 1974, pp. 95-114; R. Nicole ‘John Calvin and Inerrancy’ *JETS* 25 (1982) pp. 425-442; R.S. Wallace: ‘A Christian Theologian: Calvin’s Approach to Theology’, in *The Challenge of Evangelical Theology. Essays in Approach and Method* (ed. by Nigel M. de S. Cameron), Édimbourg, Rutherford House Books 1987, pp. 123-150.
- 3 ‘Dans l’exégèse le nom de Calvin prime sur tous ses prédécesseurs. Le principe d’interprétation du texte dans son sens naturel était révolutionnaire’; Q. Breen, *John Calvin. A Study in French Humanism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1931, p.148. Pour un traitement complet, cf. R.S. Wallace, *Calvin’s Doctrine of Word and Sacrament*, Édimbourg, Oliver & Boyd, 1953; T.H.L. Parker, *Calvin’s New Testament Commentaries*, Londres, SCM Press, 1971, spec. cc. 3 & 5.
- 4 Cf. J.C., *Inst.* III,2,34.
- 5 *Ib.* I,13,3.
- 6 Cf. W.N. Todd, *The Function of the Patristic Writings in the Thought of John Calvin*, Ann Arbor, University Microfilms 1971, p. 229; A.N.S. Lane ‘Calvin’s Use of the Fathers and Medievals’ *CTJ* XVI (1981) pp. 149-205.
- 7 Des études récentes ont indiqué une certaine continuité avec Thomas d’Aquin (A. Vos, *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought*, Grand Rapids, Eerdmans, 1985), aussi une dette envers Bernard (J. Raitt ‘Calvin’s Use of Bernard of Clairvaux’ *Archiv for Reformation History* 72, 1981, pp.98-121) et le caractère catholique de sa christologie (E.D. Willis, *Calvin’s Catholic Christology: The Function of so-called Extra Calvinisticum in Calvin’s Theology*, Leyde, Brill 1966). L’étude la plus complète concernant le rapport entre Calvin et la scolastique médiévale estime que la théologie scolastique fonctionne comme l’interlocuteur critique de Calvin du début à la fin, A.A. LaVallé, *Calvin’s Criticism of Scholastic Theology*, PhD thesis, Harvard University 1967, p. 9.
- 8 Cf. J.I. Packer, ‘Calvin the Theologian’, op. cit. Les distinctions ressortent, par exemple, avec une grande clarté, quand on compare les cinq premiers chapitres de *l’Institution* avec la doctrine de la connaissance de Dieu de Cicéron (*de natura deorum*). Les sympathies de l’humaniste cèdent la place à une critique très fouillée, cfr E. Grilis ‘Calvin’s Use of Cicero in Institute I:1-5—A Case Study in Theological Method’ *Archiv für Reformationsgeschichte* 62 (1971) pp. 5-37.
- 9 Parmi d’autres, cf., Donald K. McKim ‘John Calvin. A Theologian for an Age of Limits’ in *Readings in Calvin Theology*, (ed. by Donald K. McKim), Grand Rapids, Baker 1984, pp. 292-3.
- 10 H. Bruston in *Calvin et la réforme en France*, op. cit., pp. 114ss.; et, plus général, Marc Lienhard, ‘La Réformation et l’Europe’ *ETR* 67 (1992) pp. 541-555. A remarquer qu’à l’Académie de Genève, fréquentée par des étudiants de différentes nationalités, on enseigne toujours en latin.
- 11 Emile Doumergue relève que parmi ses 4200 lettres conservées, beaucoup sont adressées à des personnes en Pologne, Hongrie, Allemagne, Pays-Bas, Suède, Angleterre, Espagne et Italie; Emile Doumergue, *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps*, t.7, Lausanne, G. Bridel 1927, pp. 479-575.
- 12 J.C., *Inst.*, I,13,21; ‘et aussi il ne nous sera point utile de cognoistre ce que Dieu (non sans cause) nous a voulu estre celé pour esprouver la sobriété de nostre foy. Par-

- quoy un bon ancien jadis respondit fort bien à un de ces mocqueurs, lequel par risée et plaisanterie demandoit, à quel ouvrage s'appliquoit Dieu devant qu'il créast le monde. Il bastissoit (dit-il) l'enfer pour les curieux', I,14,1; cfr. aussi I,13,4; I,14,4; I,17,2-3; I,18,4; 'Le principal point de la sagesse est une sobriété bien ordonnée pour rendre obéissance à Dieu', Commentaire sur Gn 3,5, *Commentaire de J.C. sur l'A.T.*, t. 1, Genève, Labor et Fides 1961, p. 70; et puis le commentaire sur Gn 24,22; 28,13; Es 2; Jer 3.
- 13 J.I. Packer, *op. cit.* Une plus ample synthèse se trouve dans Alister E. McGrath, *Giovanni Calvino. Il Riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Turin, Claudiana 1991 (orig. 1990), pp.199-225. C'est comme si tous les différents points pouvaient être vus comme l'articulation d'un seul point, c'est-à-dire la grâce de Dieu.
- 14 Le premier titre de *l'Institution*, 1536, est très clair à cet égard: *Totam fere pietatis summa et quicquid est doctrina salutis necessarium complectens*.
- 15 Richard C. Gamble, 'Short studies-exposition and method in Calvin' *WTJ* 48 (1987) pp.153-165. Dans sa préface au commentaire sur l'épître aux Romains il écrit: 'mon intention était de contenir le tout dans une brièveté telle que les lecteurs ne perdraient leur temps à lire dans mes livres ce qu'avaient dit les autres'. *Commentaires de J.C. sur le N.T.*, t. 4: Épître aux Romains, Genève, Labor et Fides 1960, p. 9.
- 16 *Inst.*, I,8,1 et 2.
- 17 CR 54,147. Cette constatation concerne aussi le mariage et le rôle de la femme, etc. Parmi les récents travaux cf. John Lee Thompson, *John Calvin and the Daughters of Sarah*, Genève, Droz 1992 et l'affirmation suivante: 'Si nous réputons à quelle fin Dieu a créé les viandes [aliments], nous trouverons qu'il n'a pas seulement voulu pourvoir à notre nécessité, mais aussi à notre plaisir et récréation' (III,10,2).
- 18 Cf. L.F. Schulze 'Calvin on Interest and Property—Some Aspects of his Socio-economic View' in *Our Reformational Tradition*, (ed. by B.J. van der Walt), Potchefstroom, Potchefstroom University for CHE 1984, pp. 217-230; cf. aussi A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, Librairie de l'Université 1959; Id., *L'humanisme social de Calvin*, Genève, Labor & Fides 1961. On devrait aussi signaler la contribution de Calvin dans le domaine de l'économie et les initiatives des courants néo-calvinistes plus récentes (A. Kuyper, H. Bavinck).
- 19 III,10-2-3. Un pareil amour ne demande rien en retour, car il se fonde sur l'enseignement de Jésus, cf. CR 73,186ss.
- 20 Comme pour Calvin la connaissance de soi-même est strictement liée à celle de Dieu, la connaissance de l'homme doit être gouvernée par l'interprétation de Dieu lui-même. Pour lui, 'connaître' signifie 'penser d'une façon analogique la réalité en harmonie avec la pensée créatrice et ordonnatrice de Dieu, car la raison ne décrit pas Dieu, ni ne le démontre, ni ne le juge. Il reconnaît seulement sa présence'. Cf. A. Lecerf 'De la nécessité d'une restauration de la dogmatique réformée' *RR* XXXIV (1983) pp. 1-12.
- 21 'Mais encore nous trouverons là une autre marque spéciale pour discerner Dieu d'avec les idoles. Car il se propose tellement pour un seul Dieu, qu'il s'offre pour estre contemplé distinct en trois personnes' J. Calvin, I,13,2. L'importance de la doctrine de la trinité pour Calvin est soulignée en particulier par Benjamin B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, New-York, Oxford University Press 1931, p.284; cf. aussi C. van Til, *Common Grace*, Philadelphie, Presb. & Ref. 1947, pp.7s, 64.
- 22 I,13,8.
- 23 I,13,21; cfr IV,17,30; R.S. Wallace, *op. cit.*
- 24 Je me permets de renvoyer à mon article 'Unicità e pluralismo' *Studi di teologia* IV (1992) pp. 115-126.
- 25 III,3,6.
- 26 III,6,4.
- 27 I,1,1; I,3,2; III,7,1.
- Note sur l'auteur:
L'auteur est le président de l'Institut de Formation Évangélique et de Documentation (=IFED), rédacteur de la revue *Studi di teologia*, il exerce le ministère pastoral dans une Église évangélique à Padoue, Italie.

NEW TITLES FROM PATERNOSTER PRESS

The Biblical Flood

A Case Study of the Church's Reesponse to Extrabiblical Evidence

Davis A. Young

'Historically comprehensive and geologically sound, this is a book taht no evangelical theologian, interpreter, expositor, or thecher of the Book of Genesis can afford to ignore. A correct understanding of ths issue is increasingly important for the evangelization of scientific literate society.'

—John Suppe, Princetown University

ISBN: 0-85364-678-3 / £14.99

Women in the Church's Ministry

A test-case for Biblical Hermeneutics

R.T. France

These 1995 Didsbury Lectures explore the important and interesting questions of biblical interpretation raised by the existance of differing positions on the ordination of women to the Anglican Priesthood, among Christians who all instictively appeal to the authority of the Scripture.

ISBN: 0-85364-675-9 / £6.99

Models for Scripture

John Goldingay

'By refusing to squeeze the whole of Scripture into a single category or "model", he develops a high doctrine of Scripture that respects the variety of its contents and functions.'

—Richard Bauckham, University of St Andrews

'This learned, important, and stimulating work will be invaluable to all concerned to formulate and foster the authority of Scripture in today's church.'

—Alister McGrath, University of Oxford

ISBN: 0-85364-638-4 / £15.99



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlise
Cumbria CA3 0QS UK



- **Zum Evangelikalischen Schriftverständnis: Ein Beitrag zur Klärung und Verständigung**
- *Towards an Evangelical View of Scripture: An Essay in Clarification*
- *Pour une position évangélique sur la compréhension de l'Écriture: Essai de clarification et d'explication*

Dr. Heinz-Werner Neudorfer

Als es um Adolf Schlatters Berufung auf einen Lehrstuhl ging—so erzählt man—, fragte ihn der preußische Kultusminister: 'Nicht wahr, Herr Professor, Sie stehen doch auf der Bibel?' 'Nein, Exzellenz', soll Schlatter geantwortet haben, 'ich stehe nicht auf der Bibel, sondern unter der Bibel.' Diese kleine Anekdote faßt zusammen, was auch für das Schriftverständnis evangelikaler Theologie konstitutiv ist: die Abhängigkeit von der Bibel, die gern als 'Heilige Schrift' bezeichnet wird. Inspiration und Geschichte ist trotzdem kein Gegensatzpaar. Die göttliche Inspiriertheit der Bibel schließt ihre geschichtlich greifbare Entstehung nicht aus, sondern ein. Die Abfassung der biblischen Bücher durch Menschen mit ihren Eigenarten und Mitteln, in ihrem Raum und ihrer Zeit bildet umgekehrt kein Hindernis für die Annahme der Inspiration.

1. Ausgangspunkt evangelikaler Schriftauslegung ist der doppelte Anspruch, den die Bibel selbst erhebt.

Die Bezeichnung der Bibel als 'Heilige Schrift' signalisiert schon die Bereitschaft, in besonderer Weise auf sie zu hören, ihren eigenen Anspruch ernstzunehmen und zum Ausgangspunkt des Nachdenkens über die Bibel und des Umgangs mit ihr zu machen. Gemeint ist der Anspruch, Gottes gültiges Wort zu sein, und der Anspruch, Gehör zu verlangen.

1.1 Was meinen wir, wenn wir sagen, die Bibel sei 'Gottes Wort'? Zweierlei: Hundertmal finden wir Worte wie: 'Und Gott sprach . . .', 'und Jahwe sprach . . .' usw. Wir haben es hier mit mehr als einer Floskel zu tun und—wie die Menge der Erfüllungen solcher Worte belegt—auch nicht mit einer bloßen, sich selbst überschätzenden Anmaßung der biblischen Schriftsteller. Der Anspruch ist von Gott her gedeckt. Gott hat tatsächlich die Hülle seiner Verborgenheit durchbrochen und zu Menschen gesprochen, und diese haben, 'von Gottes Geist getrieben' (2. Petr 1,21), verkündet und aufgeschrieben, was Gott zu sagen hatte.

Zum Andern meinen wir: Die Bibel 'enthält' nicht nur Gottes Wort, sondern sie 'ist' es tatsächlich und ganz. Die Qualifizierung als 'Wort Gottes' bezieht sich demnach nicht nur auf jene Teile der Bibel, die explizit als Reden Gottes oder Jesu gekennzeichnet sind. Die Geschichtsberichte spiegeln zuverlässig das Verhältnis Gottes zu den Menschen und deren völlig unterschiedliche, ja gegensätzliche Reaktionen darauf. Außerdem enthält die Bibel das Zeugnis glaubender Menschen von der Offenbarung Gottes. Sie ist in dieser Hinsicht insofern 'Wort Gottes', als es sich hier um ein (nachträglich) von Gott autorisiertes Zeugnis handelt. Die Gründe dafür lassen sich allerdings nur teilweise erheben—ein Vorgang, den die Alte Kirche im Prozeß der Kanonbildung vollzogen hat. Nur weil

das so ist, dürfen wir aus der ganzen Heiligen Schrift Folgerungen für unsere Situation ziehen. Nur diese Tatsache legitimiert uns auch, einzelne Bibelworte (etwa die Herrnhuter 'Losungen') in unsere Situation hinein auszulegen.

Und andere religiöse Dokumente wie der Koran oder das Buch Mormon? Auch sie erheben ja den Anspruch, Wort (eines) Gottes zu sein, und zwar in noch viel unmittelbarerem Sinne. Denn die Bibel ist ja gerade kein Buch, das von sich behauptet, Wort für Wort diktiert oder gar 'vom Himmel gefallen' zu sein. Nur einzelne Teile sind ihren Verfassern unmittelbar von Gott 'in die Feder diktiert'. Ist es nicht naiv und lediglich auf eine bestimmte religiöse Sozialisation zurückzuführen, daß wir Christen eben in der Bibel Gott reden hören? Grundsätzlich muß sich die Bibel dem Anspruch konkurrierender Bücher stellen. Sie kann es allerdings, hält sie doch mehr als andere vergleichbare Religionsurkunden einer intensiven historischen Untersuchung ihrer Entstehung stand². Gerade die Tatsache, daß sie in einem Zeitraum von rund eintausend Jahren von sehr verschiedenen Menschen verfaßt wurde und doch eine innere Kontinuität aufweist, einen 'roten Faden', einen Zielpunkt, dem alles zustrebt, empfiehlt die Bibel vor anderen Glaubensurkunden. Hinzu kommt—und das wiegt schwerer—der Erfahrungsbeweis. Was innerbiblisch mit dem Begriffspaar 'Verheißung und Erfüllung' ausgedrückt wird und immer noch mit historischem Vorbehalt abgelehnt werden könnte, nämlich die Tatsache, daß Gott sein Wort erfüllt, das haben vor allem die 'Väter des Pietismus' in dem Wort Jesu nach Joh 7,17 gefunden: die Einladung, im Wagnis des Glaubens selbst zu erproben, ob und daß Gott zu seinem Wort steht.

1.2 Dieses offenbarte Wort Gottes ist nicht nur 'Schall und Rauch', nicht nur so dahingesagt. Gott, der hier redet, verlangt vom Empfänger der Offenbarung Gehör und Gehorsam. Die Bibel geht in allen ihren Schichten davon aus, daß es

für den Menschen gut, hilfreich, ja notwendig und lebensrettend ist, auf Gott zu hören, und daß es umgekehrt schlecht, nachteilig, bedrohlich, aufs Ganze gesehen im biblischen Sinne tödlich ist, Gottes Wort zu überhören. Weil der biblischen Offenbarung dieser Ernst innewohnt, kommt eine prinzipielle Unterscheidung zwischen fromm-erbaulicher Lektüre und wissenschaftlicher Bearbeitung der Schrift nicht in Frage³.

Trifft dies zu, dann handelt es sich bei der Bibel um ein Dokument, auf das die Kategorien, anhand deren wir sonst mit Literatur umzugehen pflegen, nur bedingt anwendbar sind. Der geschichtliche und literarische Charakter der Bibel ist unbestritten. Gerade für die evangelikale Theologie ist die Geschichtlichkeit der Bibel und der in ihr beschriebenen Ereignisse ein wesentlicher Faktor, dem sie große Aufmerksamkeit und engagierten Einsatz ihrer begrenzten Kräfte widmet. Zwei Gründe stehen dahinter: Die Geschichtlichkeit der Bibel schützt den christlichen Glauben vor einem frommen DOKETISMUS, und die Heilserwartung gerade evangelikaler Christen ist nicht mystischer oder metaphysischer Art, sondern sozusagen 'geschichtlicher'. Sie versprechen sich von der Erlösung in Christus nicht innere Erlebnisse oder ekstatische Erfahrungen. Vielmehr erwarten sie die Wiederkunft Christi und von Gott eine Veränderung, eine Neuschöpfung der Welt. Wir haben uns, wollen wir sie in einem tiefen Sinn verstehen, auf die Denkstrukturen und Kategorien einzulassen, die die Bibel selbst uns gibt. Das gilt etwa im Blick auf den Geschichtsbegriff, der von der Möglichkeit und Wirklichkeit des Eingreifens Gottes nicht abgelöst werden darf. Können wir einen Roman gut oder schlecht finden, einen Leitartikel für zutreffend oder völlig abwegig halten, so gilt das nicht für Gottes Wort. Nicht wir urteilen über die Bibel, sondern Gott urteilt in seinem Wort über uns. Hier liegt auch der Grund, warum evangelikale Exegeten ihre Arbeit nie mit dem Adjektiv 'kritisch' beschreiben können. Sie stehen eben nicht auf der Bibel, sondern unter ihr. Es ist nämlich

nach ihrer Meinung unmöglich, ohne eine persönlich zu verantwortende Vorentscheidung, ohne ihr einen Vertrauensvorschuß zu geben, an die Bibel heranzugehen. Führen wir damit eine 'theologia regenitorum' wieder ein? Nein und ja! Wir tun es nicht, weil jeder unvoreingenommene Leser der Bibel unter Hinzuziehung methodischer Hilfsmittel der Historie, der Philologie usw. den Sinn der biblischen Aussagen erfassen kann. Läßt er sich darauf ein (denn die Bibel erhebt ja, wie wir sahen, immer den Anspruch auf Hören und Gehorchen), dann wird er tatsächlich 'wiedergeboren'. Ja, sofern ein geistlicher Zugang, eine innere Zustimmung ohne solches Einverständnis kaum möglich ist.⁴ Jesu Wort von dem 'Schriftgelehrten, der ein Jünger des Himmelsreichs geworden ist' (Mt 13,52), weist deutlich in diese Richtung. Es kann übrigens durchaus aus Jesu Situation heraus verstanden werden.

1.3 Verhält es sich so, dann ist die Frage nach dem Sinn wissenschaftlich-methodischer Schriftauslegung gestellt. Wir gehen dabei von einem weitgehend formalen Methodenbegriff aus. Das griechische Wort *μεθοδεύω* meint ja zunächst nur, daß sich zwei gemeinsam auf einen Weg machen, wobei der eine dem andern nachfolgt, sich von ihm also anleiten läßt, ein Ziel zu erreichen. Andererseits ist eine Methode dann geeignet, wenn sie dem zu erforschenden Objekt angemessen ist, d.h. wenn sie dessen Eigenarten in gebührendem Maße berücksichtigt und ihre Anwendung (nicht unbedingt ihr Ergebnis!) für einen Gleichqualifizierten nachvollziehbar ist. Gerade zur Abwehr eines wildwuchernden Subjektivismus ist methodisch verantwortete Auslegung in kirchlichem und wissenschaftlichem Kontext nötig. Eignen sich die Methoden, die in der Geschichts- und in der Literaturwissenschaft, in der Religionswissenschaft und der Philologie entwickelt wurden, denn überhaupt für die theologische Bibelauslegung? Sie eignen sich insofern, als sie geeignet sind, den doppelten Anspruch des Wortes Gottes zu berücksichtigen, ihn also nicht *per*

definitionem ablehnen. Wer an die Bibel herangeht mit der Voraussetzung, Gott könne nicht zu Menschen reden, könne nicht in den Gang der Geschichte eingreifen, disqualifiziert sich damit selbst. Die Troeltsch'schen Kriterien historisch-kritischer Arbeit (Kritik, Analogie, Korrelation) sollten unbedingt und explizit aufgegeben werden.

1.4 Gewiß ist die Bibel ein historisches und literarisches Dokument. Für Christen ist sie freilich mehr als das: ein dynamischer Begleiter im Leben, Quelle der Orientierung, der Kraft und des Trostes. Für die Kirche aber ist sie mehr als nur ein Gesprächspartner unter anderen, denn sie hat sich die Bibel ja als normatives Gegenüber geben lassen und angenommen. Wenn die Kirche '*creatura verbi*' (Schöpfung des Gotteswortes) ist, bedeutet das einmal, daß sie ihre Existenz aus der Bibel empfangen hat, nämlich daß ihre einzelnen Glieder aufgrund der Verkündigung des Evangeliums Christen geworden sind. Es heißt aber zugleich, daß sie maßgebend bleibt. Die Reformatoren haben dafür das Stichwort von der '*norma normans*' der Kirche geprägt, einer Norm, die für Lehre und Leben der Kirche den Charakter eines Gegenübers hat. Ein Gegenüber, das wir uns erst nach unseren Vorstellungen zurechtschneiden, um es dann als Norm zu akzeptieren mit dem gleichzeitigen Hintergedanken, es auch in Zukunft den Bedürfnissen entsprechend zu beschneiden, wie es in der modernen Bibelauslegung immer wieder geschieht, wird tatsächlich (mit Feuerbach) nur ein Spiegelbild unserer Wünsche und Ängste, nur eine Projektion unserer Seelenvorgänge bleiben. Alle Versuche, aus ihr einen 'echten', 'historisch zuverlässigen', 'glaubwürdigen' Kern herauszuschälen, scheitern an ihrer eigenen Subjektivität. Was Albert Schweitzer am Beispiel der Leben-Jesu-Forschung gezeigt hat, daß sich nämlich jede Epoche ihr Jesusbild zurechtgemacht und die Texte zu diesem Zweck entsprechend ausgewählt und gedeutet hat, trifft auf die Bibelkritik

insgesamt auch zu. Lassen wir in Theologie und Kirche die 'Auswahl-Bibel' zu, dann ist es nur konsequent, wenn sich der Umweltschützer seine 'Öko-Bibel' schafft und dies auch historisch-kritisch begründet, die engagierte Frau ihre 'feministische Bibel', der Pazifist seine 'Friedens-Bibel' usw. Die Folge ist eine Zersplitterung von Kirche und Theologie in Interessengruppen und Aktionsgemeinschaften, denn eine für alle verbindliche Vorgabe gibt es dann nicht mehr. Nur sollten die Vertreter dieser Auffassungen dann auch den Mut haben, die nach ihrer Meinung 'gültige' Bibelfassung herauszugeben! Die Illusion von der einen, allen Christen gemeinsamen Bibel müßte den Abschied nehmen. Demgegenüber fordern evangelikale Theologen: Wenn schon ein Gegenüber, eine *'norma normans'*, dann ein wirkliches, dann die ganze Bibel. Das gilt nicht nur der Kirche, sondern auch der Theologie, sofern diese noch mit Recht als 'Funktion der Kirche' (K. Barth) bezeichnet werden darf.

2. Das Inspirationsverständnis ist Prüfstein für jedes Schriftverständnis. Schon längst ist damit die Frage gestellt: Wie kann es sein, daß die Bibel und nur sie Gottes Wort ist? Evangelikale Theologie und mit ihr ein breiter Strom in der Kirchengeschichte bis auf diesen Tag antwortet mit dem Hinweis auf die Inspiration: Weil Gott (durch seinen Geist) die Verfasser des Urtextes der Bibel 'inspiriert' hat. Der Begriff selbst stellt keine unangemessene Kategorie dar, ist er doch der Bibel selbst entnommen (2. Tim 3,16). Auch ist in der Bibel gelegentlich von diesem Vorgang die Rede. Die Propheten des Alten Testaments vernahmen die 'Raunung Gottes' und gaben sie an ihre Zeitgenossen weiter. Rückblickend heißt es in 2. Petr 1,21, Menschen hätten 'getrieben von dem heiligen Geist' geredet, und Hebr 1,1f. spricht davon, Gott habe 'zu den Vätern durch die Propheten' und jetzt abschließend 'zu uns geredet durch den Sohn'.

2.1 Unser Problem dabei ist: Wir wissen nicht, wie sich 'Inspiration' genau

ereignet hat. Nur an relativ wenigen Stellen wird von einem regelrechten 'Diktat' berichtet. War das 'Raunen Gottes' für die Propheten akustisch wahrnehmbar, oder war es ein innerer Vorgang? Wie ist solche 'Inspiration' zu verstehen? Lange galt die Meinung, die Menschen seien nur eine Art 'Griffel Gottes' gewesen, also eigentlich überflüssige Medien der Mitteilung Gottes, die Bibel im Grunde 'rein göttlich' entstanden. Man spricht von einem 'ekstatisch-mantischen' (H. Burkhardt), einem 'mechanistischen' Inspirationsbegriff, als dessen Hauptquelle seit C.F. Horneman (1775) der gelehrte alexandrinische Jude Philo, ein Zeitgenosse Jesu, genannt wurde. Von diesem Inspirationsbegriff wollte man sich jedoch in der Neuzeit lösen. Das Ergebnis war die Konstatierung einer 'rein menschlichen', letztlich 'evolutiven' Entstehung der Bibel, die bestenfalls in Gestalt der traditionsgeschichtlichen Fortschreibung einer Ur-Offenbarung verstanden wurde. Für evangelikale Theologie ist das eine falsche Alternative. Helmut Burkhardt, der langjährige Vorsitzende des 'Arbeitskreises für evangelikale Theologie', hat 1988 in seiner Göttinger Dissertation über 'Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien' die Unangemessenheit der vorherrschenden Meinung nachgewiesen und den Alexandriner als 'einen Vorläufer der späteren sog. 'Personalinspiration' betrachtet⁵. Bei Philo aber—und darauf kommt es uns an—bedeutet 'Inspiration' gerade nicht die Ausschaltung der Persönlichkeit, sondern ihre Einbeziehung, ihre Fruchtbarmachung und Begnadung. Es geht im Grunde um die Verbindung von Inspiration und Geschichte. Wir dürfen deshalb den göttlichen und menschlichen Charakter der Schrift nicht trennen. Ähnlich wie bei der Christologie, der eine vergleichbare Grundstruktur eignet, kommt es entscheidend darauf an, das gut austarierte Gleichgewicht nicht auf eine Seite hin zum Kippen zu bringen.

2.2 Als Alternative wird dem mechanistischen Inspirationsbegriff gelegentlich

ein Verständnis von Inspiration an die Seite gestellt, das einerseits auf die Person des Empfängers einer Offenbarung, andererseits auf den Vorgang ihrer Auslegung abzielt, also eine Art 'doppelte Inspiration' annimmt. Hier sollten aber die Dinge nicht verwechselt werden: Selbstverständlich war Gottes Geist bei der Schriftwerdung ebenso beteiligt, wie er es bei der geistesmächtigen Auslegung sein muß. Mehr noch: Auch beim (langwierigen und menschlich betrachtet manchmal recht verworrenen) Prozeß der Kanonwerdung—davon war die Alte Kirche überzeugt—wirkte der Heilige Geist mit, und diese Rolle sollte m. E. dringend mehr beachtet werden. Gottes Geist qualifizierte—*confusione hominum Dei providentia*—diese Schriften in besonderer Weise als 'Wort Gottes'. Das schließt Gottes Reden auf andere Weise nicht aus, doch muß sich, wer in Gottes Namen zu reden vorgibt, nun stets an der Bibel messen lassen. Schriftwerdung—Kanonwerdung—Auslegung: Bei allen drei Vorgängen ist Gottes Geist beteiligt. Als 'Inspiration' kann aber lediglich bezeichnet werden, was bei der Offenbarung bzw. Schriftwerdung geschah. Freilich werden wir gut tun, die Kanonwerdung in engem Zusammenhang damit zu sehen.

3. Die ganze Bibel ist theologisch und kirchlich relevant.

3.1 Bedeutet diese Sicht der Dinge eine Einebnung, eine 'flächige' Auffassung des biblischen Kanons? Sind die Passionsberichte der Evangelien auf einer Ebene etwa mit den Geschlechtsregistern des Alten Testaments? Mit wissenschaftlicher Terminologie ausgedrückt: Gibt es einen 'Kanon im Kanon', eine 'Mitte der Schrift'? Natürlich haben die verschiedenen biblischen Schriften im Laufe der Kirchengeschichte unterschiedliche Beurteilung und Wertschätzung erfahren. Natürlich ist im Blick auf die Rechtfertigung der Römerbrief, was die Dichte seiner Aussagen angeht, nicht mit dem Buch Numeri zu vergleichen. Die Frage ist nur, was in den Augen einer Glaubensgemeinschaft die zentrale biblische Botschaft ist, die vor allen anderen, ebenfalls wichtigen

Aussagen der Bibel den Menschen zu sagen ist. Um es in einem Bild auszudrücken: Wie bei einem Rad die Nabe das Zentrum ist, auf das hin das ganze Rad konstruiert und von dem es zusammengehalten ist, so hat selbstverständlich auch die Bibel ein Zentrum, eine Spitzenaussage: den stellvertretenden Versöhnungstod Christi am Kreuz, seine Auferstehung und die dadurch ermöglichte Rechtfertigung der Sünder. Wenn also dies—im Bild gesprochen—die 'Nabe' ist, ist doch nicht gesagt, daß Speichen und Felgen nicht auch mit gutem Recht, ja mit Notwendigkeit zu ihr gehören! Für eine evangelikale Hermeneutik ist nicht die Rede von einer 'Mitte der Schrift' das Problem—sie wird gerade von Seiten der Evangelikalen pointiert ins Zentrum gerückt, was uns viele zum Vorwurf machen! sondern die damit einhergehende Behauptung von auszuscheidenden Rändern! Auch hier sollten kritische Forscher ihre Scheu überwinden und ihre Version einer 'Selektiv-Bibel' gedruckt vorlegen. Das würde die Diskussion gewiß anregen und wohl auch den Prozeß kirchlicher Meinungsbildung intensivieren.

3.2 Weiter: Die Tatsache, daß für uns bestimmte Bücher nicht im Mittelpunkt des Interesses stehen, besagt doch nicht ihre Irrelevanz für Christen an andern Orten und zu andern Zeiten! Gerade das gemeinsame und gehorsame Hören auf die Bibel verbindet Christen aller Epochen und Regionen. Die Johannesoffenbarung zum Beispiel stand in bestimmten geschichtlichen Situationen der Unterdrückung und Verfolgung einer Kirche im Brennpunkt, während sie zu anderen Zeiten zurücktrat. Niemand wäre aber auf den Gedanken gekommen, sie deshalb aus dem Kanon auszuschneiden! Luther—auch darin ein paradoxer Denker—hat die Apokalypse zwar einerseits aus bestimmten Gründen diskreditiert, hat sie und ihre Bilder aber andererseits mit Vehemenz für seine Theologie und die Beurteilung seiner Zeit verwendet. Er konnte den Jakobusbrief eine 'stroherne Epistel' nennen und scheute sich doch nicht, eine seiner

Aussagen (Jak 1,18) zu einem Eckdatum seiner gesamten Ekklesiologie zu machen⁶. Es ist kurzsichtig, den Bestand der Bibel vom jeweiligen situativen Ermessen abhängig zu machen.

3.3 Folgt aus dem von Gottes Geist inspirierten Charakter der Bibel ihre 'Irrtumslosigkeit'? Diese Frage spricht nur eine, wenn auch die für uns heute geistesgeschichtlich entscheidende Dimension der Bibel an: die kognitive Ebene. Die Annahme der Irrtumslosigkeit hat eine lange Geschichte von der Alten Kirche bis in unsere Tage. Heute wird sie meist abgelehnt. Ist nicht—bei Licht betrachtet—an ihre Stelle inzwischen für viele im Grunde die Annahme der Irrtumslosigkeit menschlicher Erkenntnis getreten? Denn des Menschen Verstand, sein Bewußtsein ist ja faktisch zum entscheidenden Kriterium von Wahrheit und Irrtum in der Bibel geworden. Ist das wirklich eine bessere Option? Die Irrtumslosigkeit der Bibel ist zunächst ein Problem der Menschen, die die Bibel lesen. Das Signal 'Irrtum' erscheint im Bewußtsein des Menschen, wenn er seine Lebens- und Welterfahrung, seine (begrenzten!) historischen Kenntnisse mit den Aussagen der Bibel vergleicht und Unterschiede feststellt. Dabei wird doch kein Wissenschaftler, gleich welcher Disziplin, sich auf den Forschungsstand seiner Fachgenossen von vor 100 Jahren festlegen lassen. Menschliche Erkenntnis verändert sich, schreitet fort. Möglicherweise ist ihre Bindung an das vorgegebene Gotteswort mehr Chance und Freiraum für die Theologie als Korsett. Damit aber ist die Schriftfrage längst zur Gottesfrage geworden.

3.4 Damit ist aber die Frage einer Irrtumslosigkeit der Bibel noch nicht erledigt. Johann Albrecht Bengel, der sein Leben mit minutiöser Untersuchung des neutestamentlichen Textes verbracht hat, konnte in der Sprache seiner Zeit von den 'Sandkörnlein' sprechen und 'Fehler des Gedächtnisses' der Apostel einräumen. Aussagekräftig und für Europa interessant sind jedoch in diesem Zusammenhang vor allen anderen zwei evangelikale

Dokumente. Der 2. Artikel der 'Glaubensbasis der Evangelischen Allianz' von 1972 formuliert sehr vorsichtig:

'Wir bekennen uns zur göttlichen Inspiration der Heiligen Schrift, ihrer völligen Zuverlässigkeit und höchsten Autorität in allen Fragen des Glaubens und der Lebensführung.'⁷

Und die 'Lausanner Verpflichtung' von 1974, die vor einem internationalen Kontext verstanden werden muß, führt hierzu aus:

'Wir bekräftigen die göttliche Inspiration, die gewißmachende Wahrheit und Autorität der alt- und neutestamentlichen Schriften in ihrer Gesamtheit als das einzige geschriebene Wort Gottes. Es ist ohne Irrtum in allem, was es verkündigt, und ist der einzige unfehlbare Maßstab des Glaubens und Lebens. Wir bekennen zugleich die Macht des Wortes Gottes, seinen Heilsplan zu verwirklichen. Die Botschaft der Bibel ist an die ganze Menschheit gerichtet, denn Gottes Offenbarung in Christus und in der Heiligen Schrift ist unwandelbar. Der Heilige Geist spricht noch heute durch diese Offenbarung. Er erleuchtet den Geist seines Volkes in allen Kulturen. So erkennen sie die Wahrheit immer neu mit ihren eigenen Augen. Der Heilige Geist enthüllt der ganzen Gemeinde mehr und mehr die vielfältige Weisheit Gottes.'⁸

Die deutsche evangelikale Theologie hat sich die 'Chicago Declaration on Biblical Inerrancy' des amerikanischen Fundamentalismus von 1978 trotz mancher Sympathien insgesamt nicht zu eigen gemacht. Die beiden genannten grundlegenden und im evangelikalen Bereich anerkannten Dokumente stimmen aber in der Feststellung überein, daß die Bibel ohne Irrtümer sei in dem, was sie verkündigen will. Helge Stadelmann hält betont an der Irrtumslosigkeit fest. In der Erklärung zur 'Glaubensbasis' schreibt er: 'Als von Gottes Geist eingegebenes Wort ist die Bibel nicht nur menschliches Zeugnis von Gottes Offenbarung, sondern sie ist selbst gottgegebenes Offenbarungszeugnis und als solches—auch im

Kleinen—voll und ganz vertrauenswürdig⁹. Gerhard Maier lehnt in seiner 'Biblichen Hermeneutik' den Begriff der 'Irrtumslosigkeit' als 'in der Bibel nicht gebraucht' und deshalb ungeeignet ab¹⁰. Auch für ihn ist 'das zur Schrift gewordene Wort Gottes ... vollkommen verlässlich und fehlerlos im Sinne seiner göttlichen Zwecke, also von Gott her betrachtet'¹¹. 'Im Bereich des kognitiven Verstehens ist sie ebenfalls fehlerlos, sobald sie im Sinne ihrer göttlichen Zwecksetzung verstanden wird'.¹²

3.5 Wo aber sind sie, die 'Irrtümer' und 'Fehler' in der Bibel? Das 19. Jahrhundert gefiel sich darin, sie der Kirche spöttisch zu präsentieren. Doch vieles, was damals als 'Fehler' galt, fügt sich heute dem Gesamtbild gut ein, das die Bibel zeichnet. Neue Quellen wurden erschlossen, exegetische Beobachtungen gemacht. Die neueste Acta-Forschung ist ein gutes Beispiel für solchen Fortschritt der Wissenschaft. Vieles, nicht alles ist erklärt worden—andere Probleme kamen hinzu. Hören wir auf die Bibel selbst, dann geben Aussagen wie die in Psalm 33,4 oder Joh 17,17 doch zu denken. Nehmen wir unsere Vorgaben ernst, dann wird es uns schwerfallen, von Fehlern zu sprechen. Wir werden eher von Stellen reden, die wir (noch) nicht verstehen. Insgesamt wird es klug sein, der Bibel anstelle des Prädikats 'irrtumslos' das der 'Zuverlässigkeit' (Ps 33,4) und der 'Wahrheit' (Joh 17,7) zuzuschreiben.

4. Die entscheidenden Unterschiede zwischen 'kritischer' und evangelikaler Schriftauslegung sind die Fragen nach der Zulässigkeit von Sachkritik und nach der Einheit der Schrift.

Mit dem Themenkreis 'Irrtumslosigkeit der Schrift' sind wir zum Kern dessen vorgedrungen, was kritische und evangelikale Exegese wirklich unterscheidet und scheidet. Das Problem scheint mir nicht im unmittelbar methodischen Bereich zu liegen. Ein Vergleich der Methodenschritte entsprechender Lehrbücher bringt nur relativ geringe Unterschiede

zutage, wobei man sich über die Angemessenheit und Proportionierung bestimmter Einzelmethoden wie der Überlieferungs- oder Redaktionsgeschichte unterhalten müsste. Unterschiede bestehen allerdings in der Art und Weise ihrer Anwendung, in der exegetischen Sensibilität, mit der sie benutzt werden. Es müsste m. E. auch nicht die Inspirationsfrage sein, sofern das Vorurteil aufgegeben würde, für evangelikale Theologie seien Inspiration und Geschichte unvereinbar. Umgekehrt allerdings müssten kritische Exegeten sich fragen lassen, ob für sie 'Inspiration' im Prozeß menschlicher Fortschreibung einer 'Ur-Offenbarung' aufgeht und erneute Offenbarungen Gottes (etwa an die Propheten), die sich in der Bibel niedergeschlagen haben, deshalb auszuschließen wären.

4.1 Schwieriger wird es schon bei der Kanonfrage und—damit verbunden—der Sachkritik. Evangelikale Theologen erwarten von ihren kritischen Kollegen den Mut, die Konsequenzen aus ihrer Sicht des Kanons zu ziehen und auch innerhalb ihrer Kirchen zu vertreten. Sofern man unter 'Sachkritik' die Kompetenz versteht, sich innerhalb der Bibel zwischen 'Richtigem' und 'Falschem' zu entscheiden—im Bereich der Rechtfertigungslehre etwa zwischen Paulus und Jakobus -, und sofern man (wie es gelegentlich geschieht) die Sachkritik zum Schibboleth 'wissenschaftlicher' Theologie macht, werden Evangelikale gern auf dieses Etikett verzichten. Ein Beispiel hierfür sind die sog. 'antijüdischen Fluchworte' Jesu, die nach der Meinung vieler Exegeten weder von Jesus selbst stammen, sondern die Erfahrungen und Konflikte der 'matthäischen' Gemeinde(n) mit dem Judentum im letzten Viertel des 1. Jahrhunderts widerspiegeln, noch in unsere Zeit eines neuen Verhältnisses zwischen Juden und Christen passen. Hier müsste, statt zu streichen, behutsam und tiefschürfend ausgelegt werden. Jesu Worte müssen nämlich im Gesamtkontext der oft überaus harten innerjüdischen Kritik im Gefolge der Propheten am Weg Israels gesehen und verstanden werden.

Daß von christlichen und mehr noch von deutschen Theologen aufgrund der Geschichte ein besonderes Maß an Sensibilität und Zurückhaltung erfordert ist, bedarf keines Wortes. Das Ausscheiden schwieriger Texte hat jedoch die Probleme noch nie gelöst.

4.2 Ähnliches gilt für die 'Einheit der Schrift'. Weil die ganze Bibel von demselben Gottesgeist inspiriert ist und dieser Gott einer ist, der sich selbst treu bleibt, ist eine innere Einheit der Bibel geradezu zu erwarten. Sie ist ja auch in erstaunlichem Maße vorhanden, wie nicht zuletzt die traditionsgeschichtliche Arbeit an den beiden Testamenten gezeigt hat. Eine Pluralität der Stimmen, eine perspektivisch (wie bei den Evangelien) oder durch die jeweilige Situation (wie etwa bei Paulus und Jakobus) bedingte Vielfalt schließt das nicht aus, sondern ein. Unvertretbar ist für evangelikale Theologie allerdings ein Pluralismus einander widerstreitender Anschauungen und gegensätzlicher Theologien. Es ist höchstens aus pragmatischen Gründen zu rechtfertigen, wenn in Vorlesungen oder Büchern z. B. die 'Theologie des Markus' dargestellt wird—die es ganz zweifellos in Gestalt seiner besonderen Intention und Akzentuierung bei der Abfassung des Evangeliums gibt! -, eine Kompatibilität mit den übrigen Stimmen des Neuen Testaments herzustellen aber nicht einmal unternommen, sondern geradezu ausgeschlossen wird. Bei allen Nuancen und Akzenten behält evangelikale Schriftauslegung doch stets das Ganze der Bibel im Blick, interpretiert sie den Einzeltext stets im Rahmen des gesamtbiblischen Horizonts.

4.3 Schließlich sei noch der Ausgangspunkt der Hermeneutik als Problem angezeigt. Evangelikale Hermeneutik geht meist aus von Gott, der sich offenbart hat, während sonst in der Tradition der Aufklärung durchgängig der Mensch, der die Offenbarung empfangen hat, als Ansatz gewählt wird. Damit ist in der Regel jede Gesprächsmöglichkeit zwischen beiden Positionen unterbunden.

Evangelikale Hermeneutik könnte m. E. unter den oben (1.3) genannten Voraussetzungen methodisch auch diesen Weg ohne Substanzverlust gehen. Könnte auch eine 'kritische' Hermeneutik vom sich offenbarenden Gott ausgehen? Wenn ja, wäre es einen Versuch wert; wenn nein, müßte nach den Gründen gefragt werden.

5. Die aktuelle hermeneutische Diskussion geht in völlig andere Richtungen. Das 'Deutsche Pfarrerblatt' ist das offizielle Organ der deutschen Pfarrvereine, also der Zusammenschlüsse der evangelischen Pfarrer in der Bundesrepublik Deutschland. Es ist bekannt dafür, stets 'auf der Höhe der Zeit' zu sein, immer *en vogue*. In einer der letzten Ausgaben fand sich ein bemerkenswerter Artikel von Bernd Diehl über 'Bibelkritik in der Gemeinde'¹³ Er bezieht sich auf einen anderen Artikel, der vor gut einem Jahr im selben Organ¹⁴ erschienen ist und in dem—wie Giehl meint—in dem Satz 'Die Bibel ist Menschenwort' 'alle Erkenntnisse' zusammengefaßt werden, 'die jeder Theologiestudent im 5. Semester haben sollte, und die dennoch die am besten gehüteten Geheimnisse in der Evangelischen Kirche sind. Jeder Pfarrer weiß, daß die Geschichte von der Geburt Jesu durch eine Jungfrau eine Legende ist, deren Entstehung wohl nur durch die 'Konkurrenz' des Gottessohnes Jesus zu anderen Göttersöhnen aus der griechischen Mythologie zu erklären ist und die nicht einmal wesensnotwendig zum Begriff des Gottessohns gehört, denn Paulus muß in dem bekannten Philipphymnus nicht auf sie zurückgreifen. Jeder (Pfarrer) weiß es; aber wird er es auch wagen, dies seiner Gemeinde zu sagen?'¹⁵ Und weiter: 'Wo man auch hingreift: historisch ist da wenig Sicherheit. Ob es sich um die Naherwartung Jesu handelt, die Interpretation der Bedrückung Israels durch die Großmächte Assyrien und Babylonien, die Geschichten vom Auszug, die Vätergeschichten—historisch ist das alles zweifelhaft.'¹⁶ Giehl denkt dann weiter darüber nach, ob und wie diese

‘Erkenntnisse’ der Gemeinde zu vermitteln sind. ‘Bibelkritik’, so Giehl, ‘ist keine Erfindung Rudolf Bultmanns, wie manche glauben, auch keine des 18. Jahrhunderts, wie die Theologen immer behaupten. Bibelkritik kommt schon in der Bibel vor’¹⁷—und verweist auf die sog. ‘Antithesen’ der Bergpredigt und auf Sätze des Johannesevangeliums, mit denen Johannes nach Giehl die Synoptiker oder den ‘naiven Wunderglauben’ kritisieren will. Was ist eigentlich das ‘Wort Gottes’, fragt er zuvor. ‘Ist es die Bibel als Ganzes, sind es einzelne Teile der Bibel, oder ist es nicht vielmehr das Wort, das mich anredet, tröstet oder beunruhigt, vielleicht sogar auch ärgert, aber jedenfalls mir eine Reaktion abverlangt.’¹⁸

Wir müssen es so nüchtern sagen: Mit dem oben von mir skizzierten Schriftverständnis liegen wir als evangelikale Theologen mindestens in Deutschland völlig neben dem Trend. Mehr noch: Unsere Bemühungen um wissenschaftliche und kirchliche Klärung der hermeneutischen Frage müssen von Theologie und Kirche geradezu als Hemmschuh für eine (aus ihrer Sicht) positive Weiterentwicklung empfunden werden. In einem 1992 erschienenen Buch¹⁹ über ‘11 Zugänge zur Bibel’ kommt dieser evangelikale Ansatz überhaupt nicht vor—nur in Gestalt einer Abhandlung über den (amerikanischen) Fundamentalismus²⁰. Es handelt sich dabei immerhin um eine offizielle Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, eines Zusammenschlusses von deutschen Landeskirchen, also um ein gewichtiges Kirchendokument. Natürlich kann ich jetzt nicht auf alle Trends der hermeneutischen Diskussion eingehen. Beispielhaft sollen aber einige der brisantesten knapp erwähnt werden:

5.1 Die tiefenpsychologische Exegese
Diese Spielart der Schriftauslegung ist vor allem mit dem Namen des katholischen Theologen Eugen Drewermann²¹ verbunden. Die historische Frage spielt—wenn überhaupt—hier nur eine untergeordnete Rolle. ‘Wahr’ an der Bibel ist, was an ihr in mir die Saiten der Seele

zum schwingen bringt, wo Uraussagen über den Menschen oder auch über Gott gemacht werden, Aussagen, mit denen die Menschen aller Zeiten, aller Kulturen und aller Religionen etwas anfangen konnten und können. Die Lebenserfahrung des Menschen spielt eine entscheidende Rolle. Wir befinden uns hier deutlich erkennbar im späten Umfeld der existentialistischen Theologie, in die lediglich Erkenntnisse der Tiefenpsychologie eingebaut wurden.

5.2 Die ‘pluralistische Theologie der Religionen’

Hervorragendste Vertreter dieser theologischen Richtung sind die Amerikaner John Hick und Paul Knitter²². Ihr Spitzensatz ist die Forderung, endlich den sog. ‘Absolutheitsanspruch’ des Christentums gegenüber den anderen Religionen aufzugeben. Uns interessiert hier nur die hermeneutische Seite. Paul Knitter weist darauf hin, daß die Bezeichnungen für Jesus, die in der ntl. Christologie Verwendung fanden, als Bilder zu verstehen seien und nicht als ‘definitive Sachaussagen’: Sohn Gottes, Wort Gottes, Herr, Messias, Heiland u.a. So—‘literarsymbolisch’—verstanden, könnten die Christen tatsächlich Aussagen darüber machen, ‘was Gott wirklich in Jesus getan hat, ohne daß sie darauf bestehen müßten, daß er es nur in Jesus getan hat. Wer mit Überzeugung erklärt, Jesus sei der fleischgewordene Sohn Gottes oder der Messias, der müßte’—so Knitter—‘auch offen sein für die Möglichkeit, daß es auch noch andere fleischgewordene Söhne oder Töchter Gottes, andere Messiasse gibt’²³. Solche Aussagen über Jesus im NT, die tatsächlich explizit dessen Exklusivität zu beanspruchen scheinen—etwa Apg 4,12: ‘Es ist in keinem anderen Heil’—sind nach Knitter als typische Beispiele einer ‘Liebessprache’ anzusehen: ‘Liebende sagen oft: ‘Du bist der/die Schönste’, ‘Du bist einmalig’, ‘Du allein’. Das ist ihre natürliche Sprache. Sie reden so, weil sie damit ihren Partner bejahen und ihre Hingabe ausdrücken, nicht aber,

um philosophische Behauptungen aufzustellen oder um andere Menschen herabzusetzen. Wir vergewaltigen die Sprache, wenn wir sie heute gebrauchen, um andere Menschen zu verurteilen. Mit der neutestamentlichen Wendung 'Kein anderer Name' ... wollen die ersten Christen—und mit ihnen auch wir—Jesus bejahen, aber Buddha nicht ausschließen²⁴. Von der Tendenz her handelt es sich bei der von Paul Knitter vertretenen Theologie und Hermeneutik nicht um eine Randerscheinung, sondern vielmehr um eine Anschauung, die mehr und mehr Einfluß auch auf unsere deutsche Theologie gewinnt. Es wird nicht lange dauern, bis wir uns unmittelbar mit ihr auseinandersetzen müssen.

5.3 Die feministische Theologie

Wie die 'Theologie der Befreiung' der 'Erfahrung' der Unfreiheit und Unterdrückung entsprang, die 'pluralistische Theologie' der 'Erfahrung' einer neuen Begegnung mit den Religionen der Welt, so entspringt die 'feministische Theologie'—aus der säkularen Frauenemanzipationsbewegung herkommend—der 'Erfahrung' von Frauen, ihre spezifischen Anliegen würden in einer von Männern beherrschten und gemachten Theologie und Kirche und darüber hinaus auch in der weitestgehend von Männern verfaßten Bibel selbst nicht vorkommen. Die Suche nach 'dem Weiblichen' wurde zum hermeneutischen Schlüssel im Umgang mit der Bibel. Die 'Erfahrung von Frauen' aller Zeiten und aller Religionen wird ganz explizit der Bibel als Quelle christlichen Glaubens und Lebens an die Seite gestellt. Dies geschieht mit geradezu prophetischem Anspruch, sodaß als Reaktion nur Annahme oder Ablehnung möglich ist. Die Bibel als Vorgabe für unser Glauben und Verhalten kommt daneben kaum noch zum Tragen. Im Zweifelsfall jedenfalls ist die Stimme 'weiblicher Erfahrung' höher zu bewerten.

5.4 Zusammenfassung

Liegen die Dinge so, dann ist uns je länger, je mehr eine Entscheidung im

Blick auf die Bibel abverlangt. Es geht derzeit um die Geltung der Bibel für die Kirche, um die Fortführung der Kontinuität zweier Jahrtausende. Gewiß hat Bernd Giehl recht, wenn er zusammenfassend schreibt, es gehe im Kern darum, 'daß nämlich der Glaube immer wieder in Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit neu formuliert werden muß'²⁵. Aber diese Formulierung geschieht nicht aufgrund irgendeiner mehr oder weniger subjektiven 'Erfahrung', sondern vor dem Hintergrund und auf der Grundlage der Bibel als des uns vorgegebenen 'Wortes Gottes'.

6. Konsequenzen?

Der Leser könnte nun fragen: Ist das alles nicht ein Schritt zurück hinter mühsam erreichte geistesgeschichtliche Einsichten? Sagen wir es konkret: zurück hinter die Aufklärung? Und: Können wir hinter Erkenntnisse zurück, die sie uns gebracht hat? Können wir zurück hinter die Einsicht, daß der denkende Mensch und sein Bewußtsein Ausgangspunkt aller Überlegungen sein muß? Können wir methodologisch zurück hinter Ernst Troeltsch und seine Kriterien für 'wissenschaftliche' Exegese? Können wir theologisch zurück hinter Rudolf Bultmann und seine 'Entmythologisierung' und 'Existenzialisierung' des Neuen Testaments? Die Frage ist m. E. so nicht richtig gestellt. Sie muß lauten: Können wir uns von Einsichten der Forschungsgeschichte lösen, die sich als falsch erwiesen haben? Oder sind wir verpflichtet, diese 'Altlasten' weiter nicht nur im Gepäck, sondern im Kopf und in der Hand bei uns zu führen? Gewiß wird jeder Wissenschaftler sich dagegen verwehren, historische oder naturwissenschaftliche Irrtümer, und seien sie einst auch als noch so epochale Entdeckungen gefeiert worden, weiterhin als *communis opinio* vorzutragen und vor allem anzuwenden. Ja, wir können hinter Erkenntnisse, hinter Arbeitshypothesen, hinter Denkmodelle der Forschung und der Geistesgeschichte zurück, die inzwischen falsifiziert wurden. Wir können es und—wir müssen es! Wir können aber

nicht so tun, als seien die Fragestellungen, die zu diesen Modellen führten, nie gestellt worden, als hätte es die Probleme, die sie signalisieren, nie gegeben! Immer noch sind wir vom aufklärerischen Denken geprägt, immer noch zweifeln Menschen an Gott, wie Feuerbach es tat, ohne daß sie auch nur seinen Namen kennen. Ja, wir können und müssen uns in der Theologie von Denkmodellen lösen, die sich als falsch und als nicht auf die Bibel anwendbar erwiesen haben. Wir können es, wir müssen es—wollen wir es auch?

Dr. Heinz-Werner Neudorfer
Johannesweg 4, D-72072 Tübingen

- 1 Wichtige Literatur aus dem deutschsprachigen Bereich dazu sind: Beyerhaus, Peter, u.a., Alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Weltevangelsing (Dokumentation), Neuhausen o.J.; Bittner, Wolfgang, Wort Gottes als menschliches Zeugnis von Gott. Ein evangelikaler Zugang zur Bibel, in: U. Luz (Hg.), Zankapfel Bibel. Eine Bibel—viele Zugänge, S. 55-73, Zürich 1992; Burkhardt, Helmut, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, TVG 340, Giessen/Basel 1988; Laubach, Fritz / Stadelmann, Helge, Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, Wuppertal 1989; Maier, Gerhard, Biblische Hermeneutik, Wuppertal/Zürich 1990; Stadelmann, Helge, Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses, Wuppertal 1985
- 2 Im Blick auf den Koran belegt die Existenz und die lebhaft Diskussion um die in ihm enthaltenen 'satanischen Verse' die redaktionsgeschichtlichen Problemstellen hinsichtlich der Entstehung des Koran.
- 3 Schlatter formulierte es drastisch in seiner Unterscheidung zwischen dem 'fromme Herz[en]' und dem 'gottlose Kopf'. Er bezog sie u.a. ausdrücklich auf Gelehrte wie Kant und Schleiermacher; A. Schlatter, Atheistische Methoden in der Theologie, in: BFChTh 13,1909,231.
- 4 In diese Richtung weist erfreulicherweise auch P. Stuhlmacher, wenn er schreibt: 'Die Bücher des Neuen Testaments wollen als Offenbarungszeugnis auf- und angenommen werden. Sie erschließen sich in ihrem theologischen Wahrheitsgehalt deshalb auch nur solchen Lesern, die sich das in diesen Büchern Vorgetragene als

Wahrheit vorgeben lassen und ihm andächtig nachdenken. Zugleich weisen sie darauf hin, daß die Erkenntnis der Wahrheit kein nur intellektueller, sondern ein ganzheitlicher Lebensakt ist' (Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, 3f; einschränkend freilich S. 11f.).

- 5 H. Burkhardt, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Gies-sen-Basel 1988, 222
- 6 Vgl. etwa WA 1,13,38; 2,430,6
- 7 Zitiert nach: F. Laubach/H. Stadelmann, Was Evangelikale glauben. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, Wuppertal 1989, 15; Hervorhebung von mir.
- 8 Zitiert nach: P. Beyerhaus, ... alle Welt soll sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Weltevangelsing (Dokumentation) Neuhausen 1974,10; Hervorhebung von mir.
- 9 Laubach/Stadelmann, Was Evangelikale glauben, 18
- 10 G. Maier, Biblische Hermeneutik, Wuppertal 1990, 122 11 A.a.O. 125
- 12 Ebd.
- 13 Deutsches Pfarrerblatt 1994,2,50f.
- 14 Deutsches Pfarrerblatt 12,1992
- 15 DPfBl 2,1994,50f.
- 16 A.a.O. 51
- 17 Ebd.
- 18 Ebd.
- 19 Das Buch Gottes, Neukirchen 1992
- 20 In der aktuellen Diskussion über das sehr komplexe 'Fundamentalismus-Problem' werden m. E. zu oft psychologische, soziologische, politische, historische und theologische Gesichtspunkte ungeschieden nebeneinander betrachtet. Das geschieht wohl deshalb, weil die Bezeichnung 'Fundamentalismus' selbst—früher ein klar definierter Terminus der Kirchengeschichtsschreibung für 'eine Besonderheit der neueren amerikanischen Kirchengeschichte' (K. Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 131971, S. 533)—in den 80er Jahren in der journalistischen Sprache im Zusammenhang mit der (religiösen) Radikalisierung im Islam (damals vor allem im Iran) und im Judentum (orthodoxe Gruppen) zunächst auf diese Gruppen übertragen und dann hinsichtlich strukturell angeblich ähnlich gesinnter christlicher Kreise ('Evangelikale') auf diese weiterübertragen wurde. Natürlich bestehen hier formale Gemeinsamkeiten (z.B. die Anerkennung der

jeweiligen Heiligen Schriften als verbindliche Vorgaben auch für das heutige Leben), doch assoziiert der nicht näher informierte Zeitgenosse unter dem Stichwort 'Fundamentalismus' vor allem auch eine politisch orthodox-konservative Haltung einschließlich der Bereitschaft, die eigenen Ziele mit Gewalt durchzusetzen. Gerade dieses letzte, wesentliche Merkmal des heutigen religiösen Fundamentalismus im Islam und im Judentum findet sich aber unter 'Evangelikalen' nicht! Es ist daher zu fragen, ob der Versuch von S. Holthaus in seinem 'Fundamentalismus'-Buch, den Begriff auf die evangelikale Theologie als Ganze auszudehnen, erstens historisch zutreffend, zweitens sachgemäß

und drittens für evangelikale Anliegen hilfreich ist. Beileibe nicht alle evangelikalen Theologen wollen sich auch nur mit dem tatsächlich existierenden amerikanischen Fundamentalismus in eine Ecke stellen lassen. Eine hermeneutische Anbindung und Integration, die damit vermutlich intendiert ist, läßt sich auf diese Weise keinesfalls erreichen.

- 21 Drewermanns Bücher sind Legion!
- 22 Knitters Auffassungen sind prägnant zusammengefaßt in dem Beitrag: Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen, EvTh 49,1989,505-516
- 23 A.a.O. 514
- 24 A.a.O. 515f.
- 25 Giehl, Bibelkritik, 51

SUMMARY

The more time goes by, the more important it is for us to make a decision about the Bible. It is now a question of the validity of the bible for the church, and the continuance of two thousand years of Christian faith. Bernd Giehl is surely right when he summarizes the fundamental question in these words: 'Faith must constantly be reformulated in relation to the reality of the world.' This reformulation cannot however be carried out on the basis of some more or less subjective 'experience'; it must be undertaken in relation to and on the basis of the Bible as given word of God.

Consequences?

The reader might now ask, 'Isn't this to step backwards from spiritual insights which have been achieved only after great effort?' To put it more directly, does it mean going back to the way people thought before the Enlightenment? And can we disregard the knowledge which the Enlightenment has given us? Can we forget the insight that human thought and consciousness is the starting point for all our understanding? In methodology, can we return to a time

before Ernst Troeltsch and his criteria for 'scientific' exegesis? In theology, can we return to a time before Rudolf Bultmann and his demythologizing and 'existential' interpretation of the New Testament?

In my opinion these are the wrong questions to ask. We should ask rather whether we can free ourselves from those aspects of scholarship which have turned out to be false, or whether we are duty bound to go on carrying these 'bits of baggage' around with us, not only in our suitcases, but in our heads and our hands. Certainly no scientist would accept the notion of continuing to uphold as received wisdom, let alone making use of, historical or scientific errors, even if these had once been hailed as epoch-making discoveries. We certainly can disregard those insights, hypotheses and paradigms in scholarship and in the history of thought which have since been proved wrong. We can do so, and we must. But we should not try to act as if the questions which led to those ideas had never been raised, or as if the problems which they represent did not exist. Our outlook continues to be formed by the thinking of the Enlightenment,

and people continue to have the doubts about God which Feuerbach had, though they may never have heard of him. We can and we must free ourselves in theology from patterns of thought which

have proved to be false, and which are of no use for bible-based thinking. We can and we must; the question is, are we willing to?

RÉSUMÉ

De plus en plus, on nous demande quelle valeur nous reconnaissons à la Bible pour l'Église. A-t-elle toujours la même place après deux millénaires ? Sans doute, Bernd Giehl a-t-il raison d'affirmer que la foi doit être formulée toujours à nouveau dans ses rapports avec la réalité. Seulement cette formulation ne doit pas se faire sur la base d'une expérience particulière toujours plus ou moins subjective, mais sur le fondement de l'Écriture reconnue comme la Parole de Dieu qui nous a été donnée une fois pour toutes.

Conséquences :

Le lecteur pourrait nous demander si cette position ne constitue pas un pas en arrière par rapport au développement de la pensée auquel nous sommes parvenus non sans peine—plus précisément, en arrière par rapport au 'Siècle des Lumières'. Pouvons-nous ignorer les connaissances qu'il nous a apportées ? Pouvons-nous revenir sur l'idée que l'homme et ses réflexions doivent être le point de départ de toute opinion ? Notre méthodologie peut-elle retourner en arrière pour se conformer à celle qui avait cours avant Troeltsch et ses règles pour une 'exégèse scientifique' ? Notre théologie peut-elle revenir en arrière à ce qu'elle était avant Bultmann, avant sa

démythologisation et sa lecture existentialiste du Nouveau Testament ? En fait, exprimée ainsi, la question nous paraît mal posée. Elle devrait plutôt être formulée comme suit : pouvons-nous nous détacher des opinions de l'histoire de la critique qui se sont révélées fausses ? Ou bien avons-nous l'obligation de nous accommoder de ces notions ? N'importe quel homme de science se gardera bien de professer et d'utiliser des erreurs historiques et scientifiques comme exprimant l'opinion commune, quel que soit l'enthousiasme qu'elles avaient déclenché initialement. Oui, nous pouvons récuser des découvertes, des hypothèses de travail, des théories de la recherche et de l'histoire de la pensée qui dans l'intervalle se sont révélées fausses. Nous le pouvons et nous le devons. Mais nous ne pouvons pas ignorer les questions qui ont donné lieu à des constructions théoriques, ni faire comme si les problèmes qu'elles signalent n'avaient jamais existé. Nous restons toujours marqués par la mentalité du 'Siècle des Lumières', il y a toujours encore des gens qui doutent de Dieu comme le faisait Feuerbach—tout en ignorant peut-être le nom de ce dernier ! Oui, nous pouvons et nous devons prendre nos distances face aux modèles de pensée qui se sont révélés faux et inapplicables à la Bible. Nous le pouvons et nous le devons, mais le voulons-nous vraiment ?

NEW INTERNATIONAL BIBLICAL COMMENTARY on the New Testament

Based on the NIV

W. Ward Gasque (Editor)

'The *New International Biblical Commentary* series has been written by internationally respected experts in Biblical Studies, and reflects the latest insights of theological scholarship. Christians of many different traditions will welcome this series as a valuable resource that will promote better understanding of the Bible and its message.'

—**John Drane, University of Stirling**

NOW AVAILABLE

Matthew (NIBC 1) – *Robert H. Mounce*

ISBN: 0-85364-655-4 / 320 pages / £6.99

Mark (NIBC 2) – *Larry W. Hurtado*

ISBN: 0-85364-656-2 / 320 pages / £6.99

Luke (NIBC 3) – *Craig A. Evans*

ISBN: 0-85364-657-0 / 416 pages / £6.99

John (NIBC 4) – *J. Ramsey Michaels*

ISBN: 0-85364-658-9 / 400 pages / £6.99

Acts (NIBC 5) – *David J. Williams*

ISBN: 0-85364-659-7 / 512 pages / £6.99

Romans (NIBC 6) – *James R. Edwards*

ISBN: 0-85364-660-0 / 320 pages / £6.99

Ephesians, Colossians, Philemon

(NIBC 10) – *Arthur G. Patzia*

ISBN: 0-85364-664-3 / 336 pages / £6.99

Philippians (NIBC 11) – *F.F. Bruce*

ISBN: 0-85364-665-1 / 208 pages / £5.99

1 and 2 Thessalonians (NIBC 12)

– *David J. Williams*

ISBN: 0-85364-666-X / 192 pages / £5.99

1 and 2 Timothy, Titus (NIBC 13)

– *Gordon D. Fee*

ISBN: 0-85364-667-8 / 352 pages / £6.99

Hebrews (NIBC 14) – *Donald A. Hagner*

ISBN: 0-85364-668-6 / 296 pages / £6.99

James (NIBC 15) – *Peter H. David*

ISBN: 0-85364-669-4 / 192 pages / £5.99

1 and 2 Peter, Jude (NIBC 16)

– *Norman Hillyer*

ISBN: 0-85364-670-8 / 288 pages / £5.99

1, 2 and 3 John (NIBC 17)

– *Thomas J. Johnson*

ISBN: 0-85364-671-6 / 220 pages / £5.99

Revelation (NIBC 18) – *Robert W. Wall*

ISBN: 0-85364-672-4 / 320 pages / £6.99

FORTHCOMING

1 Corinthians (NIBC 7)

– *Marion L. Soards*

2 Corinthians (NIBC 8) – *James M. Scott*

Galatians (NIBC 9) – *David M. Scholer*



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



- **‘Der HERR ist einer!’ Von der Einheit und der Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments***
- **‘The LORD is One!’ On Unity and Diversity in Old Testament Theology**
- **‘Le SEIGNEUR est un!’ Sur l’unité et la différence dans la théologie de l’Ancien Testament**

Carsten Vang, Århus

SUMMARY

The search for an unifying centre in the Old Testament has proved unsatisfactory because of the plurality of suggested solutions, and because of the fact that none of them can cover all essential themes in the OT. The OT way of speaking about God and about men’s relationship to him is so heterogeneous and dynamic that the theological unity cannot be summarized into one or two principles.

Many instances of dissimilarities can be pointed out in the OT. Some tensions are formal in their nature and may be classed with differences in language. Other tensions in the OT texts are caused by the historical development of God’s people. The reality of sin in God’s chosen people gives further reasons for quite a few differences in the message of the OT. Then come tensions and polarities which arise from the OT picture of God.

On the other hand the OT gives reason for looking for a unity behind all the complex and apparently contradictory statements. All parts of the OT, including the Wisdom literature, relate in some way or another to the God of Israel. The substantial statement in Deut 6, 4 that the Lord is ʾēhād—‘He is One’—alludes to a unity in both action and word, a unity which lies behind all the differences in his revelation.

This article presents a new proposal for what unifies the OT in its tensions and contrasts. This unifying element may be described in this way: ‘The LORD puts to death and makes alive, the LORD creates and redeems’.

This definition has the obvious advantage that it builds upon the wording in the OT itself (Deut. 32, 39; 1 Sam 2, 6; 2 Kings 5, 7), that it summarizes the main elements within the OT picture of God, and that it expresses God’s dynamic and contrasting line of action towards his people. This phrase summarizes both the people’s and the individual believer’s experience of God. The order of the sentence expresses an important truth: God’s lifegiving supersedes his putting to death. He kills in order to create life. This unity in the OT message means that the seemingly conflicting patterns in his guidance have one unifying purpose: to give life.

At the same time this Lord is the creator who maintains all the creation with his blessings. The wisdom of a well-ordered society and of a life in the fear of God is the Wisdom of the creator. This statement does not only summarize the unity of the OT’s speech about God, but the NT as well. In this context it is meaningful to speak of Jesus Christ as the one, who unifies the OT in all its parts.

RÉSUMÉ

La recherche d'un thème central manifestant l'unité de l'Ancien Testament s'est révélée peu satisfaisante en raison de la pluralité des solutions proposées, et du fait qu'aucune d'elles ne peut embrasser tous les thèmes essentiels de l'Ancien Testament. La manière dont l'AT parle de Dieu et des relations de l'homme avec Lui est tellement hétérogène et dynamique qu'elle ne peut pas être résumée en un ou deux principes.

Beaucoup de lignes divergentes peuvent être signalées dans l'AT. Certaines tensions ne sont que formelles et peuvent être considérées comme des différences de vocabulaire. D'autres tensions dans le texte de l'AT sont dues à l'évolution historique du peuple de Dieu. La réalité du péché chez le peuple élu est une cause d'autres différences dans le message de l'AT. A cela s'ajoutent des problèmes qui résultent de la manière dont la personne de Dieu est présentée dans l'AT.

D'un autre côté, l'AT nous fournit des raisons de chercher une unité derrière toutes ses déclarations complexes et apparemment contradictoires. Toutes es parties, y compris les textes sapientaux, ont trait d'une façon ou d'une autre au Dieu d'Israël. La déclaration lapidaire: 'Le Seigneur est ehad, un', que nous trouvons dans le Deutéronome (6.4), fait allusion à une unité d'action et de

parole, une unité qui est plus fondamentale que toutes les différences rencontrées dans sa révélation.

Dans cet article, nous proposons un thème de l'AT qui puisse mettre en lumière son unité au-delà de tous les contrastes et tensions qu'il présente: 'le Seigneur fait mourir et il fait vivre, le Seigneur crée et rachète'.

Ce thème a l'avantage de reprendre les termes mêmes de l'AT (Dt 32, 39; 1 S 2.6; 2 R 5.7), de résumer les principaux traits du caractère de Dieu qui ressortent de l'AT et d'exprimer l'action dynamique et diverse de Dieu par rapport au croyant individuel. L'ordre des mots dans la phrase souligne une vérité importante : Dans l'oeuvre de Dieu, le don de la vie surpasse la mort. Il fait mourir afin de créer la vie. Cette manière d'envisager l'unité de l'AT montre que les directives apparemment contradictoires qu'il donne trouvent leur unité dans ce but : donner la vie.

En même temps, le Seigneur est le Créateur qui maintient toute la création en lui accordant ses bénédictions. La sagesse d'une société bien ordonnée et d'une vie menée dans la crainte du Seigneur est la Sagesse du Créateur.

Le thème que nous proposons ne résume pas seulement le discours de l'AT sur Dieu, dans son unité, mais aussi celui du NT. Par conséquent, il est légitime de parler de Christ comme celui en qui apparaît l'unité de l'AT dans toutes ses parties.

Die Frage, die hier behandelt werden soll, lautet: Was verbindet das Alte Testament (AT) in seiner Unterschiedlichkeit zu einer Ganzheit? Was ist der Kern der alttestamentlichen Botschaft? Während der Mittelpunkt des Neuen Testaments (NT) klar zu Tage tritt und aus Jesu Christi Leben, Sterben und Auferstehung heraus definiert werden kann, ist

es viel schwieriger, einen entsprechenden Mittelpunkt in der Theologie des ATs zu finden¹. Das AT enthält so unterschiedliche theologische Aussagen über Gott und das Verhältnis der Menschen zu ihm, daß ein tragender Mittelpunkt zu fehlen scheint.

Die Frage ist leichter gestellt als beantwortet, weil die Unterschiede viel stärker

auffallen als die Einheit und der Zusammenhang. Dies liegt daran, daß die Schriftsammlung des ATs recht umfangreich ist—39 Bücher nach christlicher Zählweise—und auch daran, daß die Schriften des ATs über einen langen Zeitraum entstanden sind und sehr unterschiedlichen Zusammenhängen entspringen, sowohl literarisch als auch historisch und theologisch. Gegensätzliche Theologien und verschiedenartige Aussagen kommen im AT zur Verwunderung des einfachen Bibellesers und als Herausforderung des Bibelforschers immer wieder zu Wort.

Vorschläge für einen theologischen Mittelpunkt²

Mehrere Forscher halten es für unmöglich, einen umfassenden theologischen Mittelpunkt im AT zu bestimmen. So behauptet G. von Rad in seiner bahnbrechenden Theologie des ATs, es enthalte viele Offenbarungshandlungen des Herrn von sehr unterschiedlichem Inhalt. Diese Kette von Offenbarungen scheint 'einer alles bestimmenden Mitte, von der aus die vielen Einzelakte ihre Deutung und auch das rechte theologische Verhältnis zueinander bekommen könnten, zu ermangeln'³. Von Rad bestreitet, daß das AT ein bestimmtes theologisches Zentrum beinhalte, da das AT nicht eine, sondern viele Theologien enthält. Die einzelnen Traditionskomplexe haben ihre eigene besondere Theologie: zum Beispiel eine Theologie der Priesterschrift, eine des deuteronomistischen Geschichtswerks, usw. Mehrere Forscher schließen sich der Ansicht von Rads an, daß im AT keine 'Mitte' nachgewiesen werden könne⁴.

Von Rads entschiedene Verneinung einer möglichen 'Mitte' im AT hat jedoch nicht die Diskussion über den Mittelpunkt oder den Grundgedanken beendet. Viele Exegeten haben nach einem *Thema* gesucht, das das Hauptanliegen des ATs ausdrücken kann. W. Eichrodt, dessen alttestamentliche Theologie mehrere Jahrzehnte vor der von Rads erschienen ist, weist z.B. auf den *Bund* als den zentralen Begriff hin, der die Struktur

des ATs sichtbar macht⁵. G. Klein hat hervorgehoben, daß *Gottes Reich* als der zentrale Begriff sowohl des ATs als auch des NTs verstanden werden kann⁶. W. C. Kaiser ist der Ansicht, daß *Gottes Verheißung* wie ein roter Faden das gesamte AT durchläuft⁷. W. H. Schmidt hat mehrmals *Das erste Gebot* als den Rahmen hervorgehoben, der die vielen, oft gegensätzlichen Aussagen des ATs zusammenhält und die Besonderheit des ATs ausmacht⁸. G. F. Hasel faßt zusammen, daß allen vorgeschlagenen Mittelpunkten gemeinsam sei, daß sie von Israels Gott oder von Aspekten bei ihm handeln: 'In short, God/Yahweh is the dynamic, unifying center of the OT'⁹.

Einige Exegeten lehnen es ab, daß es möglich sei, den Grundgedanken des ATs in einem einzigen Begriff auszudrücken; sie ziehen es vor, von einer Ellipse mit zwei Brennpunkten zu sprechen: von Gott und von seinem Volk. R. Smend schlägt vor: 'Die Wahl Israels durch Gott und die Antwort des Volkes' und verdichtet dies zum Satz *Jahwe der Gott Israels, Israel das Volk Gottes*¹⁰. Andere haben darauf hingewiesen, daß vom Deuteronomium in besonderem Maße behauptet werden kann, daß es den theologischen Mittelpunkt des ATs bildet¹¹.

Die Schwierigkeiten, zur Mitte des ATs vorzudringen

Jeder einzelne der vorgeschlagenen Begriffe ist für sich von Bedeutung und spielt eine entscheidende Rolle im AT. Begriffe wie *der Bund*, *die Auserwählung*, *die Verheißung* und *Gottes Heiligkeit* sind alle hochbedeutend im AT und können wesentliche Teile der alttestamentlichen Botschaft zusammenfassen. Trotzdem geben die vielen Vorschläge für einen inhaltlichen Mittelpunkt des ATs Anlaß zu schwerwiegenden Einwänden.

Erstens ist die Unterschiedlichkeit der Vorschläge das offensichtlichste Problem. Es leuchtet nicht ein, warum gerade der jeweils vorgeschlagene Begriff als *das Verbindende* angesehen werden sollte, wenn das AT als eine Einheit betrachtet wird.

Jeder der Vorschläge für einen umfassenden Begriff neigt zur Betonung *eines* theologischen Grundgedankens auf Kosten anderer ebenso wichtiger Grundgedanken. Sie vermögen es zwar, wichtige Seiten an der alttestamentlichen Botschaft zusammenzufassen, bei weitem jedoch nicht das AT *als Ganzes*. Es ist beispielsweise sehr schwer, 'Gottes Verheißung' im Buch der Sprüche oder im Buch Hiob zu erkennen, ebenso wie Gottes Beziehung zu seinem Volk überhaupt keine Rolle im Buch der Sprüche oder im Hohelied spielt. Gerade die Weisheitsliteratur stellt die Klippe dar, an der die allermeisten Vorschläge scheitern, sagt Martens zu Recht¹². Die vielen unterschiedlichen Vorschläge zeigen die Subjektivität der konkreten Definitionen des alttestamentlichen Mittelpunktes. Und Baker formuliert den Kern des Problems genau, wenn er über die Bemühungen, einen einfachen Schlüssel zur Einheit des ATs zu finden, sagt: 'Unwittingly the search for a simple key to understanding the unity of the Old Testament has ended by proving the complexity of this unity and pointing to numerous unifying factors'¹³.

Zweitens denkt das AT hauptsächlich personal und nur ausnahmsweise in Begriffen. Das AT beschreibt nicht ein System religiöser Ideen, sondern bezeugt einen lebenden, dynamischen, sprechenden und handelnden Gott sowie die Reaktion der Menschen auf ihn. Diese Begriffe sind als Zusammenfassung des alttestamentlichen Anliegens zu eng, obwohl sie aus dem AT abgeleitet werden können.

Schließlich hat es eine Tendenz gegeben, vom *Mittelpunkt* des ATs auf Kosten der Einheit des ATs zu sprechen. Dies ist keine bedeutungslose Unterscheidung. Wenn man einen Mittelpunkt, ein Zentrum oder einen Schlüsselbegriff sucht, so wird häufig nur das postulierte Zentrum christlich und theologisch relevant. Was nicht zum Zentrum gehört, erhält nur eine geringe theologische Gültigkeit. In der Praxis werden große Teile des Kanons ausgeschlossen. Das theologische Zentrum wird zu einer Art *Kanon im Kanon*¹⁴. Wenn man umgekehrt nach der

Einheit des ATs fragt, und wenn eine solche nachgewiesen werden kann, dann werden alle Teile des ATs theologisch bedeutsam, weil jedes einzelne Teil—auch das spannungserfüllte und gegensatzbestimmte—einen lebendigen Teil der theologischen Gesamtheit ausmacht¹⁵. Deshalb ziehe ich es vor, von der Einheit des ATs anstatt von seinem Mittelpunkt zu sprechen und die Einheit zu suchen, die alle Verschiedenheiten trägt, und die es uns gestattet, das AT unter *einem Gesichtspunkt* zu betrachten.

Beispiele für Unterschiede im AT

Aber ist es wirklich möglich, von einer Einheit in der Theologie des ATs zu sprechen? Die Unterschiede und Gegensätze scheinen oft mehr hervortreten als die mögliche Einheit. Im AT können mehrere Arten von Unterschieden beobachtet werden:

1. *Formelle Unterschiede* sind Unterschiede, die sich im sprachlichen Bereich, jedoch nicht im inhaltlichen Bereich zeigen¹⁶. Zum Beispiel wird in 1 Sam 15 gesagt, daß der Herr bereut, und im gleichen Kapitel, daß er *nicht* bereut, gerade weil er Gott ist (1 Sam 15, 11.29.35—das gleiche Verb *niham* wird verwendet). Dieser formale Widerspruch wird jedoch aufgehoben, wenn man erkennt, daß Israels Gott auf die Antwort der Menschen auf seine Worte reagiert, woraufhin Gott seinen Entschluß ändern kann (er 'bereut'). Aber diese Reaktion ist nicht launenhaft oder willkürlich, er reagiert ganz in Übereinstimmung mit seiner Treue zum Bund (er 'bereut nicht')¹⁷. Ein anderes Beispiel für einen formalen Unterschied findet sich in Hes 20, 25. Hier wird gesagt, Gott 'gab ihnen [Israel] Vorschriften, die nicht gut waren, und Gesetze, durch die sie nicht leben konnten'. Hesekiel äußert jedoch keine Kritik am Gesetz als solchem¹⁸. Der Prophet will dagegen sagen: Weil das Volk Gottes seine guten Gebote verworfen hatte—Gebote, die seinerzeit auf dem Sinai auf Leben hin gegeben waren—, hat er ihm andere

Gesetze gegeben, durch die es sterben mußte (vgl. 20, 11–13).

2. Ferner gibt es Unterschiede als Folge *der historischen Entwicklung* in Israel. Die lange und komplexe Geschichte von Gottes Volk bewirkt, daß sich Gottes Reden zu diesem Volk ganz unterschiedlich darstellt. Das Volk durchläuft eine Entwicklung von einer umherstreifenden Großfamilie über ein Sklavenvolk und eine selbständige Nation bis hin zu einer Gemeinde, die sich nach dem Exil unter persischer Oberherrschaft befindet und zur Wiedererrichtung des Tempels der Genehmigung des Perserkönigs bedarf. Gottes Volk wird teils als Gemeinde aufgefaßt (Exodus—Numeri), teils als politische Nation (Bücher der Könige) und teils als der Rest, der auf Gott und sein Eingreifen hofft (Jesaja). Gottes Ansprache an seines Volk und sein Handeln an diesem Volk werden von dem konkreten historischen Zusammenhang bestimmt.

Wechselnde Umstände bewirken ferner, daß man sich zur gleichen Problematik verschieden verhält. Unterschiede sozio-religiöser Art stehen hinter der Spannung zwischen dem unbedingten Verbot von Mischehen in der Zeit nach dem Exil (siehe Esr 10, 10–14; Neh 13, 25) und der Lobpreisung der Ehe zwischen dem Israeliten Boas und der Moabiterin Ruth im Buch Ruth. Außerdem können Unterschiede und Spannungen im alttestamentlichen Text daraus entspringen, daß es Gegensätze zwischen verschiedenen Gesellschaftsgruppen und deren Deutungen der in den Texten bezeugten Episoden gegeben hat. Wenn die Texte über die Einführung des Königtums (1 Sam 8–12) verschiedene Ansichten über das Königtum verraten (nämlich sowohl skeptische als auch positive Ansichten), ist dies kaum durch gegensätzliche Traditionen begründet oder dadurch, daß einige Texte gegen das Königtum als solches sind¹⁹. Diese Spannung rührt eher aus Interessenkonflikten zur Zeit Samuels her. An keiner Stelle wird in 1 Sam 8–12 das Königtum als solches abgelehnt, wohl aber die Motive

des Volkes für die Forderung nach einem König.

3. Eine dritte Art stellen Spannungen und Unterschiede im AT als Folge *der Wirklichkeit der Sünde* dar. Leiden, Schmerz und Tod belasten das Schöpfungswerk, das Gott bei der Schöpfung für wirklich gut hielt (Gen 1, 31). Die Wirklichkeit der Sünde im auserwählten Volk verursacht einen Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit. Das Volk, das zu einer aufrichtigen und unbedingten Liebe zu Gott und dem Nächsten berufen ist (vgl. Deut 6, 5–8; 10, 12f), stellt sich gleichzeitig als starrköpfiges und trotziges Volk dar (Deut 9, 7–14), das Gott weder ganz dienen kann noch dienen will (Jos 24, 19f; Jer 13, 24). Die Sünde des Menschen und die daraus folgende Zwierspältigkeit in ihm ist die Ursache dafür, daß Opfer, die von Gott angeordnet sind (Lev 1–9), und über die er sich freut (Gen 8, 21), in anderen Zusammenhängen von den Propheten verurteilt werden (z.B. Amos 5, 18ff; Jes 1, 11–17). Der Hang des Menschen, den Gottesdienst von der Ethik zu trennen (vgl. Jer 7, 9–11), ist im Buch der Sprüche der Antrieb hinter dem Hinweis, daß eine ethische Lebensführung nach Gottes Geboten mehr wert als Opfer ist (Spr 21, 3). Einige Texte heben die Herrlichkeit des Tempeldienstes hervor (so 1 Chron; Hagg 2, 6–9), während das AT an anderen Stellen Gottes Urteil über den Tempel als Folge der Sünde des Volkes äußert (Jer 7; Hes 8–11). Die Gegensätze im Verhältnis des ATs zum Königtum beruhen zum Teil auf der gleichen Wirklichkeit. Es besteht eine Kluft zwischen den Erwartungen an das Königtum (Deut 17, 14ff; 2 Sam 7, 12ff) und den gleichzeitigen Erfahrungen mit dem Königtum und seinen Übergriffen (vgl. Hos 7). Die Verheißungen des ATs im Hinblick auf eine Messiaszeit, in der ein gerechter König herrschen soll (Jes 9, 1–7; 11; Jer 23, 5–6), setzen voraus, daß Israel im Hinblick auf das Ideal versagt hat. Die Sünde und der Widerstand des Menschen sind oft der Grund dafür, daß Gottes Wille nicht verwirklicht wird²⁰.

4. Schließlich gibt es Spannungen im AT, die der *Beschaffenheit des ATs* entspringen, und die darum in die alttestamentliche Theologie integriert werden müssen²¹, z.B. die Polarität zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Urteil und Erlösung²², zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Ritual und spontanem Gottesdienst, zwischen Individuum und Gemeinde/Volk, zwischen Gottes Herrschaft und der Verantwortung des Menschen. Gottes Wesen ist von der Art, daß es nur mit widersprüchlichen Worten beschrieben werden kann.

Gründe für die Suche nach einer Einheit im AT

Von Zeit zu Zeit ist bestritten worden, daß man nach einer Einheit hinter allen Unterschieden suchen soll. Die Einwände laufen darauf hinaus, daß die Einheit leicht auf Kosten der Unterschiede überbetont werden könne; man könne auch davon abkommen, das Historisch-Konkrete zu sehen; schließlich scheint das AT selbst eine jegliche Systematisierung seiner theologischen Aussagen zu vermeiden²³.

Trotzdem bietet das AT selbst die Grundlage für die Annahme einer in ihm enthaltenen theologischen Einheit:

Zum einem ist es die offensichtliche Tatsache, daß es eine Gemeinde gewesen ist, die diese 39 Schriften als eine Ganzheit überliefert und sie als ein gesamtes Wort des Herren empfangen hat. Trotz aller Unterschiede hat diese Gemeinde eine Einheit gefunden. Sie hat eine gemeinsame theologische Grundlage gesehen, die stärker ist als die Unterschiede, und die diesen Unterschieden eine theologische Bedeutung gibt.

Zum anderen ist es der ebenso selbstverständliche Umstand, daß Israels Gott in allen Teilen des ATs im Brennpunkt steht; auch der Psalmist in seiner Klage, Hiob in seinen Anfechtungen und der Prediger in seinem skeptischen Realismus setzen sich mit dem Herrn auseinander. Die Weisheit, die oft über das gottgefällige Leben nachdenkt, betont das

richtige und wahre Leben als ein Leben nach Gottes Ordnung. 'Den Herrn zu fürchten, ist der Anfang der Weisheit; den Heiligen zu erkennen, führt zum Verständnis', heißt es in Spr 9, 10. Selbst das Buch Esther, in dem Gottes Namen nicht einmal genannt wird—ein Buch, das die menschliche Entschlußkraft und Tatkraft vor Gottes Eingreifen zu gewichten scheint—enthält doch verborgene Hinweise auf Gottes Führung²⁴. 'In short, God/Yahweh is the dynamic, unifying center of the OT', sagt Hasel zu Recht²⁵.

Schließlich enthält das AT eine inhaltsreiche theologische Aussage, die die *Einheit in Gott* hervorhebt: 'Höre Israel! Der Herr unser Gott, der Herr ist einer' (Deut 6, 4). Dieses Wort bezeugt eine Einheit in Israels Gott und in Israels Glauben an den Herrn. Dieser Satz ist auf verschiedene Weise verstanden worden, aber ich sehe in diesem kurzen Satz einen Hinweis auf Gottes Einersein²⁶. Daß der Herr 'einer' ist, bedeutet, daß er der einzige Gott, der wahre Gott (Deut 7,9) und der wirkliche Gott ist (Deut 4, 35.39). Er ist Gott im eigentlichen Sinne, vgl. das erste Gebot des Dekalogs. Außerdem beinhaltet der Satz die Aussage, daß Gott *der Einzige* ist. Es gibt keinen Gott wie Israels Gott, der erlösen und aus der Sklaverei befreien kann (Deut 4, 34), keinen, der neu erschafft und Sünde vergibt (Mi 7, 18–20), und keinen, der sich seiner Diener erbarmt (Deut 4, 7; 33, 26). Es gibt keinen, der sich wie er offenbart, und der hörbar und direkt zu seinem Volk gesprochen hat, so wie es auf dem Berge Sinai geschehen ist (Deut 4, 36). Schließlich enthält die Aussage den Gedanken, daß es eine *Einheit in Gottes Reden und Handeln* gibt. Er ist ein und derselbe. Wenn er spricht, kann niemand es aufheben; wenn er verheißt, kann niemand es umstoßen; wenn er verurteilt, kann niemand vor ihm beschützen (Deut 32, 34–42). Er ist 'einer', wenn er spricht und handelt. Dadurch, daß der Herr 'einer' ist, hat er mit allem zu tun²⁷. Israels Erlöser ist Herr der Schöpfung.

Wir tun daher gut daran, eine entsprechende Einheit in den Schriften zu erwarten, die auf sehr unterschiedlicher Art

und Weise das Reden und Handeln des Herrn offenbaren sowie die Reaktionen des Menschen darauf bezeugen.

Eine mögliche Einheit im AT

Was bewirkt nun hinter den verschiedenartigen Aussagen über Gott und den spannungsreichen alttestamentlichen Glaubenserfahrungen die Einheit im AT? Wo ist die Ganzheit, auf der alle Einzelheiten beruhen? Die Einheit, die wir suchen, muß *das Dynamische und das Irrationale* in dem Offenbarungshandeln und Offenbarungsreden Gottes enthalten. Gottes Offenbarung im AT ist oft paradox: Er ist in der Mitte seines Volkes nah und ist doch so fern, daß niemand ihn greifen oder festhalten kann. Er ist in der Mitte seines Volkes (vgl. Num 10, 33–36; 1 Kön 8, 12), und doch kann nichts ihn enthalten (vgl. 1 Kön 8, 27). Er trifft sein Volk mit Verurteilung und Verdammung, und gleichzeitig ist er der Erlöser und die Zukunft seines Volkes. Er ist der Schöpfer und Bewahrer aller Dinge, der, der allem Lebendigen Atem und Nahrung gibt (Ps 104), aber gleichzeitig macht er ein elendes Sklavenvolk zu seinem auserwählten, heiligen Volk (vgl. Ex 19, 5–6).

Darum gibt es im AT eingebaute Spannungen, wenn von Gott die Rede ist, Spannungen, die dazugehören, wenn man wahr über Gott sprechen will, Spannungen, bei denen beide Seiten erfaßt werden müssen, damit die Ganzheit gesehen werden kann. Die Wahrheit ist so vielseitig, daß sie polar ausgedrückt werden muß. Gott ist heilig und barmherzig. Er ist furchtbar in seinem Zorn, und er ist derjenige, der alle Sünde vergibt²⁸. Er erhält alles Leben und hat allen Geschöpfen gute Ordnungen gesetzt (Hiob 38–39), aber gleichzeitig ist er derjenige, der an der Erlösung und Wandlung der Schöpfung arbeitet.

Es gibt zudem eine Spannung zwischen der Souveränität Gottes und der Reaktion der Menschen auf seine Offenbarung. Nicht zuletzt zeigt das AT auf vielerlei Gebieten die Spannungen zwischen Gottes Absicht mit seiner Schöpfung und

der Wirklichkeit der Sünde in der Schöpfung, zwischen dem Gebot des Bundes und dem Widerwillen des Bundesvolkes gegen diese Bundesgebote, zwischen Vertrauen zu Gott und Zweifel an seiner Treue, zwischen Gott als dem Herrn der ganzen Erde und einer Erde, die durch Sünde und Aufruhr gegen Gott gekennzeichnet ist.

Wir suchen nicht eine Einheit, die die Unterschiede ausgleicht oder übergeht, sondern die Einheit, die hinter diesen Unterschieden liegt, die sie zusammenhält und die den dynamischen Zusammenhang im AT anerkennt. Wir suchen auch nicht nach einer Struktur, die den Aufbau einer Theologie des ATs (oder auch einer biblischen Theologie) gestattet, sondern wir suchen nach der Einheit im AT²⁹.

Es scheint klar zu sein, daß es nicht möglich ist, einen übergeordneten Begriff zu finden, der die Einheit des ATs ausdrücken kann. Das AT selbst steht einer solchen Vorgehensweise im Wege, weil es *nicht* aus einem Gedankensystem oder einer festen Begriffswelt heraus von Gott spricht, sondern den Gott verkündet, der sich als Schöpfer sowohl des Sichtbaren als auch des Unsichtbaren offenbart und sich als Erlöser seines Volkes offenbart hat. Israels Gott wird in den alttestamentlichen Aussagen folgerichtig als ein *dynamischer und über-rationaler Gott* dargestellt, der nicht mit menschlichen Begriffen erfaßt werden kann (vgl. Jes 55, 9).

Es reicht jedoch nicht aus zu sagen, wie es z.B. Hasel tut³⁰, daß Gott in seinem Reden und Handeln der einigende Mittelpunkt des AT ist. Denn von welchem Gott ist im AT die Rede? Was ist das Besondere an Israels Gott?

Ein neuer Vorschlag

Wenn man herausfinden möchte, was das AT in aller seiner Verschiedenheit zusammenhält, muß es eine Definition sein, die die Vielfältigkeit in dem alttestamentlichen Sprechen von Gott und in den Erfahrungen der Menschen mit ihm zum

Ausdruck bringt. Ein solcher dynamischer, kontrastreicher Sammlungspunkt könnte sein:]

der HERR tötet und macht lebendig,
der HERR erschafft und erlöst

Diese Formulierung der Einheit ist, wie wir sehen werden, auf einigen der durchgehenderen Aussagen des ATs aufgebaut.

Der HERR tötet und macht lebendig

Diese Aussage finden wir zweimal wörtlich im AT, beide Male mit Gott als Subjekt: in Deut 32, 39 und in 1 Sam 2, 6³¹; sie erscheint gleichfalls in 2 Kön 5,7, wo Israels König ausruft, er sei nicht wie Gott, der töten und lebendig machen könne.

Der Ausdruck selbst beinhaltet in den Zusammenhängen, in denen er verwendet wird, eine große theologische Spannweite. In Deut 32, 39 dient er zur Hervorhebung von Gottes Alleinherrschaft, vgl. die sprachliche und thematische Verbindung zu 6, 4. Es ist allein der Herr, der sein Volk wegen dessen Abtrünnigkeit verwirft und der wieder eingreift, um es von seinen prahlenden Feinden zu befreien. Es gibt eine Einheit in Gottes tötendem und lebendigmachendem Handeln. In Hannas Lobgesang (1 Sam 2, 1–10) betont der Satz Gottes doppeltes Handeln, wenn ein Mensch von den Widerwärtigkeiten des Lebens getroffen wird (im Zusammenhang, in dem der Lobgesang eingebettet ist: Kinderlosigkeit und Entfremdung) und aufs Neue Gottes Segnung und Nähe erfährt. Es ist derselbe Gott, der sowohl Kinderlosigkeit (1 Sam 1, 5) als auch Fruchtbarkeit (1, 27 und 2, 21) bewirkt. In dem Bericht über den Heerführer des Aramäerkönigs Naaman (2 Kön 5) steht der Ausruf von Israels König 'bin ich Gott, der töten und lebendig machen kann?' als Ausdruck eines allgemeinen Verständnisses von Gott und seinem Handeln.

Diese Aussage scheint jedoch überhaupt auch geeignet, wesentliche Teile des Verständnisses des ATs von Gott, seines Redens und Handelns und der

Antwort des Menschen hierauf zusammenzufassen.

Erstens handelt es sich nicht um eine dem AT fremde Formulierung, sondern sie entstammt einer der theologischen Grundaussagen des ATs. In allen drei Zusammenhängen, in denen wir die Aussage finden, wird klar betont, daß Israels Gott der einzigartige, ja der einzige Gott ist³². In ihrem konkreten Zusammenhang betont die Aussage die Einheit in Gottes Reden und in Gottes Handeln.

Zweitens erscheint der Ausdruck sowohl in Form von Gottes Reden (vgl. Deut 32, 39: 'ich bin es, der ...') und in Form des Bekenntnisses von Menschen zu Israels Gott und als ein erstarrter Ausdruck des israelitischen Gottesverständnisses. Der Ausdruck vereint in sich also *Gottes Offenbarung* seiner selbst, *die Antwort der Menschen* auf diese Offenbarung in Form des Bekenntnisses und ihr allgemeines *Verständnis* von Gottes Offenbarungsreden und -Handeln.

Wenn wir dann danach fragen, in welchen Zusammenhängen die Aussage *der HERR tötet und macht lebendig* getroffen wird, so finden wir auch hier eine beträchtliche Spannweite. In Deut 32 wird sie zum Volk Israel gesagt. Sie umfaßt sowohl Gottes Urteil über dieses Volk als auch die nachfolgende Rettung des Volkes vor seinen Feinden, sowohl Gottes Zorn als auch seine vergebende Barmherzigkeit. Wenden wir uns Hannas Lobgesang zu, ist der Psalm mit seiner Äußerung in den Mund eines einzelnen Gottesfürchtigen des Volkes Israel gelegt. Gottes widersprüchliche Führung des einzelnen Frommen im Glück und im Unglück und seine Herrschaft über das Bundesvolk in Urteil und Gnade ist im Ausdruck *der HERR tötet und macht lebendig* zusammengefaßt. In 2 Kön. wird zudem angedeutet, daß diese Erfahrung nicht allein auf Israel beschränkt ist, indem Naaman auf seine eigene Weise Gottes tötendes und lebendigmachendes Handeln erfährt. Der Ausdruck umfaßt

somit viele verschiedenartige Erfahrungen mit Gott.

Eine Grundthematik im AT

Diese Doppelheit in Gottes Offenbarungsreden und -Handeln kann an vielen Stellen im AT gefunden werden. Zum Teil wird dieser Gedanke mit analogen Wörtern direkt in einer Reihe von Texten ausgedrückt³³. Zum Teil ist es auch ein Grundgedanke des ATs als Ganzheit, daß, um nur einige Beispiele zu nennen, sowohl Dunkelheit als auch Licht, Unglück und Erfolg, Mißernte und Wohlergehen, Verdammnis und Segnung, Kinderlosigkeit und Kinderreichtum vom Herrn kommen³⁴. Er steht hinter allem. Er läßt seinen Propheten unter dem Einfluß des Geistes sprechen (z.B. Mi 3, 8); aber er kann auch—als Ausdruck seines Urteils—einen verführenden und irreleitenden Geist über die Propheten kommen lassen, die in seinem Namen sprechen³⁵. Es gibt im AT eine starke und durchgehende Einheit im Glauben an den Herrn³⁶.

Die Formulierung *der HERR tötet und macht lebendig* spiegelt das vielfältige Zeugnis des ATs bezüglich des Herrn als den dynamischen, lebenden und handelnden Gott wieder. Er ist sowohl der verborgene als auch der offenbarte Gott, sowohl der ferne als auch der nahe Gott. Der Ausdruck beinhaltet die Begegnung Israels mit seinem Gott als den Richtenden und Vernichtenden sowie als den Wiedererrichtenden und Erlösenden. Sein Kommen beinhaltet sowohl Rettung (Ri 5, 4f) als auch fürchterlichen Untergang (Am 5, 18ff).

Aber diese Einheit in Gottes Reden und Handeln bedingt gleichzeitig eine unterschiedliche *Glaubenserfahrung* der Menschen. Dem Gottesfürchtigen kann teils die Bedrängnis, der Verlust und das Leiden in seiner schrecklichsten Form widerfahren (Hiob), teils kann er auch Gottes Fürsorge, Schutz und Freude erfahren (Ps 37). Einerseits spricht das AT davon, daß Gott den Gerechten, der sich an seine

Gebote hält, segnet (Spr 3, 1–6), andererseits finden wir die Anfechtung angesichts des Erfolgs und des Glücks der Gottlosen (Ps 73; Jer 12, 1–3; Hiob 24; Pred 7, 15; 8, 14).

Daraus folgt, daß die *Antwort der Menschen* auf das Reden und Handeln Gottes unterschiedlich ausfällt: Verleugnung und Verstocktheit (Pharao in Ex 3–14), Lobpreisung und Dank (Hymnen und Dankpsalmen), Gottesfurcht (Gen 22, 12; Ps 33, 18), Sündenbekenntnis (Esr 9, 3ff; Neh 9), Klage und Anfechtung (Klagepsalmen) und nüchterne Meditation (Prediger).

Die Wortstellung in der Formulierung *der HERR tötet und macht lebendig* ist nicht zufällig. Es heißt nicht: *der HERR macht lebendig und tötet*. Dies würde ein zyklisches Verständnis von Gott zur Folge haben, ein Spiegelbild des Lebenslaufes von Geburt bis zum Tod und ein Ausdruck des beständigen Kreislaufes des Lebens sein. Außerdem führte es dazu, daß Gottes tötendes Handeln über seinem lebendigmachenden Handeln stünde.

Nun heißt es dagegen *der HERR tötet und macht lebendig*. Hierdurch wird betont, daß Gottes tötendes Handeln nicht das Ende ist, und daß sein lebendigmachendes Handeln die Vernichtung, die er bewirkt, übertrifft³⁷. Das neue Leben, das Gott für sein Volk und für den einzelnen bewirkt, ist mehr als eine Rückkehr zu dem Zustand, bevor Gottes Entfremdung begann. Gottes Eingreifen überwindet sein tötendes Handeln und übertrifft das, was vorher war³⁸. Das Ziel ist nicht der Tod, sondern das Leben.

Überall im AT wird auf unterschiedliche Weise deutlich, daß Gottes lebendigmachendes Handeln das Urteil und die Strafe aufheben und den Zustand, der vorher war, überschatten wird. Die Verdammnis, die dem Menschen und dem Rest der Schöpfung beim Sündenfall zuteil wurde (Gen 3, 14–24) und die bei der Sintflut ausgelöst wurde, wird von Gottes Versprechen gegenüber Abraham, alle Geschlechter der Erde sollten in ihm und seinen Nachkommen gesegnet sein, übertroffen und überwunden (Gen 12, 3; 18, 18; 22, 18)³⁹. Der Zusammenhang

zwischen den Erzählungen der Patriarchen und der Urgeschichte zeigt an, daß Gottes Segnung durch Abraham und seine Nachkommen die Verdammnis aufheben wird, die der Schöpfung auferlegt wurde. Das AT erwartet einen Davidskönig und eine Friedensherrschaft, die in jeder Hinsicht die gegensätzlichen und schuldbelasteten Erfahrungen aufheben werden, die Israel mit seinem eigenen Königtum hatte (z.B. Jes 9, 1–6; Hes 34, 23ff; Hos 3, 5). Die Propheten erwähnen in verschiedenen Wendungen einen *neuen Bund*, den der Herr mit seinem Volk errichten wird (Jer 31, 31–34; 32, 38–40; Hes 16, 60; 37, 26; Hos 2, 20–22) und der sich vom alten Bund grundlegend unterscheiden wird, weil Wille und Wünsche des Menschen nunmehr mit Gottes Gesetz übereinstimmen werden. Gottes Urteil über die Schöpfung als solche, wie es z.B. in Jes 24 zum Ausdruck kommt (zu beachten ist in Vv.19–20 das wiederholte 'Erde'), wird von Gottes Versprechen eines neuen Himmels und einer neuen Erde übertroffen (Jes 65, 17ff und Jes 11, 1–10). Das AT läßt durchblicken, daß die Herrschaft des Todes (Pred 3, 19ff) einmal von Gott selbst überwunden werden wird (z.B. Jes 25, 8; 26, 19; Dan 12, 1–3). Dies sind bloß einige Beispiele dafür, wie sich das AT Gottes lebendigmachendes Handeln als etwas vorstellt, das auf vielfältige Weise sein tötendes und verurteilendes Handeln übertrifft.

Der Ausdruck *der HERR tötet und macht lebendig* weist auf eine paradoxe Einheit in Gottes Reden und Handeln hin. Es stellte jedoch eine zu enge Betrachtungsweise dar, bliebe man bei dieser Definition einer Einheit im AT stehen. Die Texte, die diesen eindrucksvollen Satz verwenden, stellen ihn in einen größeren Zusammenhang: der Herr als Schöpfer und Herrscher alles Lebendigen.

Der HERR erschafft und erlöst

Der Herr, der sein Volk vernichtet und es aufs neue aufrichtet, ist gleichzeitig der Schöpfer und Segnender seines Volkes

(Deut 32, 12–14). Nicht nur das auserwählte Volk, sondern alle Völker der Erde schulden dem Herrn ihre Existenz und ihre besondere Geschichte (Deut 32, 8–9⁴⁰). Auch in 1 Sam 2, 1–10 wird betont, daß der Herr souveräner Schöpfer, Bewahrer und Richter der Erde ist (V.8 und 10). Die Aussage *der HERR tötet und macht lebendig* wird hier gerade auf der Ebene der Schöpfung konkretisiert: Kinderlosigkeit und Kindergeburt. Es ist der Schöpfer, der tötet und lebendig macht. Es ist allgemein bekannt, wie das AT in unzähligen Fällen den Herrn als Schöpfer und Bewahrer von allen Dingen verkündet⁴¹. Er umschließt alles Lebendige mit seinem Segen (Gen 1, 28ff) und schenkt Fruchtbarkeit, Wachstum und Ernte. Die Freude an den Gaben des Lebens und die Befriedigung durch den Erwerb von Einsicht und Wissen sind Geschenke des Herrn (Pred 2, 24–26; 3, 13f). Zudem setzt er gute Ordnungen für das menschliche Leben (vgl. das Buch der Sprüche). Neuere Forschungen auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur haben mit Recht darauf hingewiesen, daß große Teile des ATs vom Gedankengang der Weisheit durchwoben sind⁴². Die Gedanken der Weisheit über das gute Leben und über eine Welt innerhalb des von Gott gesetzten Rahmens werden als Ausdruck seines verborgenen Handelns verstanden. Daß die Weisheit und Gottes Schöpfung eng miteinander verbunden sind, läßt sich nicht zuletzt Spr 8 entnehmen: Die Weisheit, die jeden Mensch zur Nachfolge aufruft, war die Grundlage für Gottes gewaltiges Schöpfungswerk (Spr 8, 22ff). Mehrere Forscher haben angeführt, daß die Weisheitsliteratur als eine Art Schöpfungstheologie angesehen werden könne, in der Gottes Wille 'is known not through a special revelation mediated to Israel, but rather in the fabric and texture of everyday life and in people's experience of the world, in which they live'⁴³.

Es ist ein durchgehender Gedanke des ATs, daß Israels Gott, der sich ein bestimmtes Volk auserwählt hat, gleichzeitig der Schöpfer der Welt und der Herr der Völker ist⁴⁴. Israels Gott ist sowohl in

der Natur als auch in der Geschichte aktiv. Nicht nur das auserwählte Volk, sondern jedes Volk schuldet ihm seine Existenz und seine Geschichte (Gen 11, 1–9; Dan 4, 29ff; Amos 9, 7).

Gleichzeitig bedarf die Welt, die Gott für immer erhält, der Erlösung und Erneuerung. Die Erde, die dem Herrn gehört (Ps 24, 1–2), soll auf Grund der Schuld der Erde von seinem Urteil erschüttert (Jes 24) und erlöst werden (Jes 25).

Zusammenfassung

Die Einheit im AT muß somit polar ausgedrückt werden: der Herr tötet und macht lebendig, der Herr erschafft und erlöst. Es ist derselbe Gott, der sowohl vernichtet als auch aufrichtet, der sowohl segnet als erneuert. Dieser Ausdruck der Einheit des ATs ist nicht inhaltsleer, da dieser Gott als der Herr erkannt wird, und weil Israel diesem Gott mit Gottesfurcht und Anbetung antwortet⁴⁵.

Diese Einheit verdeckt nicht die Unterschiedlichkeiten im AT. Aber sie hilft uns zu verstehen, daß Spannungen wie Schöpfung—Erlösung, Gott—Volk, Glaube—Zweifel, Auserwählung eines Volkes—Errettung der Heidenvölker, zu der Botschaft des ATs unauflösbar hinzugehören. Die Unterschiede im AT bedeuten keine Bedrohung der Einheit im AT, sondern sie dienen der Vollständigkeit. Gleichzeitig tritt diese dynamische Einheit als das tragende Element in den verschiedenen alttestamentlichen Themen hervor, wie z.B. Gottes Bündnisse mit der Schöpfung und mit seinem Volk, Gottes Verheißung und Gottes Heiligkeit.

Dieser Vorschlag einer Einheit des ATs unterstreicht auch, daß eine Theologie des ATs nicht genügend um einen einzelnen durchgehenden Begriff oder einen einzelnen Aspekt der Offenbarungshandlung und -Rede Gottes herumkonstruiert werden kann. Sie muß, um gründlich zu sein, verschiedene Themen umfassen.

Der Treffpunkt aller Fäden und Spannungen des ATs

Ein wesentlicher Aspekt der Botschaft des ATs darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden. Das AT enthält einen starken und reichfacettierten *Aspekt der Hoffnung*, der über das AT hinausweist. Dieses wird nicht zuletzt durch unsere Definition der Einheit unterstrichen. Das AT stellt in einem bestimmten Sinn keine 'geschlossene' Sammlung von Schriften dar; es sieht vielmehr auf den Tag hin, an dem der Herr vernichtend und lebendig-machend eingreifen wird. Die Propheten sehnen sich nach dem Augenblick, in dem das Volk, das sich erwies, Gottes gute Bundesnormen weder erfüllen *zu können* noch *zu wollen*, grundlegend neu erschaffen wird.

Das AT enthält gleichzeitig unlösbare Spannungen zwischen der Segnung und dem Leiden, zwischen Glaubenserfahrungen wie der, die der Psalmist in Ps 37, 25–40 bezeugt, und Glaubenserfahrungen wie derjenigen, die Hiob in seinen Klagen, Jeremia in seinen Konfessionen (z.B. Jer 15, 10–21; 20, 7–18) und der Prediger in seiner Skepsis gegenüber dem Leben zum Ausdruck bringen.

Dieses Vorwärtsgerichtetsein auf etwas, das außerhalb des ATs selbst liegt, findet seine Lösung weder in der nachexilischen Gemeinde, in der Qumrangemeinschaft noch im rabbinischen Judentum. Alle sehen mit unterschiedlicher Gewichtung dem 'Tag des Herrn' entgegen, aber seine Erfüllung kennen sie nur unter dem Vorzeichen der Erwartung. Beziehen wir jedoch das NT mit ein, so behauptet dieses konsequent, daß das Vorwärtsgerichtetsein des ATs seine eigentliche, wenn bis heute auch nur vorläufige Erfüllung in der Person Jesu Christi, in seinem Kommen und seinem Handeln findet. So lauten die vielfältigen und doch gleichlautenden Zeugnisse des NTs.

Es wird nicht nur Jesus als die Erfüllung der Zukunftshoffnungen der Propheten verkündet. Auch scheinen sich viele andere Linien des ATs in ihm zu treffen und zu verbinden. Er trägt in sich so

unterschiedliche alttestamentliche Fäden wie den König, den Propheten, den Priester, den Diener und Israels Volk. Er ist der endgültige Erlöser seines Volkes und zugleich der Heiland aller Heiden. Er wird sowohl als Mittler der Schöpfung wie auch als Erlöser der Schöpfung dargestellt. Nach dem NT ist Christus eins mit der Weisheit, die die Grundlage für Gottes Schöpfung der Welt, für das rechte Verhältnis zum Herrn (Spr 1, 7; Ps 111, 10) und für ein richtiges Leben bildet (z.B. Spr 8, 15–16). Christus ist gleichzeitig die Antwort auf die Anfechtung des Hiob, wenn dieser Gott als seinen ihm entgegenstehenden Feind erkennt und nach einem Fürsprecher bei Gott fragt sowie auf die Rede des Predigers darüber, daß alles in diesem gottgegebenen Leben *häv l hävålím* sei ('endlose Eitelkeit', Pred 12, 8).

Was hier vorgeschlagen wird, ist, daß Jesus Christus—aus einer gesamtbiblischen Perspektive—als Mittelpunkt, Zentrum und Kern des ATs angesehen werden kann⁴⁶. Dieser Fixpunkt außerhalb des ATs selbst soll jedoch nicht als eine 'Christianisierung' des ATs verstanden, noch weniger als eine Verteidigung der altkirchlichen allegorischen Methoden beim Lesen der alttestamentlichen Texte aufgefaßt werden. Christus als den Punkt am Horizont zu sehen, an dem sich die Linien des ATs treffen⁴⁷, bietet die Möglichkeit, das AT innerhalb seines eigenen Rahmens zu studieren und seine Spannungen und Unterschiede zu beobachten und zu beschreiben, ohne diese zu verwischen. Gleichzeitig hat es aber zur Folge, daß ein vollständiges Verständnis von der Botschaft des ATs über den Herrn, der tötet und lebendig macht, erschafft und erlöst, ohne das NT nicht denkbar ist⁴⁸.

Carsten Vang

Adjunkt für das Alte Testament an der
Gemeindefakultät, Århus/Dänemark.

* Dieser Artikel ist ursprünglich im Dänischen erschienen: "HERREN er én!" Om enhed og forskellighed i Gammel Testamentes teologi, aus: "Teologi for Kirken. Festskrift i anledning af Menighedsfakultetets 25-års

jubilæum 1967–1992', Århus 1993, 115–131. Der Artikel ist etwas umgearbeitet. Für die Übertragung ins Deutsche danke ich herzlich Frau Marianne Behrend-Backhus, Wismar.

- 1 So u.a. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Bd. II*, München 1975⁶, 386; C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Göttingen 1978, 5 (= Westermann, Theologie); R. N. Whybray, 'Old Testament Theology—A Non-existent Beast?', in: *Scripture: Meaning and Method. FS für Anthony Tyrrel Hanson* (ed. B. P. Thompson), Hull 1987, 168–180: 169 (= Whybray, Testament).
- 2 Hier sollen nur einige der wesentlicheren Diskussionsbeiträge angeschnitten werden. Im übrigen verweise ich auf die historischen Übersichten der Forschung in D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible*, Leicester 1976, 377–83 (= Baker, Testaments); H. G. Reventlow, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert*, EdF 173, Darmstadt 1982, 138–47 (= Reventlow, Hauptprobleme); G. F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids 1991⁴, 139–68 (= Hasel, Testament). Eine Übersicht über die ältere Forschung findet sich bei R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, ThSt 101, Zürich 1970 (= Smend, Mitte).
- 3 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Bd. I*, München 1969⁶, 128.
- 4 Z.B. Whybray, Testament, 176f. Er ist der Auffassung (im Gegensatz zu u.a. Hasel), daß es nicht vertretbar ist, Gott oder einen besonderen Aspekt Gottes als den inhaltlichen Mittelpunkt des ATs darzustellen, weil das AT nicht nur einen, sondern viele Auffassungen von Gott bezeugt. Auch J. Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology*, *The Biblical Seminar* 6, Sheffield 1987, 43f (= Høgenhaven, Problems), ist bezüglich der Bestrebungen einen tragenden Mittelpunkt für die Theologie des ATs zu finden, skeptisch.
- 5 W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I/II–III, Göttingen 1968⁸/1974⁶.
- 6 G. Klein, '„Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff', *EvTh* 30, 1970, 642–670.
- 7 W. Kaiser, 'The Centre of Old Testament Theology: The Promise', *Themelios* 10, 1974, 1–10. Er sagt über die Schrift, sie 'presents its own key for organization. The researcher must only keep his eye on the focal point where God has placed it. There is the true and only centre or *Mitte* of an

- Old Testament Theology' (S. 9); vgl. *idem*, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids 1978, 32ff (= Kaiser, Testament)).
- 8 W. H. Schmidt, *Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament*, TEH 165, München 1969, 51. *Idem*, 'Vielfalt und Einheit alttestamentlichen Glaubens. Konstruktionsversuch an einem Pfeiler der Brücke »Biblische Theologien«, in »Wenn nicht jetzt, wann dann?« FS für Hans-Joachim Kraus (hrsgb. H.-G. Geyer u.a.), Neukirchen 1983, 13–22: 16 (= Schmidt, Vielfalt).
 - 9 Hasel, Testament, 168. Siehe auch seinen Artikel: 'Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978–1983', JSOT 31, 1985, 31–53: 40.
 - 10 Smend, Mitte, 48–49; ebenfalls Baker, Testaments, 386.
 - 11 U.a. S. Herrmann, 'Die konstruktive Restauration', in: *Probleme biblischer Theologie. FS für Gerhard von Rad* (hrsgb. H. W. Wolff), München 1971, 155–171: 156; T. Kronholm, *Texter och tolkningar*, Stockholm 1985, 82.
 - 12 E. A. Martens, 'Tackling Old Testament Theology', *Journal of the Evangelical Theological Society* 20, 1977, 123–32: 127.
 - 13 Baker, Testaments, 385.
 - 14 G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal 1991², 174 (= Maier, Hermeneutik).
 - 15 Damit ist natürlich nicht gesagt, daß alle Teile des ATs gleich relevant sind oder ein gleich großes theologisches Gewicht besitzen. Es gibt einen großen Unterschied in der theologischen Wichtigkeit zwischen z.B. Deuteronomium und dem Buch Esther.
 - 16 J. Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids 1987, 16 (= Goldingay, Diversity).
 - 17 Die Einheitsübersetzung (Stuttgart 1980) hat durch eine verschiedenartige Übersetzung des Verbs *niham* diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen versucht. Wenn *niham* in der Bedeutung von 'Ändern eines Entschlusses' gebraucht wird, schreibt die Einheitsübersetzung 'sich reuen' (z.B. 1 Sam 15, 11.35), während es mit 'bereuen' wiedergegeben wird, wenn von Gottes unveränderten Grundhaltung und Treue die Rede ist (z.B. 1 Sam 15, 29; Num 23, 19).
 - 18 Gegen Schmidt, Vielfalt, 14.
 - 19 Gegen Goldingay, Diversity, 3.
 - 20 McConville führt an, daß Gottes Verfluchung der Schöpfung nach dem Sündenfall vielleicht die vergessene Dimension in der Diskussion über die Mitte des ATs ist. 'An understanding of [the curse upon the creation] is a necessary precondition of understanding the relationship between the main protagonists in the story (God and man) and of the human condition as portrayed in the Bible' (J. Gordon McConville, 'The Shadow of the Curse: a "key" to Old Testament Theology', *Evangel* 3/1, 1985, 2–5: 2).
 - 21 Vgl. J. Gordon McConville, 'Using Scripture for Theology: Unity and Diversity in Old Testament Theology', *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 5, 1987, 39–57: 46–48 (= McConville, Scripture).
 - 22 Die bisweilen fehlende Fähigkeit der Bibelforschung, die Spannung zwischen dem Urteil und der Erlösung als eine echte Spannung bei Gottes Begegnung mit seinem Volk zu sehen, hat dazu geführt, daß prophetische Erlösungsversprechen wie z.B. der Schluß des Buches Amos (Am 9, 11–15) zuweilen für Ergänzungen einer späteren Zeit gehalten werden.
 - 23 Siehe die Diskussion bei Goldingay, Diversity, 28ff.
 - 24 Ich denke an eine Stelle wie die in Est 4, 14, an der es heißt, daß die Juden Hilfe und Rettung *mimmāqôm ʾahēr* (= anderswoher) erhalten werden. Nach McConville kann die Erklärung Mordechais, daß die Juden Hilfe von anderer Seite erhalten werden, für die Zuhörer der damaligen Zeit 'signify nothing other than the overruling of God in the events' (J. Gordon McConville, 'Diversity and Obscurity in Old Testament Books. A Hermeneutical Exercise based on Some Later Old Testament Books', *Anvil* 3, 1986, 33–47: 43).
 - 25 Hasel, Testament, 168.—Das Hohelied scheint doch eine Ausnahme zu sein, da es ausschließlich die Liebe zwischen Mann und Frau in den Brennpunkt rückt und an keiner Stelle Gott direkt nennt. Hld 8,6b mit seinem schwierigen und umstrittenen Wort *sälhevetjāh* bietet keinen sicheren Hinweis (enthält dieses Wort Gottes Eigennamen, d.h. 'Flamme des HERRN', vgl. Die Elberfelder Bibel. Oder hat die Endung *-jāh* hier eine verstärkende Funktion: 'eine gewaltige Flamme', vgl. Die Einheitsübersetzung; Revised Standard Version?). Indessen kann der Standort des Hohelieds im Kanon uns einen Fingerzeig geben. Das Hohelied steht als Teil der Weisheitsliteratur mit deren Bezogenheit zur menschlichen Erfahrung auf der Schöpfungsebene (vgl. C. H. H. Scobie, 'The Place of Wisdom in

- Biblical Theology', *Biblical Theology Bulletin* 14, 1984, 43–48: 44f (= Scobie, Place)). Deshalb ist es sinnvoll, die menschliche Liebe als Spiegelbild der göttlichen Liebe aufzufassen, m.a.W. sie ist ein Werk des Schöpfers. Das Hohelied bezeugt auf seine eigene Weise ebenso wie die übrige Weisheitsliteratur das Werk des Schöpfers. Es fokussiert auf das Leben im Lichte von Gen 1–2 (Goldingay, *Diversity*, 226; vgl. Kaiser, *Testament*, 180).
- 26 In der Zustimmung zu G. F. Janzen ('On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy VI 4–5)', *VT* 37, 1987, 280–300) bin ich der Auffassung, daß die Worte *jwhw ʔēhād* etwas über Israels Gott an sich aussagen ('Der HERR ist *einer*') und nicht nur als Gottes Anspruch auf sein Volk ('Der HERR *allein*') verstanden werden sollen. Janzen weist zum einen darauf hin, daß die Einleitung des Dekalogs und sein Zusammenhang mit der gesamten Exoduserzählung auf die Einheit im Herren hinweist, in der Gestalt seines Festhaltens an den Verheißungen. Zum anderen ist er der Auffassung, daß *ʔēhād* in anderen alttestamentlichen Texten die Bedeutung von 'ein' haben muß. Auch Westermann spricht im Hinblick auf Deut 6,4 vom 'Einersein Gottes'. Daß Gott *einer* ist, bestimmt das gesamte Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk (Westermann, *Theologie*, 26–27).
- 27 Westermann, *Theologie*, 27.
- 28 Vgl. Ex 34, 6–7, wo diese beiden Aspekte in Gottes Werk zusammengehalten werden.
- 29 Methodisch muß zwischen der Einheit im AT und der Struktur einer alttestamentlichen Theologie unterschieden werden. Letztere muß notwendigerweise verschiedene Bestandteile enthalten, um auch nur einigermaßen umfassend zu sein (vgl. Høgenhaven, *Problems*, 95ff; C. H. H. Scobie, 'The Structure of Biblical Theology', *Tyndale Bulletin* 42, 1991, 163–194: 179ff).
- 30 Hasel, *Testament*, 168–71; vgl. Westermann, *Theologie*, 27; W. Zimmerli, 'Zum Problem der «Mitte des Alten Testaments»', *EvTh* 35, 1975, 97–118: 117.
- 31 Deut 32, 39 sagt: 'Sieh doch ein, daß ich es bin, nur ich, es gibt keinen Gott neben mir / ich bin es, der tötet und lebendig macht; habe ich zerschmettert, bin ich es, der heilt; keiner kann irgend jemanden meinen Händen entreißen'; in 1 Sam 2, 6 heißt es: 'Der HERR tötet und er macht lebendig / er schickt hinunter ins Totenreich und er holt von dort hinauf'.
- 32 In Deut 32, 39 heißt es direkt, da 'es keinen Gott gibt neben mir' (*ʔēn ʔēlohīm ʔimmādī*). Hannas Lobgesang erklärt eingangs (V.2), daß nur der Herr als Fels und Heiland steht (*ʔēn biltekā wēʔ ēn sūr kēʔ lohênû*), und Naaman muß auf Grund seiner Erfahrung vom lebensschaffenden Eingreifen des Gottes Israels bekennen, daß 'auf der ganzen Erde kein Gott ist, au er in Israel' (2 Kön 5, 15).
- 33 Aussagen entsprechenden Inhalts finden sich u.a. in Hes 17, 24; Hos 6, 1–2; Hiob 5, 18; Ps 30, 4 (vgl. V. 6 und V. 8); Ps 71, 20; Jes 19, 22; Jer 31, 28; und in entgegengesetzter Reihenfolge: Hiob 1, 20; Ex 4, 11; vgl. Gen 3, 19.
- 34 Vgl. Jes 45, 7; Am 3, 6; Klag 3, 37–38; Pred 7, 14; 2 Sam 16, 10; 17, 14; Ruth 1, 13; 2, 12 und 4, 14; Gen 30, 2; Spr 16, 4; Jes 54, 16; u.a.
- 35 Siehe 1 Kön 22, 19–23; Hes 14, 9.
- 36 Schmidt, *Vielfalt*, 19.
- 37 Vgl. Klag 3, 31–32: 'Denn der Herr verstößt nicht auf ewig. / Nein, selbst wenn er knechtet, erbarmt er sich / in seiner großen Treue'.
- 38 Dies wird auch an den Stellen angedeutet, an denen wir auf verschiedene Weise auf den Ausdruck *der HERR tötet und macht lebendig* stoßen. Ein Kind zu bekommen, übersteigt bei weitem den früheren Zustand der Kinderlosigkeit und des sozialen Ausgestoßenseins (1 Sam 1–2). Gottes Erlösung seines verworfenen Volkes im Lied Moses ist mehr als seine früheren Wohltaten zu ihm, weil er sich eines schwachen und vom Untergang bedrohten Volkes erbarmt (Deut 32, 36), all dessen Feinde vernichtet und dem Volk und dem Land alle Schuld vergibt (Deut 32, 43). Vgl. auch Naamans neue Gotterkenntnis (2 Kön 5, 15.17).
- 39 Im Gegensatz zu vielen Exegeten vertritt ich die Auffassung, daß das Verb *nibrēkû* in Gen 12, 3b, 18, 18 und 28, 14 nicht reflexiv zu verstehen ist ('sollen sich segnen' d.h. sich wie Abraham Segnung wünschen), auch nicht medial ('sollen sich segnen lassen'), sondern passiv ('sollen gesegnet werden', d.h. Gottes Segen durch den Segensvermittler Abraham erreichen). Die verwendete Niphal-Form ist als *passivum divinum* zu verstehen, vgl. F. Diedrich, 'Zur Literaturkritik von Gen 12, 1–4a', *Biblische Notizen* 8, 1979, 25–35: 29–30.

- 40 Ich halte es nicht für nachgewiesen, daß 'der Höchste' (V.8) ursprünglich auf einen anderen Gott als den 'HERRN' (V.9) hindeuten sollte, gegen u.a. N. P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, (The Biblical Seminar 5), Sheffield 1988, 225f. Variationen bei den Gottesepitheten sind in der hebräischen Poesie ein gebräuchliches Stilmittel (vgl. Ps 91, 1–2).
- 41 Z.B. in der Schöpfungsgeschichte, in den alttestamentlichen Hymnen (u.a. Ps 104; 147; Am 4, 13; 5, 8–9), in der Antwort des Herren an Hiob (Hiob 38–41) und in vielen prophetischen Aussagen (Jes 40, 12ff). Vgl. hierzu Westermann, *Theologie*, 72ff.
- 42 Scobie, *Place*, 43f.
- 43 *Ibid.*, 44.
- 44 Vgl. Ex 19, 5; Ps 33; Ps 136.
- 45 So Reventlow, *Hauptprobleme*, 146f.
- 46 McConville sagt hierzu, 'perhaps the search for a centre has proved unsatisfying because the Old Testament is not a thing in itself but rather a part of the whole bible, whose "centre" is Christ' (McConville, *Scripture*, 55); vgl. Maier, *Hermeneutik*, 176.
- 47 Der Vollständigkeit halber sollte erwähnt werden, daß im Verhältnis AT–NT auch Brüche und Spannungen festgestellt werden können.
- 48 Diese Einheit hinter der Vielfalt in Gottes Rede und Werk kommt insbesondere in Hebr 1,1–2 zum Ausdruck.

THE BOOK OF ACTS IN ITS FIRST CENTURY SETTING

Bruce W. Winter (Series Editor)

Volume 4 forthcoming in July

The Book of Acts in Its Palestinian setting

Richard Bauckham (Editor)

Examining the Palestinian social and political settings which serve as backgrounds to the Book of Acts, topics covered include Paul's pre-Christian career, the early church's relationship with the Essenes in Jerusalem, and the speeches of Peter and Stephen.

ISBN: 0-85364-566-3 / £29.99

Volumes available:

The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting

Andrew D. Clarke and Bruce W. Winter Editors

ISBN: 0-85364-563-9 / £29.99

The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting

David W.J. Gill and Conrad Gempf (Editors)

ISBN: 0-85364-564-7 / £29.99

The Book of Acts and Paul in Roman Custody

Brian Rapske

ISBN: 0-85364-565-5 / £29.99

Future Volumes

The Book of Acts in Its Diaspora setting

Irina Levinskaya

The Book of Acts in Its theological setting

I. Howard Marshall and David Peterson (Editors)



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



- **Tendenzen in der deutschen Theologie der Gegenwart**
- ***Tendencies in German Theology***
- ***Tendances de la Théologie Allemande Contemporaine***

Helmut Burkhardt, Basel

SUMMARY

The article sets out to survey the most important trends in 20th century theology in the German language, and their significance up to the present day.

The introductory section, 'Tendenzen in der Gesellschaft der Gegenwart', reviews the cultural background of all 20th century theological endeavour. This may be summed up as the dramatic secularization of every aspect of thought and life in the once Christian continent of Europe.

The second section, 'Die dialektische Theologie und ihre Folgen', identifies the dialectical theology initiated preeminently by Karl Barth as the formative influence which has determined the direction of theological debate throughout the century. The optimism of Liberal Protestantism was shattered by the First World War, and as a result there grew up, in the movement led by Barth, a new awareness of revelation, relating all theological thinking to the words of scripture. It is important to note that this new theology was based upon certain philosophical principles. The Neo-Kantian conviction that God cannot be known, and the consequent principle of the non-objectivity of God, meant that the idea of revelation was tied to a denial of natural theology (Barth), historical theology (Rultmann) and even of religion itself ('God is dead' theology).

The third section describes several attempts to overcome the impasses which resulted from dialectical theology. In a partial return to Hegelian thinking,

Wolfhart Pannenberg combined the idea of revelation in a new and positive way with the concept of universal history. In similar vein Jürgen Moltmann developed the idea of history transformed into a Christian utopia. As a result of the ecological movement we have seen, particularly in the characteristic thinking of Moltmann, a return to the positive evaluation of nature. Finally, the recent emphasis on religious experience into theology as well, in the psycho-analytical exegesis of E. Drewermann and the theory of pluralistic religion. All these attempts to fill the gaps left by dialectical theology suffer from the fact that they are really only part of a process of adapting to what is fashionable and represent no real change of direction from that set by dialectical theology.

In contrast to this, the fourth and last section describes several attempts to make progress by returning without reservation to the bible. Reference is made to the attempts of A. Schlatter and W. Lütgert to recover a biblical faith in creation, to the recovery in the work of J. Schniewind and O. Michel of the notion of revelation in history, and to K. Bockmühl's revival of Christian ethics on the basis of biblical spirituality. What all these contributions have in common is that they are based on a fresh awareness of the witness of the whole bible. It is only from this starting-point that we may expect an effective renewal of theology.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage passe en revue les principales tendances de la théologie allemande au cours du XXe siècle et jusqu'à nos jours.

L'introduction, intitulée 'Tendances de notre société contemporaine', dévoile sur quel arrière-plan culturel l'activité théologique s'est déployée au XXe siècle : la sécularisation dans tous les domaines de la pensée et de la vie d'une Europe jadis christianisée.

Le second développement est consacré à la 'théologie dialectique et ses conséquences'. Il présente la théologie dialectique proposée par Karl Barth comme la tendance qui a été déterminante pour toute la formulation théologique au cours de ce siècle. Face à l'effondrement, à la suite de la première guerre mondiale, du protestantisme libéral qui avait été très optimiste, K. Barth a remis en honneur la notion de révélation en insistant sur l'importance de la parole de l'Écriture pour la réflexion théologique. Le mouvement était cependant marqué par l'acceptation de certains présupposés philosophiques. La conviction néo-kantienne que Dieu ne peut pas être connu et le principe de la non objectivité de Dieu aboutissaient au 'non' à la nature (Barth), à l'histoire (Bultmann) et à la religion en général (dans la théologie de la mort de Dieu).

La troisième partie décrit quelques tentatives pour sortir des impasses auxquelles arrivait la théologie dialectique. W. Pannenberg combinait, en

revenant partiellement à des thèmes hégéliens, la notion de révélation avec celle de l'histoire universelle. De façon analogue, J. Moltmann concevait le devenir historique dans le sens d'une utopie chrétienne. En relation avec la vogue écologique, Moltmann en arrivait aussi à une appréciation positive du naturel. Finalement, la vogue religieuse actuelle a produit aussi sur le plan théologique une nouvelle réflexion sur le phénomène religieux (dans l'exégèse de E. Drewermann selon la psychologie des profondeurs et la théorie pluraliste de la religion). Tous ces essais pour combler les lacunes de la théologie dialectique ont le défaut d'être des tentatives pour se conformer à la dernière mode plutôt qu'un effort réel pour corriger le faux aiguillage d'où la théologie dialectique était partie.

En revanche la quatrième et dernière partie signale quelques tentatives de revenir à une réflexion fondée sans réserves sur l'Écriture Sainte. On nous rappelle la volonté d'A. Schlatter et de W. Lütgert de revenir à la notion biblique de la création, le retour à la notion de la révélation historique dans la Bible chez Schniewind et O. Michel, le renouveau d'une éthique chrétienne appuyée sur une spiritualité fondée sur la Bible chez K. Bockmühl. Ces dernières tentatives ont ceci de commun qu'elles s'attachent fondamentalement au témoignage de l'Écriture toute entière. C'est de ce côté-là seulement que nous pouvons attendre un renouvellement effectif de la théologie.

Theologie vollzieht sich nicht im luftleeren Raum. Sie muß, das ist die Aufgabe insbesondere der systematischen Theologie, nach der Wahrheit Gottes heute fragen. Das heißt: sie denkt zwar von der Heiligen Schrift und der unter ihrem Kriterium stehenden christlichen Tradition her, muß die hier gewonnene Erkenntnis aber auf die Gegenwart beziehen, geschieht also auch immer im Kontext des gegenwärtigen Denkens

war sie es in den Jahrhunderten vor der Aufklärung sicher¹—heute ist sie es ebenso sicher nicht mehr. Die Kirche ist bestenfalls ein gesellschaftlicher Faktor neben anderen, ohne wesentlichen Einfluß auf das Gesamtgeschehen. Gleiches gilt erst recht von der Theologie. Sie findet im Konzert der Wissenschaften kaum noch ernsthafte Beachtung. Höchstens die Medienöffentlichkeit wird gelegentlich noch hellhörig—aber nur wenn ein Theologe, in kräftiger Anpassung an die Moderne (bzw. Postmoderne), im eigenen Haus rebelliert—wie z.B. E. Drewermann. Ansonsten gilt die Theologie als eine Art Kulturresevat—wie die alten, schönen Kirchenbauten.

Das Weltbild der Menschen hat sich weithin vom christlichen gelöst, von der christlichen Sicht der Geschichte wie der Natur. Man weiß: Die Geschichte ist ein multikausaler Prozeß, der aber eine *causa* auf jeden Fall ausscheidet: Gott. Und ebenso ist die Natur Ergebnis eines autonomen Entwicklungsprozesses. Die Theorie der Selbstorganisation der Welt ist weithin ganz selbstverständlich an die Stelle des Schöpfungsglaubens getreten. Aus dem früher hierarchischen Weltbild ist sozusagen ein basisdemokratisches geworden. Wenn in unserer frommen Sprache also das Wort 'Herr' eine so hervorragende Rolle spielt, müssen wir wissen, daß dies auf modern empfindende Zeitgenossen wie ein Fossil aus längst vergangener Zeit wirkt.

Die Folgen für die Ethik schlagen sich im von der Soziologie gegenwärtig festgestellten und vieldiskutierten sog. Wertewandel nieder.² Während die ethischen Werte des Christentums bis hinein in die Sozialpolitik zunächst die mit der Aufklärung über uns gekommene erste Säkularisierungswelle noch lange überlebt hatten, vollzieht sich heute auch in den von der Gesellschaft akzeptierten ethischen Werten ein dramatischer Wandel. Ein alle (von der Offenbarung oder der Natur her) überzeitlich gültigen ethischen Werte relativierender hedonistischer Utilitarismus scheint zur ethischen Grundanschauung zu werden.

Die sexuelle Revolution unseres Jahrhunderts hat die seit Jahrtausenden bestehende Institution *Ehe* ins Wanken gebracht und in hohem Maße durch sog. nichteheliche Lebensgemeinschaften ersetzt. Dabei löste sich das früher viel diskutierte Problem der vorehelichen Geschlechtsgemeinschaft wie von selbst: sie wurde zur gesellschaftlich weithin völlig unanstößigen Vorphase nichtehelicher Lebensgemeinschaften. Auch die *Homosexualität* wurde weithin gesellschaftsfähig.

Noch tiefer greift der Wertewandel in der Lebensethik. Im Bewußtsein der Öffentlichkeit ist die *Abtreibung* längst akzeptiert. Was vor wenigen Jahrzehnten noch Mord war, ist heute ein weithin durch die Krankenversicherung abgesicherter klinischer Routineakt. Damit hat sich eine grundsätzliche Relativierung der Wertes menschlichen Lebens vollzogen, dessen Folgen mit logischer Notwendigkeit zur vor wenigen Jahrzehnten noch als abscheuliches Verbrechen inkriminierten *Euthanasie* führen. In innerem Zusammenhang mit dieser Entwicklung dürfte auch die zunehmende *Brutalisierung* zwischenmenschlichen Verhaltens stehen: z.B. in der Ausländerfeindlichkeit und dem neu aufgebrochenen Nationalismus im früheren Ostblock.

Aufs ganze gesehen ist—in gewisser Weise wohl als Gegenbewegung gegen den Rationalismus der technischen Welt—eine gewisse Emotionalisierung zu beobachten. Hatte die Ratio früher für eine gewisse Ordnung und Harmonie im Denken gesorgt, so wird sie heute vom Gefühl her relativiert. Die entscheidende Frage ist nicht mehr: Was denkst du? Sondern: Was fühlst du? So spricht man deshalb auch von der sog. postmodernen Gesellschaft.³

Kennzeichnend für sie sind einerseits eine gewisse Entinstitutionalisierung, andererseits eine Individualisierung oder besser Privatisierung des Lebens. Faktisch ist der einzelne zwar in hohem Maße ferngesteuert durch Medien, Mode und bürgerferne politische Machtstrukturen. Umso allergischer aber verteidigt er seine Privatsphäre gegen Eingriffe von außen.

Seit einigen Jahren macht auch die sog. religiöse Welle von sich reden. Aber als mehr im Gefühlsbereich angesiedelte Bewegung hat sie die säkularistische Grundtendenz der Gesellschaft kaum beeinflußt oder gar gestoppt.

2. Die dialektische Theologie und ihre Folgen

Am Anfang unseres Jahrhunderts war die Situation in Theologie und Kirche beherrscht von der Vision einer großen Synthese von Kirche und Gesellschaft, Christentum und Kultur. Einer der Vordenker dieser Konzeption war der—ursprünglich aus der Erweckungsbewegung stammende—Heidelberger Theologe R. Rothe (1799–1867): Von hegelscher Spekulation beeinflußt, kam er zur Idee, daß die Kirche sich in die Gesellschaft hinein aufzulösen habe, wie der Sauerteig ins Brot. Die liberale Theologie propagierte entsprechend, daß das Reich Gottes in ein Reich der Humanität übergehen müsse und werde (A. Ritschl, 1822–1889). Aufgrund der kantianischen These von der Nichterkennbarkeit Gottes in Natur und Geschichte wurde der Bereich des Glaubens auf die subjektive Religiosität und die Zwischenmenschlichkeit reduziert.

2.1 *Der Verlust der Natur in der Offenbarungstheologie der dialektischen Theologie.*

Aus der tiefen Erschütterung dieses Kulturoptimismus im 1. Weltkrieg heraus wurde dann die sog. dialektische Theologie geboren. Das Erscheinen des Römerbriefkommentars von K. Barth ist das Ereignis, das eigentlich die Theologie des 20. Jahrhunderts eingeleitet und bestimmt hat. K. Barth hat das Ereignis selbst in einem eindrucklichen Bild wiedergegeben: Er sei sich vorgekommen wie jemand, der sich in einem dunklen Kirchturn nach oben tastet und statt des Treppengeländers unvermutet das Glockenseil erwischt und nun zu seinem Schrecken hören muß, wie die Glocke gewaltig zu läuten anfängt.⁴ Jetzt hieß

es: Gott ist im Himmel—der Mensch ist auf Erden. Gott ist der ganz andere. Von Gott reden ist möglich nur aufgrund der Offenbarung in seinem Wort. Gotteserkenntnis ist schlechthin unverfügbar-ereignishaft. Gott *selbst* redet durch das Wort—wo und wann er will. Diese Offenbarung ist die ständige Krise alles Menschlichen. Sie kommt immer senkrecht von oben als Vertikale ohne Horizontale. Damit wird wieder von Gott gesprochen—aber, entsprechend der philosophischen Voraussetzungen des nachkautischen Protestantismus, so, daß die Offenbarung aus Natur und Geschichte herausgenommen wird, ihr transzendent ist und bleibt. Barths Nein zu jeder Form der sog. natürlichen Gotteserkenntnis und Theologie führte auch zu seiner theologischen Religionskritik, dem Nein zu aller als Werk des natürlichen Menschen verstandenen Religion.

Die mit dieser Wende faktische verbundene Rückwendung zum Wort der Schrift als einziger Offenbarungsquelle, gleichzeitig auch zur Reformation mit ihrer Luther—und Calvin-Renaissance, kam einer Erweckung in der Theologie und dann in gewissem Umfang auch in der Kirche gleich. Erinnert sei etwa an die Wende vom Religionsunterricht zur sog. Evangelischen Unterweisung (Bohne 'Das Wort Gottes und der Unterricht', 1929, vgl. O. Hammelsbeck und H. Kittel). In der Homiletik kam es zu einer Erneuerung der Textpredigt als dominierender Predigtform (vgl. die Predigtmeditationsreihen von G. Eichholz 'Herr, tue meine Lippen auf', Iwands 'Göttinger Predigtmeditationen' und die Reihen von Doerne und Voigt). In der Exegese schlug sich die Erneuerung vor allem im AT nieder (G.v. Rad und seine Schule, vgl. die Auslegungsreihe 'Bibl. Kommentar' und ATD alte Reihe; im NT das NTD alte Reihe). Auch auf die Dichtung strahlte die Bewegung zum Wort hin aus (R.A. Schröder, J. Klepper, M. Hausmann).

Ihre wichtigste Bewährungsprobe aber bestand die dialektische Worttheologie im Kirchenkampf. Barths Kampfschrift 'Theologische Existenz heute' und die von ihm wesentlich geprägte 'Barmer Erklärung'

haben entscheidend zur Urteilsbildung und zum Widerstand gegen die Überfremdung und Vereinnahmung von Theologie und Kirche im Dritten Reich beigetragen.

Nach dem Krieg war es dann nur natürlich, daß die Vertreter dieser Theologie überall in Professuren und kirchenleitenden Stellen einrückten. Lange Zeit hieß es: 'Was nicht dialektisch ist, gilt nichts'.

2.2 Der Verlust der Geschichte in der

Theologie der existentialen Interpretation

Dann aber kam in den 50er Jahren plötzlich ein Einbruch. Vorbereitet war er bereits in den 40er Jahren. Im Sommer 41 hielt der Marburger Neutestamentler R. Bultmann (1884–1976) auf einer Tagung der Württembergischen kirchlich-theologischen Sozietät, einer Gruppierung von Theologen der Bekennenden Kirche, in Alpirsbach einen Vortrag zum Thema 'Neues Testament und Mythologie'. Er erregte eine heftige Debatte. Der Lutheraner H. Asmussen, ein führender Theologe der Bekennenden Kirche und Mitverfasser der Barmer Erklärung, forderte gar die Exkommunikation Bultmanns. Was war geschehen? Bultmann erklärte das NT als an das antike Weltbild gebunden und forderte die Lösung von diesem. Nur so werde es möglich sein, den modernen Menschen mit dem Evangelium zu erreichen. Berühmtberühmt ist vor allem der Abschnitt des Referats mit dem wiederholten 'Erledigt ist ...'. In den Entmythologisierungsprozeß werden dabei auch die zentralen Ereignisse von Kreuz und Auferstehung einbezogen: 'Für beide, den Naturalisten wie den Idealisten, gilt ..., daß sie den Tod nicht als Strafe für die Sünde ansehen können ... Eben deshalb kann er auch die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung durch den Tod Christi nicht verstehen ... Welche primitiven Begriffe von Schuld und Gerechtigkeit liegen solcher Vorstellung zugrunde?' Und Jesu Auferstehung als Lebendigmachung eines Toten ist für den Naturalisten wie den Idealisten persönlich irrelevant—ganz abgesegen von

der Unglaubwürdigkeit eines solchen 'mirakulösen Naturereignisses'.⁵ Vielmehr: 'An das Kreuz glauben heißt, das Kreuz Christi als das eigene übernehmen, heißt sich mit Christus kreuzigen lassen'⁶, d.h. zu einem neuen Selbstverständnis kommen. Die Auferstehung ist kein historisches Ereignis, sondern die Rede von ihr ist Ausdruck der Bedeutsamkeit des Kreuzes⁷. Die Argumentation des Paulus in 1. Kor 15, 3–8 ist dagegen 'fatal'⁸. 'Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, begegnet uns im Wort der Verkündigung, nirgend anders. Eben der Glaube an dieses Wort ist der wahre Osterglaube.'⁹ 'Der christliche Osterglaube ist an der historischen Frage nicht interessiert'¹⁰. Später wird Bultmann dann dies Desinteresse an der Historie auf den ganzen sog. 'hist. Jesus' ausdehnen¹¹.

Hinter dieser Negation des Historischen steht einerseits die dialektische *Kerygmatheologie* und ihre Fixierung auf Wort und Glaube. Zur Radikalisierung in der Entmythologisierung kam es andererseits aufgrund der *historischen Kritik*, von der R. Bultmann geprägt war, sowie dadurch daß sich ihm in der zeitgenössischen *Existenzphilosophie* ein Modell der positiven Deutung der biblischen Botschaft anbot: der Forderung eines allein auf das Wort sich stützenden Glaubens entsprach in der Existenzphilosophie die Forderung, in der Preisgabe aller weltlichen Sicherheit sich selbst zu finden und so wahrhaft zu existieren.

Wir fragen nach *Tendenzen*: Wir haben es hier mit einer Preisgabe der Geschichte in ihrer (auch sozialen) Kontinuität zugunsten einer individuellen, jemeinen Geschichtlichkeit zu tun, mit einer Individualisierung, ja Subjektivierung des Christentums mit dem Gedanken des Selbstverständnisses als Zentralbegriff.

Als der Krieg vorbei war, fand diese Botschaft offene Ohren. Nach der Kollektivierung und Selbstentfremdung des Einzelnen durch die faschistische Ideologie und ihren totalitären Staat wurde der Existentialismus die Philosophie der Stunde. Kein Wunder, daß auch die ihr

entsprechende Theologie in der Theologenschaft begeisterte Aufnahme fand und mit geradezu missionarischem Bewußtsein als Evangelium für den modernen Menschen verbreitet wurde.

2.3 *Verlust der Religion in der Säkularisierung des Christentums*

Ende der 50er/Anfang der 60er Jahre hatte die Bultmann-Schule fast alle ntl. Lehrstühle im deutschsprachigen Bereich in der Hand. Gleichzeitig dominierte sie die gesamte theologische Diskussion, bes. auch in der Dogmatik in der hermeneutischen Theologie (G. Ebeling, E. Duchs, später E. Jüngel) und radikalisierte sich im linken Flügel zur Theologie der Mitmenschlichkeit (H. Braun) bzw. der 'Gott-ist-tot'-Theologie (D. Sölle). Die Säkularität der modernen Welt wurde als Errungenschaft des Christentums gefeiert (F. Gogarten). Die 'Entwirklickung Gottes' in der diakletischen Theologie führte so zum 'Atheismus in der Christenheit'¹². In der Ethik fand die exstentiale Theologie ihren Niederschlag vor allem in der Situationsethik, von K. Bockmühl treffend charakterisiert durch seinen Buchtitel 'Gott im Exil?'.¹³ Sie war grundsätzlich schon in den 20er Jahren von R. Bultmann selbst propagiert (und seinem Lehrer W. Herrmann vorbereitet) worden¹⁴ und lebte nun in den 60er Jahren neu auf (J. Fletcher, J.A.T. Robinson). Ausder theologisch begründeten Religionskritik Karl Barths ('Religion ist Unglaube'—sofern Religion als eigenmächtiger Versuch des Menschen zu verstehen ist, sich Gott zu nähern) war Verlust der Religion geworden.

3. *Versuche einer Überwindung der dialektischen Engführung in der Theologie*

3.1 *Rückgewinn der Geschichte*

Aber eben mitten in dieser Hochblüte der dialektischen Theologie setzte plötzlich eine Wende ein: Sie kam überraschenderweise nicht von der Seite alter Ewiggestriger, sondern einer Gruppe junger Theologen, die sich in Heidelberg um den Systematiker W. Pannenberg (geb. 1928)

gebildet hatte. In direktem Gegensatz gegen Bultmanns Subjektivierung der Offenbarung vertrat er die These: 'Die Selbstoffenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnissen nicht direkt, etwa in der Weise einer Theophanie, sondern indirekt, durch Gottes Geschichtstaten vollzogen.'¹⁵ Die Aufhebung der Indirektheit der Offenbarung ist erst im Eschaton zu erwarten: 'Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt.'¹⁶ Dieses Ende aber hat sich in Jesus Christus, speziell seiner Auferstehung, 'vorange ereignet'.¹⁷

Wir fragen nach *Tendenzen*: Offensichtlich wurde hier der Versuch unternommen, die Geschichtslosigkeit der Existentialtheologie zu überwinden und den universalgeschichtlichen Horizont des Evangeliums wiederzugewinnen. Allerdings: auch dies geschah mit Hilfe gewisser philosophischer Stützen, insbesondere einer an Hegels idealistische Philosophie erinnernden Geschichtsauffassung. Die genuin biblische Erkenntnis des persönlich sich offenbarenden Gottes paßte nicht recht in dies gedankliche Gerüst.¹⁸

Wenig später machte eine andere Veröffentlichung von sich reden: die "Theologie der Hoffnung" von J. Moltmann. Auf ganz anderem Hintergrund (als Schüler O. Webers kam er von der dialektischen Theologie her) wollte auch er eine Überwindung der Geschichtslosigkeit der Bultmannschule: Anders als Barth, der die Eschatologie des NT radikal transzendent verstanden hatte ('Will das unnütze Gerede von der ausbleibenden Parusie denn gar nicht aufhören? Wie soll denn ausbleiben, was ... gar nicht eintreten kann?')¹⁹ versuchte Moltmann, die geschichtliche Realität des Heils wieder neu ernst zu nehmen. Aber das Heilshandeln Gottes ist auch für ihn nicht eigentlich von der Vergangenheit her zu verstehen (im Rahmen des historisch Analogen), sondern von der Zukunft der Welt her. 'Christus ist nicht auferstanden in den Geist oder in das Kerygma, sondern in jenen noch unausgemachten Vorraum der Zukunft ... Dieser Vorraum

der Zukunft läßt sich nicht auf seinen bloßen Existenzbezug in 'Zukünftigkeit' reflektieren, sondern ist Zukunft Jesu Christi und kann darum nur in Wahrnehmung und Erkenntnis des geschichtlichen, Geschichte stiftenden und -eröffnenden Ereignisses der Auferstehung Christi ermessen werden.²⁰ Die Ostergeschichten sind wesentlich Berufungsgeschichten: Sendung in den eschatologischen Erwartungshorizont.²¹ Kirche ist Gemeinde des Exodus, des Aufbruchs in das Reich Gottes, auf eine Veränderung der Welt zielend. 'Das bedeutet nicht Seelenheil, individuelle Rettung aus der bösen Welt ... allein, sondern Humanisierung des Menschen, Sozialisierung der Menschheit, Frieden der ganzen Schöpfung'.²² Solche Erwartung führt 'in den Konflikt mit der gegenwärtigen Gestalt der Gesellschaft'.²³ Von daher kommt Moltmann in den revolutionären End-60er-Jahren in ein positives Gespräch mit der marxistischen Utopie²⁴, insbesondere mit ihrem bedeutendsten philosophischen Vertreter, E. Bloch.²⁵

Wir fragen nach *Tendenzen*: noch einmal ist, wie bei Pannenberg, die Rückkehr der Geschichte in die Theologie festzustellen, bei Moltmann nun aber mit einem besonderen Akzent auf der sozialgeschichtlichen Dimension. Damit gelang Moltmann etwas Ungewöhnliches: er hinkte ausnahmsweise einmal mit seiner Theologie nicht hinter der gesellschaftlichen Entwicklung hinterher, sondern ahnte sie gleichsam voraus: sein Werk erschien in 1. Aufl. 1964. Die Studentenrevolte brachte erst 1968 die ungeahnte Renaissance des Marxismus, in der 1964 noch weithin unbeachtete, z.T. als skurril belächelte E. Bloch plötzlich zum führenden Philosophen und von der jungen Generation verehrten geistigen Vater der Revolution wurde. Moltmanns Konzeption lag also bald ziemlich genau im populären sozialrevolutionären Trend der Zeit mit ihrer dann entwickelten Theologie der Revolution bzw. später Theologie der Befreiung. In der Exegese kam es entsprechend zur Auflehnung gegen die angeblich nur vergangenheitsorientierte historisch-kritische Auslegung, an deren

Stelle eine soziologisch bis materialistisch orientierte sog. empirischkritische Exegese gefordert wurde.

3.2 Rückgewinn der Natur

Nachdem die sozialrevolutionäre Welle der sog. 68-Generation einerseits abgeflacht war, andererseits sich im Terrorismus der 'Rote-Armee-Fraktion' verrannt hatte, wurde sie bald durch eine neue Bewegung abgelöst: die Ökowelle oder die Bewegung der 'Grünen'.

Auch hier übernahm J. Moltmann in der Theologie bald eine Vorreiterrolle. Mit dem ihm eigenen Gespür für das, was 'dran' ist, brachte er 1985 die bisher eindringendste theologische Aufarbeitung des Themas heraus, seine unter dem Titel 'Gott in der Schöpfung' erschienene 'ökologische Schöpfungslehre'. Sie steht in grundsätzlicher Kontinuität zu seinem ersten Werk, der 'Theologie der Hoffnung'. Man kann in gewisser Weise, wie dort von einer Eschatologisierung der Soteriologie, so hier von einer Eschatologisierung der Schöpfungslehre sprechen. Die Welt (=Natur) im Licht ihrer Zukunft sehen, heißt sie als Schöpfung verstehen.²⁶ Im Rückblick auf die Herkunft des Verfassers von der dialektischen Kerygmatheologie ist nun aber auffallend der Bruch mit einer Grundposition der dialektischen Theologie: ihrem Nein zur Natur. Moltmann kommt zu einer ausdrücklichen Erneuerung der 'natürlichen Theologie'—wenn auch eben im Lichte ihrer Zukunft.²⁷ Und während Barth die radikale Transzendenz Gottes 'im Himmel' festhielt, spricht Moltmann in erstaunlicher Unbekümmertheit von der Weltimmanenz Gottes.²⁸ Gott ist 'der Geist des Universums' und manifestiert sich in der Selbstorganisation des Lebens.²⁹ Moltmanns Aussagen nähern sich in erstaunlicher Weise denen des Pantheismus, aber nicht im Sinne eines die Identität von Gott und Natur feststellenden, sondern eines sie eschatologisch intendierenden Pan(en)theismus.

Wir fragen nach *Tendenzen*: Nach der Rückkehr der Geschichte kommt es jetzt zur Rückkehr auch der Natur in die

Theologie. Ausdruck der gleichen Bewegung ist letztlich auch der Feminismus: das Patriarchat wurzelt, sagt man, in der Geschichtsreligion Israels, das die matriarchalischen Strukturen der kanaanäischen *Naturreligion* verdrängt. Moltmann deutet diese Zusammenhänge an verschiedenen Stellen an. Er selbst aber strebt keine Rückkehr des Matriarchats an, sondern eine eschatologische Überbietung beider in einer sog. messianischen Religion des Kindes, in der es keine Herrschaftsstrukturen mehr gibt, sondern nur noch Geschwisterlichkeit.³⁰ Anders Moltmanns Frau, Elisabeth Moltmann-Wendel, eine der wichtigsten Wortführerinnen der feministischen Theologie.³¹

Diese Rückgewinnung der Natur steht in engem Zusammenhang mit der Ablösung der Kultur der Ratio durch die moderne Gefühlskultur.

3.3 Rückgewinn der Religion

Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist auch die neueste theologische Tendenz zu sehen, die eine Rückkehr der *Religion* signalisiert. Barths These 'Religion ist Unglaube' ist plötzlich 'out', Religion ist 'in'. Diese Wiederkehr der Religiosität war übrigens längst von W. Pannenberg vorbereitet, der schon in einem Aufsatz von 1962 die Heilsgeschichte in einer universalen Religionsgeschichte aufgehen ließ.³² Aber erst im Zusammenhang mit der New-Age-Bewegung der 80er Jahre blühte sie wirklich auf. Daß es sich dabei weithin nicht um eine an sich legitime Wiederentdeckung des Christentums als Religion handelt, sondern um einen Vorgang der Anpassung an eine gesamtgesellschaftliche Tendenz, kommt in der synkretistischen Neigung der Bewegung zum Ausdruck,³³ die in der Zelebrierung animistischer Zeremonien zur Eröffnung der ÖRK-Vollversammlung in Canberra 1991 einen besonderen Höhepunkt fand. Wie irreligiös im biblischen Sinn diese Bewegung ist, zeigt sich nicht zuletzt in der von Drewermann ausgehenden Faszination: er redet religiös, in mythischen Bildern (auch nichtchristlicher Herkunft). Imgrunde aber löst er

alles in Psychologie auf. Drewermanns Theologie ist nichts als eine Neuauflage der Theologie R. Bultmanns, mit dem bloßen Unterschied, daß an die Stelle der Existentialphilosophie M. Heideggers die Psychologie vor allem C. G. Jungs tritt. Im Zusammenhang mit der 'Wiederkehr der Religiosität'³⁴ dürfte schließlich auch die gegenwärtige charismatische Bewegung mit ihrem vielfältigen literarischen Niederschlag zu verstehen sein, die auch in der Theologie der Pneumatologie neu Aufmerksamkeit verschafft hat.³⁵

3.4 Sackgassen der Erneuerung?

Es ist also im Laufe des Jahrhunderts zu einer dreifachen Weiterführung über die dialektische Theologie hinaus gekommen: in der Rückkehr der Geschichte, der Natur und der Religion. Trotzdem ist in dem allen, bei allen Wahrheitsmomenten im einzelnen, doch noch keine wirklich biblische Erneuerung der Theologie zu erblicken. Denn überall sind bibelfremde philosophische bzw. psychologische Denkstrukturen bestimmend. Überall besteht damit auch eine Neigung zum Universalismus: Zur Übergehung der Offenbarung als Wort Gottes, damit auch eine Übergehung der persönlichen Erneuerung in Wiedergeburt und Heiligung. Denn mit dem allen würde man ja in der Gesellschaft anecken, würde, fürchtet man, sich ins Abseits verbannen—und das will man partout nicht. Also wählt man Wege der Anpassung an das jeweils Moderne—und der faktische Säkularismus marschiert weiter, unbeeindruckt auch von der religiösen Welle, ja sogar unrer ihrer Decke. Auch die aus der Säkularisierung folgende ethische Orientierungslosigkeit erfaßt immer stärker auch Theologie und Kirche. Diejenigen, die einen konsequent biblischen Weg gehen wollen, finden sich dabei tatsächlich weithin im Abseits—obwohl sie z.T. viel früher die Sackgassen der Theologie unseres Jahrhunderts durchschauten und gangbare Wege in die Zukunft zu zeigen versuchten. Aber ihre Analysen und Lösungen waren natürlich nicht mehrheitsfähig.

4. Biblisch orientierte Ansätze zur Erneuerung der Theologie

Eine wirkliche Erneuerung der Theologie wird nur in der Rückkehr zum biblischen Wort als dem über die Zeiten hinweg unüberholbar gültigen Wort Gottes möglich sein. Dies bedeutet allerdings nicht eine pauschale Rückkehr zum Schriftverständnis der Zeit vor der Aufklärung mit ihrer ungeschichtlichen Theorie von der absoluten Irrtumslosigkeit des Schriftworts, als wären mit solcher Rückkehr schon alle anderen theologischen Probleme gelöst. Vielmehr werden, im ständigen Hören auf das Wort der Schrift, die in der neueren Theologie gestellten Fragen im einzelnen ernstgenommen und einer dem biblischen Zeugnis entsprechenden Lösung zugeführt werden müssen.

3.1 Rückgewinnung des Schöpfungsglaubens

Hier wäre vor allem Adolf Schlatter (1852–1938) in Erinnerung zu rufen, der, angeregt durch J. T. Beck (1804–78) und F. v. Baader (1765–1841), eine ganz eigenständige Theologie der Natur entwickelte: erkenntnismäßig beim Menschen als Geschöpf Gottes ansetzend und von dort zur Erkenntnis der Natur als Schöpfung Gottes und Gottes als Schöpfers vorstossend.³⁶ Die Fülle von Beobachtungen und Einsichten Schlatters ist noch längst nicht aufgearbeitet.³⁷ Gleiches gilt auch von dem dogmatischen Hauptwerk des Schülers und Freundes A. Schlatters, W. Lütgert (1867–1938), 'Schöpfung und Offenbarung', in dem dieser bereits 1934 die direkte Auseinandersetzung mit der Naturlosigkeit der Kerygmatheologie aufnahm.³⁸

Aber die Faszination der Radikalität, die von der dialektischen Theologie in der damaligen Krisensituation ausging, drängte die biblizistisch-erweckliche Theologie Schlatters und Lütgerts völlig in den Schatten der theologischen Szenerie. Daß der sich auf Schlatter berufende P. Althaus zumindest zeitweise mit den

Deutschen Christen sympathisierte, diskreditierte zusätzlich auch die dogmatische Position Schlatters. Nur als Exeget errang er mit der Zeit allgemeine Achtung. Auch Karl Heims (1874–1958) Gespräch mit der Naturwissenschaft blieb eine Randerscheinung.³⁹ Der Grund dafür dürfte allerdings nicht nur in seinem nicht mehrheitsfähigen Biblizismus liegen, sondern auch in seiner zu großen Abhängigkeit vom Erkenntniskritizismus Kants, die ihn daran hinderte, die durch diese verursachte Naturlosigkeit der modernen Theologie wirksam zu überwinden.

3.2 Rückgewinnung der geschichtlichen Dimension des Evangeliums

Zwei Jahr nach Bultmanns Entmythologisierungsvortrag kam es 1943 in Halle zu einer denkwürdigen Disputation zwischen ihm und den Hallenser Theologen K. F. Schumann und, vor allem, dem als Kählerschüler in der Tradition der hal-lischen Erweckungstheologie stehenden Julius Schniewind (1883–1948). Kraus berichtet in seiner Schniewind-Biographie von der leidenschaftlich abwehrenden Reaktion Schniewinds auf Bultmanns Thesen.⁴⁰ Er erkannte in ihnen platonischen Dualismus und eine moderne Gestalt der Gnosis. Unmittelbar nach dieser Begegnung verfaßte Schniewind einen umfangreichen Aufsatz als 'Antwort an R. Bultmann'. Dieser Aufsatz ist bis heute die vielleicht wichtigste Analyse und Kritik der Bultmannschen Entmythologisierung. Gegen Bultmanns Behauptung der Unerkennbarkeit Gottes in der Geschichte setzt er die These: 'Es wäre zu behaupten, daß sorgfältige historische Forschung den Spuren der Epiphanie (Gottes in Christus) begegnen muß, daß, wo deren Spuren verschwinden, auch die historische Arbeit nicht stimmt.'⁴¹ Schniewind ist, relativ früh, schon 1948 gestorben. Sein Schüler, der Tübinger Neutestamentler Otto Michel (1903–1993) war es dann, der in der Blütezeit der Bultmannschule den eigentlichen Gegenpol zu ihr bildete. Durch

sein Betonen der geschichtlichen Dimension des Evangeliums und sein Insistieren auf der Verwurzelung christlicher Theologie im hebräischen Denken konnte er in der Auseinandersetzung mit der Existentialtheologie vielen Studenten entscheidene Hilfe geben.⁴²

3.3 Rückgewinnung biblischer Spiritualität in der Theologie

Parallel zu W. Pannenberg und J. Moltmann arbeitete der etwas jüngere K. Bockmühl (1931–1989), in den Jahren 1958–1961 Assistent von J. Moltmann, damals in Wuppertal, an der Überwindung der Engführungen in der dialektischen Theologie, der er sich als Schüler Barths durchaus auch in mancher Hinsicht dankbar verbunden wußte. Er suchte seinen Weg allerdings nicht in der Anpassung an zeitgleiche geistige Strömungen, sondern, entsprechend seiner Herkunft aus dem rheinischen Pietismus (W. Busch) im biblisch begründeten Widerspruch. Von grundlegender Bedeutung ist hier einmal seine große dogmatische Studie 'Atheismus in der Christenheit. Die Unwirklichkeit Gottes in der Theologie' mit ihrer direkten Auseinandersetzung mit Barth und Bultmann,⁴³ zum anderen seine zahlreichen kleineren und größeren Studien zu ethischen Grundfragen. Kerngedanke ist immer wieder die Überwindung des Säkularismus in Kirche und Gesellschaft in einer geistlichen Erneuerung einzelner als Brückenköpfen einer weitergehenden Erneuerung und eines geistlichen Lebens im persönlichen 'Hören auf den Gott, der redet'.⁴⁴

Die gegenwärtig arbeitende Theologengeneration wird ihren eigenen Weg suchen müssen. Aber sie wird dabei gut daran tun, die früher eingeschlagenen Sackgassen und die kaum begangenen verheißungsvollen Neuansätze der Theologie in unserem Jahrhundert im Blick zu behalten.

1 Vgl. die im Grimmschen Märchen vom 'Fischer und syner Fru' ganz selbstverständliche Hierarchie mit dem Papst (über

dem Kaiser!) an der Spitze der irdischen Machttträger.

- 2 Vgl. dazu K. H. Michel, Die Wechselwirkung von Kultur und christlichen Werten, in: M. Bockmuehl/H. Burkhardt (Hg), Gott lieben und seine Gebote halten. Gedenkschrift für K. Bockmühl, Gießen 1991, S.182–201.
- 3 Vgl. H. Küng, Projekt Weltethos, München 1990, S.20ff; vgl. meine Besprechung in EJT (=European Journal of Theology), I:2, S.181–184.
- 4 Vgl. K. Kupisch, Karl Barth, Hamburg 1971, S.11.
- 5 R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos Bd.1, Hamburg 1960, S.20.
- 6 Ebda S.42.
- 7 Ebda S.44.
- 8 Ebda S.45.
- 9 Ebda S.46.
- 10 Ebda S.47.
- 11 R. Bultmann, Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus, in: Ristow/Matthiae (Hg), Der hist. Jesus und der kerygmatische Christus, Berlin 1964, S.233ff.
- 12 K. Bockmühl, Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung, 1. Teil: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche, Wuppertal 1969.
- 13 K. Bockmühl, Gott im Exil? Zur Kritik der 'Neuen Moral'. Atheismus in der Christenheit, 2. Teil, Wuppertal 1975.
- 14 R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926, S.77.
- 15 W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: W. Pannenberg/R. Rendtorf/T. Rendtorff/U. Wilckens, Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961, S.91.
- 16 Ebda S.95.
- 17 Ebda S.103 ('Prolepse').
- 18 Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Ansatz Pannenburgs: H. Burkhardt, Universalismus oder Partikularität? in: BrHandr Folge 47/1968, S.8–13.
- 19 K. Barth, Römerbrief, München³ 1922, S.484.
- 20 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München³ 1965, S.193.
- 21 Ebda S.300.
- 22 Ebda 303.
- 23 Ebda 308.
- 24 Ebda S.310.
- 25 Ebda S.312ff.
- 26 Gott in der Schöpfung, München 1985, S.20

- 27 Edba S.70ff.
- 28 Edba S.27f.
- 29 Edba S.30.
- 30 Edba S.320.
- 31 E. Moltmann-Wendel, *Frauenbefreiung*, München 1982.
- 32 W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionen*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, S.252–295; vgl. jetzt: ders., *Die Religionen in der Perspektive christlicher Theologie*, in: ThBeitr 23/1992, 305–316, dazu: H. Burkhardt, *Haben alle Religionen mit einem und demselben Gott zu tun?* in: ThBeitr 24/1993, 212–217.
- 33 Vgl. P. Knitter 'Ein Gott—viele Religionen'; vgl. M. v. Brück: *Interkulturelle Theologie statt Missionswissenschaft* in: ders., *Religionswissenschaft und interkulturelle Theologie*, Eu. Theol Jg. 52 (1992, S.245–261).
- 34 Vgl. H. Burkhardt, *Wiederkehr der Religiosität?* Gießen 1990, 2. erw. Aufl.1993 unter dem Titel: *Ein Gott in allen Religionen? Wiederkehr der Religiosität—Chance und Gefahr*.
- 35 H. Mühlen/C. Heitmann, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974; J. Moltmann, *Der Geist des Lebens*, München 1991; M. Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, Neukirchen 1992, vgl. die Heidelberger Diss. von Oskar Föller, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal 1994.
- 36 A. Schlatter, *Das christliche Dogma*, Teil I., Stuttgart³ 1977, S.20–279
- 37 Vgl. W. Neuer, *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik in der Theologie A. Schlatters*, Gießen 1986, und ders., *Naturtheologie als Basis einer ökologischen Ethik*, Bockmühl-Gedenkschrift (oben Anm2) Vgl. auch (lange bevor J. Moltmann sich der ökologischen Thematik annahm!) K. Bockmühl, *Umweltschutz—Lebenerhaltung. Vom Umgang mit Gottes Schöpfung*, TuD 6, Gießen 1975.
- 38 W. Lütgert, *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels*, Gütersloh 1934, ND Gießen 1984; zu Lütgert vgl. W. Neuer, Art. Lütgert in: ELThG Bd.2, 1278f.
- 39 Vgl. zu Heim jetzt: R. Hille, *Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen*, Gießen 1990.
- 40 H. J. Kraus, *Julius Schniewind—Charisma der Theologie*, Neukirchen 1965, ND Gießen 1990, S.244ff; O. Michel, *Nachwort zu: J. Schniewind, Zur Erneuerung des Christenstandes*, Göttingen 1966, S.89–101.
- 41 J. Schniewind, *Antwort an Rudolf Bultmann*, in: H. W. Bartsch (Hg), *Kerygma und Mythos I*, 4.Aufl.Hamburg 1960, S.108.
- 42 Vgl. den Aufsatzband 'Dienst am Wort' (Neukirchen 1986, darin vor allem die Aufsätze 'Der historische Jesus und das theologische Gewissensproblem', sowie 'Heilserignis und Wortgeschehen im NT'); vgl. O. Michel, *Anpassung oder Widerstand. Autobiographie*, Wuppertal 1989; H. Burkhardt, Art. Michel, Otto, in: ELThG Bd.2, S.1340f.
- 43 Vgl. oben Anm. 12 und 13.
- 44 K. Bockmühl, *Hören auf den Gott, der redet*, Gießen 1990, vgl. die große historische Studie: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, Gießen 1987, und die Auslegung des 1. Gebots in: *Christliche Lebensführung*, Gießen 1993, S.46–69; vgl. über K. Bockmühl: W. Neuer, Art. Bockmühl, Klaus, in: ELThG Bd.1, S.287f; H. Burkhardt, *Klaus Bockmühls Beitrag zur Missionstheologie*, in: ThBeitr 23/92, 214–222. A.D. Thomas, *Quellen göttlichen kraft*, Basel 1995.

BIBLICAL CLASSICS LIBRARY **'A' format paperbacks @ £1.99**

The aim of the Biblical Classics Library (BCL) is to make available at the lowest prices new editions of classic titles by well-known scholars

Believing God

Studies on Faith in Hebrews II

R.T. Kendall

ISBN: 0-85364-652-x

The Cross of Jesus

Leon Morris

ISBN: 0-85364-628-7

God's Prophet, God's Servant

A Study in Jeremiah and Isaiah 40-55

John Goldingay

ISBN: 0-85364-604-x

Gospel and Kingdom

A Christian Interpretation of the Old
Testament

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-608-2

Gospel and Wisdom

Israel's Wisdom Literature in the Christian
Life

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-651-1

The Gospel in Revelation

Gospel and Apocalypse

Graeme Goldsworthy

ISBN: 0-85364-630-9

Jonah

An Exposition

R.T. Kendall

ISBN: 0-85364-653-8

Men Spake from God

Studies in the Hebrew Prophets

H.L. Ellison

ISBN: 0-85364-650-3

The Message of the New Testament

F.F. Bruce

ISBN: 0-85364-605-8

The Message of the Old Testament

H.L. Ellison

ISBN: 0-85364-606-6

The Sermon on the Mount

An Exposition of Matthew 5-7

D.A. Carson

ISBN: 0-85364-607-4

The Work of Christ

I. Howard Marshall

ISBN: 0-85364-629-5



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlise
Cumbria CA3 0QS UK



Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1995) 4:2, 173–175

0960–2720

Plurality and Christian Ethics *New studies in Christian Ethics 4*

Ian S. Markham

Cambridge: CUP, 1994, xiv + 225 pp.,
£30.00, hb, ISBN 0 521 45328 3

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est fort bien écrit, sur un sujet central et important, qu'il traite de manière solide : si la tolérance ne doit pas dégénérer en nihilisme pour finir en conflit ouvert pour la conquête du pouvoir, elle doit s'exercer dans un processus de dialogue qui se donne comme but la recherche de la vérité. Une telle recherche présuppose le caractère intelligible de l'univers dans son ensemble, ce qui présuppose à son tour l'existence d'un être nécessaire : 'Dieu'. La liberté d'opinion a besoin du théisme. Inversement, le théisme doit être épris de liberté, c'est-à-dire qu'il doit être associé à une anthropologie théologique qui prenne au sérieux la distinction entre Dieu et l'être humain et qui reconnaisse honnêtement le caractère historique de notre compréhension de la vérité, ainsi que l'universalité et la persistance de notre caractère pécheur.

ZUSAMMENFASSUNG

Das zentrale, überzeugende und wichtige Argument dieses gut geschriebenen Buchs ist folgendes: Soll die Toleranz nicht durch einen moralischen Nihilismus zu einem nackten Machtkampf degenerieren, so muss sie in einem wahrheitsuchenden Dialogprozess ausgeübt werden; die selbst ein notwendiges Wesen, d.h. Gott, voraussetzt. Der Liberalismus braucht theistisch zu sein. Gleichweise braucht der Theismus liberal zu sein: das heisst, er muss mit einer theologischen Anthropologie, welche den existentiellen Unterschied zwischen Gott und Mensch ernst nimmt und die historisch-Bedingtheit unseres Wahrheitsverständnisses sowie die Beharrlichkeit und Universalität der menschlichen Sündhaftigkeit akzeptiert, sich vereinigen.

This is a good book that persuasively addresses a very important problem. The problem

has to do with tolerance, and it can be articulated in terms of two questions: how can those who claim to know the truth (e.g. Christians) regard tolerance as a virtue? And how can those who regard tolerance as a virtue (e.g. liberals) avoid subverting it by implicitly endorsing moral nihilism?

The answer that Markham proposes is avowedly an explication of that given by Reinhold Niebuhr in *The Children of Light and the Children of Darkness*: neither retreat into a unitary religious culture nor advance into a unitary secularist one, but the affirmation of plurality and of its religious depth. Markham begins his explication by giving a critical account of the first option, the traditional Christian response, as it is represented by the Christendom Group, and especially the thought of V. A. Demant. This ignores the first question altogether and offers as an answer to the second the recovery of a unitary Christian culture. But two significant points are overlooked here. First, the problem of religious intolerance and the fact that the secularist impulse of liberal societies is understandably fuelled by the traumatic experience of the Wars of Religion in the 16th and 17th centuries. And second, the fact that tolerance is a modern achievement—or, as Markham puts it, that 'secularism was God's way of teaching the Church a much needed lesson' (p. 169). Like Charles Taylor, and unlike Alasdair MacIntyre, Markham thinks that modernity has got some things right.

Superior, in Markham's opinion, to this typical European response to the problem of tolerance ('typical' because there are exceptions to the rule, e.g. D. L. Munby), is the American alternative. This is represented to some extent by Robert Bellah and more so by Richard John Neuhaus. Both contend, *pace* secularists, that religion need not be intolerant; but whereas Bellah supposes tolerant religion to be an entirely novel entity—'civil religion'—Neuhaus holds it to be a developed form of Christianity.

Markham aligns himself with Neuhaus and, building on him, adduces a battery of good theological reasons why Christians not only may but should regard tolerance as a virtue. The main obstacle to such recognition is the orthodox (Thomist) explanation of disagreement as attributable simply to the sinfulness

of the heterodox. This fails to take account of the universality of sinfulness, infecting even the 'orthodox' and of the fact that, until the eschatological completion of salvation, *all* of us 'see through a glass darkly'. It also neglects an alternative cause of disagreement: the 'epistemic distance' that God has deliberately put between human beings and himself (the Truth), to create space for human freedom and precisely to make arriving at the truth a communal and dialogical process.

But if religion needs a tolerance, tolerance also needs religion. Here, Markham offers his own version of the exciting argument made by others (e.g., S. R. L. Clark, *Civil Peace and Sacred Order*) that liberal values and institutions need theism to be intelligible and sustainable. Rightly aghast at the epistemological pretentiousness of those who claim to possess absolute truth absolutely, but wrongly supposing that any claim to know the truth is bound to fuel intolerance, most liberals have become not only sceptics but anti-realists: they deny that the truth can be known, and therefore that there is any way of deciding between rival claims or narratives. On this account, however, not only does tolerance displace genuine dialogue (in which the parties engage with one another in a common search for truth), but it also becomes entirely discriminate: it has no grounds for withholding itself from the likes of racism and fascism.

As an initial guide to the way out of this quandary, Markham recommends (a version of) Alasdair Macintyre. For, on the one hand, Macintyre denies that there is any absolute transcendent, Olympian viewpoint open to us (humans) from which we can tell true claims from false ones. But, on the other hand, he affirms that it is possible for us, *from within* a particular historical tradition of thought, to judge another tradition better or worse at comprehending the data of reality. By implication, then, Markham (rightly in my opinion) reckons Macintyre to be realist rather than historicist. He is realist in that his affirmation of the possibility of making critical judgements between rival narratives implies the existence of the transcendent criteria of intelligibility and the ultimate intelligibility of the universe as a whole. We humans may never be in a position to know that we have grasped absolute truth absolutely (hence tolerance is a virtue), but absolute truth is, nevertheless, there to be grasped (so dialogue has a purpose).

Macintyre's realism, however, is only implicit and stands in need of justification.

This Markham seeks to provide in the form of a theistic metaphysic by way of a version of Aquinas' cosmological argument. *Pace* Hume, he argues that this never pretended to be persuasive on neutral, tradition-independent grounds, but was intended rather to show the explanatory power of the theistic view of the world. And, following Hugo Meynell and Keith Ward, what it explicates is not the temporal origin of all that subsequently is ('God' as first cause), but the intelligibility of the universe as a whole ('God' as logically necessary being).

So, in sum, Markham's argument runs as follows. If tolerance is not to degenerate via moral nihilism into naked power-struggle, it must be exercised in the process of dialogue that intends the discovery of truth; but the search for truth presupposes the intelligibility of the universe as a whole; and this, in turn, presupposes a necessary being, that is, 'God'. Liberalism needs to be theistic. But, equally, theism needs to be liberal; that is, it needs to be allied to a theological anthropology that takes the distinction between God and human being seriously (which, as Barth pointed out, is the only way of taking God seriously as *God*), and is honest about the historicity of our grasp of the truth and about the persistence and universality of human sinfulness.

Markham's argument is, as far as I can judge, cogent and it opens up the exciting prospect of constructive dialogue between tolerant religion and non-secularist liberalism that promises to be mutually beneficial. There is, however, one substantive point that I found perplexing. For Markham speaks of God, not only as 'the necessary being', but also as 'the location of ultimate value' (pp. 147, 167) and of moral values being firmly 'rooted in [God's] character' (p. 167). But it is not entirely clear to me that to describe God as the ground of Value is quite the same as describing him as the basis of Truth. Nor is it clear quite what is meant by talking about values being *rooted* in *personal character*.

In the course of making his case, Markham provides useful summaries of the thought of Demant, Munby, R. H. Preston, Bellah, and Neuhaus and very useful summaries of the debates between Macintyre, on the one hand, and Peter Winch, Jeffrey Stout, and John Millbank on the other. In the case of Demant, who gets the best part of a whole chapter (4) devoted to his economic thought, the summary becomes a distraction—but that is to cavil.

A more substantial complaint, however, may be made against the publisher for pricing this

valuable book well beyond the reach of students at £30. The sooner it appears in paperback, the better!

Nigel Biggar
Oxford, England

EuroJTh (1995) 4:2, 175–176

0960–2720

Credo: The Apostles' Creed Explained for Today

Hans Küng

London: SCM Press Ltd., 1993, xv + 196 pp., £9.95 paperback.

RÉSUMÉ

Le dernier ouvrage de Hans Küng, un commentaire sur le symbole des Apôtres, est le fruit de quarante ans d'étude. Il mêle des thèmes traditionnels et radicaux avec une simplicité de style remarquable, et réussit à produire une apologie du Christianisme attractive pour la fin du XXe siècle. En dépit de sa notion excessivement immanentiste de Dieu et de son scepticisme injustifié vis-à-vis de plusieurs doctrines orthodoxes, cet ouvrage promet d'être aussi important pour les années 90 que l'ouvrage intitulé 'Être Chrétien' l'a été il y a bientôt deux décennies.

ZUSAMMENFASSUNG

Das neueste Buch Hans Küngs ist ein Kommentar zum apostolischen Glaubensbekenntnis, das Ergebnis von vierzig Jahren der Forschung. Der Autor bringt traditionelle sowie radikale Motive auf einer beneidenswert einfacher Weise zusammen, um eine anziehende christliche Apologetik für das Ende des 20. Jahrhunderts zu erschaffen. Trotz seiner übertriebenen Immanenzlehre und eines nicht erfordernden Skeptizismus über manche Aspekte der Orthodoxie, darf man voraussagen, dass dieses Werk ebenso bedeutsam in den neunzig Jahren sein wird, wie es vor fast zwanzig Jahren sein. Zum Christsein war.

Hans Küng's latest offering is a simple and attractive apologetic tract designed to commend ecumenical Christianity, both catholic and evangelical, to men and women of the 1990s. 'Once', he says, 'this would have probably been called a "Little Catechism of Christian belief"'. Little it may be when compared

with most of Küng's earlier major publications, though it is neither less substantial nor less significant than the rest of them. Rather, it is a distillation of nearly forty years thought and study of the principal themes of Christian faith set forth in the well used though seldom unprofitable format of a commentary on The Apostles' Creed. What makes it especially appealing is its blend of clear eloquence, its respect for, though not always acceptance of, traditional formulations of doctrine—of which more in a moment—, its sensitivity to the questions posed by the scientific, religious and ethical pluralisms of the late 20th century and its deep sympathy for various Christian traditions apart from the one into which the author was born and continues to give his albeit critical allegiance. The positive tenor of the work is encapsulated in the final words of the introduction: 'I can say yes to the articles of the Apostles' Creed . . . as guidelines for my own living and hope for my own dying'.

In six separate chapters Küng faces the issues of God as Father and creator, Christ as divine Son, suffering and atonement, the question of the resurrection, the doctrine of church and Spirit and then eschatology. Although each section treats both scripture and tradition as being in some sense authoritative, Küng is convinced that neither of these concepts can any longer be taken for granted. For Christians to proclaim their belief in God the Father almighty, creator of heaven and earth, on the mere basis of a traditional understanding of the Bible, is to neglect the challenge of the day and to perpetuate the western church's seeming irrelevance to contemporary life. 'Literally every word of the "Apostles' Creed" must be translated into the post-Copernican, post-Kantian, indeed post-Darwinian and post-Einsteinian world', he claims. While such a pronounced emphasis on 'relevance' is in danger of succumbing to wholesale relativism, Küng's commitment to Christian truth and his often shrewd criticism of the more blatantly anti-theological dogmas of the present *fin de siècle* preserve him from faddishness. Even so, to produce an effective Christian apologetic in response to the perceived verities of post-modernism could easily become self defeating. Fortunately Küng's own attempt at translating the Creed into a contemporary idiom seldom allows the preconceptions of the present wholly to overrule the self-authenticating nature of the Christian revelation to God.

This does not mean to say that the author's own formulations of faith are always sufficient. Ever since the publication of *On Being a Christian*, Küng's readers have been aware of his unease with certain tenets of orthodoxy. His interpretation of God as 'the all-embracing and all permeating ground of meaning of the world process' has induced in him an aversion to the idea of divine activity in terms of intervention, a concept which he finds 'naive'. His rejection of the virginal conception—the narrative of the virgin birth is not a report of a biological fact but the interpretation of reality by means of a primal symbol—the nature miracles, and more seriously his qualms about the factuality of Jesus' resurrection from the dead, are all implications of his radically immanentist doctrine of God. Curiously, the chapter on God the father is not overtly impaired by this trait, though sections in the second, third and fourth chapters, which discuss different aspects of Christology, suffer badly. The tendency of an excessively immanentist concept of God is to downplay the unique deity of Christ and to interpret Jesus according to the categories of history. The result of this emphasis, combined as it is here with Küng's otherwise commendable desire to respect Jesus' Jewishness, is to weaken the *skandalon* which St. Paul claimed to be essential to authentic Christianity. Though his doctrine of God bears the imprimatur of such earlier Protestant thinkers as Tillich and Bonhoeffer, it is surprising to note that the 'suffering God' motif popularised by his Tübingen colleagues, Moltmann and Jüngel, is rejected as being speculative.

These criticisms are serious. Yet, they should not blind readers to the wealth which is contained in this volume. There is much which is very valuable and highly perceptive in each of its chapters. Küng's respect for the classical interpretations of the faith, even when he feels that he cannot adhere to them in their entirety, is patent throughout: 'It is not as if the traditional formulae should simply be thrown away like scrap iron' he says, 'but they need to be countermanded, taken apart and put together again from different perspectives'. The apologist's task is not to debunk the faith nor to diminish it but to interpret it afresh: 'While the formulas of the councils are not to be thrown away unthinkingly, they are not to be repeated thoughtlessly either; rather, they must be interpreted carefully'. There is nothing glib about a radicalism such as this. Notwithstanding the immanentism mentioned above, the initial

chapter on God the Father is very good indeed as is the final chapter on eschatology, while chapter five, 'Holy Spirit: Church, Communion of Saints and Forgiveness of Sins' is superb. Here Küng, the ecumenical churchman, sets forth his case for the continuing renewal of the church by the gospel in the power of the Spirit and for the sake of mankind. 'Despite all my sorry experiences with my church', he confesses, 'I believe that critical loyalty is worthwhile, that resistance is meaningful and renewal possible, and that another positive turn in church history cannot be ruled out'.

It is quite possible that *Credo* will set an agenda for the 1990s in much the same way as *On Being a Christian* did for the 1970s. Whether we agree with all he says or not, Hans Küng has once more put us squarely in his debt.

D. Densil Morgan
Bangor, Wales

EuroJTh (1995) 4:2, 176–178

0960–2720

Oswald Bayer, *Theologie, Handbuch Systematischer Theologie*
Hrsg. von Carl Heinz Ratschow
Band 1, Gütersloher Verlagshaus,
Gütersloh 1994, 547 Seiten, 128,00 DM

SUMMARY

In Oswald Bayer's textbook, part I deals with the theology of the reformers Martin Luther, Philip Melancthon and John Calvin, and part II with that of Paul Tillich, W. Elert and Karl Barth. In part III, an independent monograph, the author sets out his own theological position. The characteristic of Luther's theological work is the threefold pattern of oratio, meditatio and tentatio, which brings theology and faith into the closest possible relationship. Despite Tillich's efforts to retain the reformation doctrine of justification in a form relevant to the present day, he in fact changes it in significant ways, and turns it into a general principle. Behind his version of revelation lies a generalized concept of religion. Bayer sketches out his own views against the background of the Reformation theology, insists that theology is inseparable from conflict, and emphasises that worship is both the origin and the goal of theological thought.

RÉSUMÉ

Dans le manuel de O. Bayer, la première partie présente les conceptions théologiques des Réformateurs M. Luther, PH. Mélanchton et J. Calvin, et la deuxième examine les points de vue de P. Tillich, W. Elert et K. Barth. La troisième partie est une monographie originale où l'auteur expose sa propre conception. L'oeuvre théologique de Luther est exposée selon trois thèmes: oraison, méditation, tentation, ce qui souligne le lien étroit entre la foi et la théologie. Malgré la peine qu'il se donne pour transposer dans notre vocabulaire la doctrine protestante de la justification, Tillich n'évite pas une grave déviation. Sa conception de la révélation dépend d'une compréhension de la religion en général. Bayer lui-même construit sa théologie avec pour arrière-plan la pensée des réformateurs. Il envisage la théologie comme une discipline qui implique un combat et présente le culte comme le lieu à la fois d'où elle vient et où elle conduit.

Das vorliegende Werk des Tübinger Systematischen Theologen Oswald Bayer stellt ein Lehr- und Studienbuch dar. Es will den Theologiebegriff nicht 'nur' formal-methodisch, sondern auch inhaltlichtheologisch aufschlüsseln. Dazu wird zunächst in einem ersten Teil das Theologieverständnis der Reformatoren Martin Luther, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin dargestellt und in einem zweiten Teil die Positionen von Theologen des deutschsprachigen Protestantismus unseres Jahrhunderts diskutiert (Paul Tillich, Werner Elert und Karl Barth). Im Anschluß daran entwickelt der Autor in einem dritten Hauptteil eigene Perspektiven.

Wie im Vorwort angekündigt, hilft das Buch zu exemplarischen Lernen. Es lenkt die Aufmerksamkeit auf wenige repräsentative Einzeltexte im Verlauf der Theologiegeschichte. Man merkt dem Werk in positiver Weise an, daß es im Verlauf eines zehnjährigen Forschungs- und Lehrprozesses entstanden ist. Seine Gliederung ist einleuchtend und durchsichtig, die Sprache klar und kräftig. Sie steht damit im Einklang mit dem Gesamtentwurf von Bayers Theologieverständnis: Theologie wird von ihm definiert als Zuordnung von Theorie, Praxis und Pathos.

Die ausführlichen Quellenangaben in den Fußnoten sind eine Hilfe zur eigenen Weiterarbeit. Die angefügten Bibelstellen- und Personenregister erleichtern das Arbeiten mit dem vorliegenden Band.

Er ist wie das gesamte von Ratschow herausgegebene Handbuch einer lutherischen

Grundposition verpflichtet. Von diesem Ansatz her werden sowohl die dargestellten Theologen beurteilt, als auch der eigene Theologiebegriff entwickelt. Dabei ist dem Autor jedoch zu bescheinigen, daß er das eigene Urteil so vorgetragen hat, daß Raum zum Widerspruch und zur Falsifikation bleibt. Der Studierende kann sich von der profilierten theologischen Position zur eigenen Urteilsbildung herausfordern lassen. Auch für Pfarrer und Pfarrerinnen stellt Bayers Buch eine lohnende Lektüre dar, zumal es immer wieder überraschende Einsichten schenkt und neue Horizonte eröffnet.

Am ausführlichsten wird das Theologieverständnis Martin Luthers und Paul Tillichs auf jeweils hundert Seiten dargestellt. Luthers theologisches Arbeiten geschieht im Dreiklang von Gebet, Schriftbetrachtung und Anfechtung (*oratio, meditatio und tentatio*). 'Indem er lebt, ja vielmehr: indem er stirbt und sich in die Hölle gibt, wird einer Theologe, nicht indem er erkennt, liest oder spekuliert' (S. 44). Konsequenterweise unterscheidet Luther darum die Theologie auch nicht vom Glauben, was erst seit Semler im 18. Jahrhundert in der protestantischen Theologie üblich ist. Bayer zeigt, daß Luther monastische und scholastische Theologie unauf löslich miteinander verbunden hat. Dabei kommt dem Monastischen konstitutive, dem Scholastischen regulative Bedeutung zu (S. 55). Bayers Ausführungen zu Luthers Theologiebegriff weisen eine Fülle von erregenden Gedanken auf. So geschieht der Lauf des Wortes Gottes durch die Welt inmitten eines 'Tumultes', eines Kampfes, der allgemein heftig und groß ist vom Anfang bis zum Ende der Welt (S. 69). Theologie ist für Luther immer Schriftauslegung, die vom Umgang mit der unerschöpflichen Bibel lebt und von daher immer neue Erfahrungen macht. Der Glaube ist Werk Gottes, das vom Menschen nicht geleistet, sondern nur erlitten werden kann: Zur *iustitia passiva* gehört die *vita passiva*.

Paul Tillich bildet den zweiten Schwerpunkt von Bayers Darstellung. Der Grund dafür liegt in Tillichs erklärter Absicht, die Rechtfertigungslehre Luthers im neuzeitlichen Kontext zur Geltung zu bringen. Dies ist insofern von besonderer Brisanz, weil Tillich, inspiriert durch seinen Lehrer Martin Kähler, seine gesamte Theologie—eben genau wie Luther—als Rechtfertigungslehre verstanden wissen will. Bayers Intention ist, diesen Anspruch darzustellen und kritisch zu würdigen. Dazu diskutiert er vor allem die Prolegomena der 'Systematischen Theologie' Tillichs

und Aufsätze wie 'Der Mut zum Sein', die besonders wirksam geworden sind. Daß Tillichs Werk eine so breite Würdigung erfährt, geschieht zu Recht, zumal neben Karl Barths Kirchlicher Dogmatik in diesem Jahrhundert kein anderes Werk in dieser Breite rezipiert worden ist. (Besonders der Symbolbegriff Tillichs spielt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion eine bedeutende Rolle.) Man merkt seinem Ansatz an, daß die Grenze für ihn der eigentlich fruchtbare Ort jeder Erkenntnis ist (S. 201; er nimmt hier einen von Eugen Rosenstock-Huessy geprägten Gedanken auf).

Bayers Würdigung will Tillich nicht absprechen, daß er sich den Schwierigkeiten gestellt habe, die Menschen des 20. Jahrhunderts mit Luthers Theologie haben. Er versucht jedoch nachzuweisen, daß Tillich dies nur in theologisch unzureichender Weise getan habe. Problematisch ist z. B. Die Prämisse, daß Gott und der Mensch, daß Gott und Welt ursprünglich eins sind. Diese idealistische Identitätsprämisse läßt eine personale Beziehung zwischen Mensch und Gott unmöglich werden (S. 238). Konsequenterweise faßt Tillich die Sünde darum als Entfremdung. Ihre Überwindung führt dazu, daß der Mensch mit Gott differenzlos eins wird. Diese Konsequenz erweist Tillichs Hamartologie als defizitär. Weiter faßt er die reformatorische Rechtfertigungslehre als protestantisches Prinzip. Es kommt so zu einer Ontologisierung der Rechtfertigung. Darin zeigt sich, daß Tillich das Geschichtliche und Kontingente als Voraussetzung der Inkarnation Gottes in Jesus Christus theologisch nicht voll bejahen kann. Hinter seiner Fassung der christlichen Offenbarung steht ein allgemeiner Religionsbegriff. Damit droht die Entgegenständlichung des Gegenstandes der Theologie. Vielleicht hätte Bayer deutlicher machen sollen, wieso Tillichs Theologie auf dem Weg zu einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft von ungebrochener Aktualität ist.

Sein eigenes Theologieverständnis entfaltet der Autor 'in gegenwärtiger Verantwortung'. Er geht dabei vom Theologiebegriff der Reformatoren aus, für die Theologie und Glaube nicht grundsätzlich zu unterscheiden sind. Entsprechend kann Luther sagen: 'Omnes dicimur Theologi, ut omnes christiani' (S. 391). Es geht Bayer um einen Theologiebegriff, dessen Gegenstand in seiner Weite nicht vage und in seiner Bestimmtheit nicht eng erscheint (S. 394). Dazu intendiert er eine gottesdienstlich bestimmte Theologie. 'Theologie kommt vom Gottesdienst her und geht

auf ihn hin' (S. 403). Bayer diskutiert dann die aktuellen wissenschaftstheoretischen Problemstellungen, die Frage nach der Bedeutung des Wortes, das Problem der Säkularisierung und die Methodenfrage im Hinblick auf seinen eigenen Theologieansatz. Schließlich ist noch auf sein Instistieren auf der Theologie als Konfliktwissenschaft (S. 521) hinzuweisen. Auch hier steht er ganz in der Tradition Martin Luthers. Die Theologie kann es sich leisten, nicht primär Integrationswissenschaft zu sein, weil sie der Kraft des Leben schaffenden Wortes Gottes vertraut, das sich gegen alle Widerstände selbst durchsetzen wird.

Daß Bayers Buch von dieser Gewißheit geprägt ist, macht es zu einer Ermutigung für jeden theologisch arbeitenden und interessierten Zietgenossen—gerade angesichts der gegenwärtigen theologischen Herausforderungen.

Peter Zimmerling
Reichelsheim, Allemagne

EuroJTh (1995) 4:2, 178–179

0960–2720

Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1. Grundlegung: von Jesus zu Paulus.

Peter Stuhlmacher

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 419 S, DM 74.- ISBN 3-525-53595-3

SUMMARY

Presenting a Biblical Theology of the New Testament Peter Stuhlmacher succeeds in proving the immense importance of the Old Testament and early Jewish traditions for the understanding of the New Testament. A new way is opened for a fruitful representation of the New Testament message.

RÉSUMÉ

En présentant cette théologie biblique du Nouveau Testament, l'auteur démontre de façon convaincante l'importance énorme de l'Ancien Testament et des traditions juives primitives pour la compréhension du Nouveau Testament. Il ouvre ainsi une voie nouvelle pour la compréhension du message du Nouveau Testament.

Als einer der Pioniere in den Bemühungen um eine gesamtbiblische Theologie hat Peter Stuhlmacher ein schönes und sehr nützliches Werk zur Biblischen Theologie des Neuen Testaments vorgelegt. Aus dem Schatten seiner hellenistischen Umwelt wird das Neue Testament wieder ins helle Licht des fruchtbaren Kontextes des Alten Testaments und des frühen Judentums zurückgeholt. Wenn auch die religionsgeschichtliche Analyse, die seit Anfang dieses Jahrhunderts intensiv betrieben wurde, ihr Recht behält, so bleiben Sprache und Denkart des Alten Testaments für die Darstellung der neutestamentlichen Theologie von grundlegender Bedeutung.

Entsprechend des Untertitels seines Werkes 'Grundlegung: von Jesus zu Paulus', legt der Verf. den Grund in dem Sinn, daß er die Verkündigung Jesu, die der Urgemeinde und die von Paulus nachzeichnet. Dieser Darstellungsweg erinnert an andere neutestamentliche Theologien der Neuzeit. Die weitere Lektüre macht aber sofort deutlich, daß hier Neuland betreten wird. Überall und umfassend wird den traditionsgeschichtlichen Verbindungslinien nachgespürt, die vom Alten ins Neue Testament weisen.

Prinzipiell geht der Verf. bei der Beurteilung der Evangelientradition von ihrer Glaubwürdigkeit aus. Diese Anschauungsweise verhilft ihm dazu, ein positives Bild von der Person Jesu und von seinem Wirken entwerfen zu können. Demzufolge hat sich Jesus deutlich erkennbar als der messianische Menschensohn verstanden, der für 'die Vielen' (d.h. Israel und die Völker) stellvertretend Sühne leistet.

Im Lichte der Ostererscheinungen und des leeren Grabes ist das Bekenntnis zur Auferweckung und Erhöhung des gekreuzigten Jesus formuliert worden. Dieses vorpaulinische Christentum ist höchst bedeutsam, weil es als Brücke zur begrifflich abgeklärten Verkündigung des Apostels Paulus anzusehen ist. Besondere Bedeutung kommt hier dem zweisprachigen Stephanuskreis zu.

Als Beispiel für Sorgfalt, mit der Stuhlmacher komplizierte Probleme der paulinischen Theologie aufzuzeigen weiß, sei auf seine Darstellung des Verhältnisses zwischen Gesetz und Evangelium hingewiesen. Mit Recht wird die Bedeutung der Berufungserfahrung des Apostels hervorgehoben. Danach 'führt selbst die eifrigste Toraobservanz vor Gott nicht zur Rechtfertigung, weil das Gesetz keinem Sünder die Fähigkeit einpflanzen kann, der Sünde abzusagen und Gott in Gerechtigkeit zu dienen' (341). Deshalb hat sich

für Paulus seine Berufung 'als exemplarische Rechtfertigung des Gottlosen dargestellt' (333).

In den Text sind viele Exkurse eingestreut, in denen Traditionslinien aufgezeigt und schwierige Stellen erörtert werden. Auch wenn sie für die zusammenhängende Lektüre entbehrlich sind, lohnt sich die Einbeziehung dieser Abschnitte, da sie von der soliden exegetischen Arbeit, die diesem Werk zugrunde liegt, Zeugnis geben.

Interessant ist auch die erneute Hochschätzung von Adolf Schlatter. Mit ihm weiß sich der Verf. in der Absicht verbunden, die Botschaft des Neuen Testaments auf dem Hintergrund des Ganzen der biblischen Tradition hörbar zu machen.

Allerdings muß es als eine Verengung der Reichweite dieses wertvollen Werkes bezeichnet werden, daß der Verf. (fast) nur deutsche Literatur berücksichtigt und hier vor allem die seiner Tübinger Kollegen. Immerhin ist die Darstellung so lehrreich, daß sie es in besonderem Maße verdient, in einem viel weiteren Raum aufgenommen und verwertet zu werden.

Sören Ruager
Hald, Dänemark

EuroJth (1995) 4:2, 179-181

0960-2720

Grace and Gratitude. The Eucharistic Theology of John Calvin
B. A. Gerrish

Edinburgh: T & T Clark, 1993. xii + 210pp., £12.50, pb, ISBN 0 567 29233 9

RÉSUMÉ

Voilà tout à la fois une étude de la doctrine de Calvin sur la sainte Cène et un exposé de l'ensemble de sa pensée, centrée sur les notions de grâce et de gratitude. L'auteur insiste spécialement sur le point de vue de Calvin en ce qui concerne la 'présence réelle' et l'efficacité des sacrements. Il s'agit là d'une introduction judicieuse à un sujet complexe, quoique tendant à présenter Calvin comme étant plus luthérien qu'il ne semble l'avoir été en fait. C'est malgré cela un ouvrage de valeur qui ne

peut pas être ignoré par tous ceux qui s'intéressent à la question.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch handelt es sich um die Abendmahlslehre J. Calvins; zu gleicher Zeit bietet es eine Auslegung seiner ganzen Theologie unter den Stichworten Gnade und Dankbarkeit. Mit besonderer Sorgfalt befasst sich der Autor mit den Ansichten Calvins über das wahre Dasein Christi am Abendmahl und die Wirksamkeit der Sakramente. Er gibt eine weise Einführung zu einem sehr komplizierten Thema, obwohl eine Tendenz besteht, Calvin Luther-ähnlicher vorzustellen, als die Werke Calvins schliessen lassen. Dies wichtige und wertvolle Buch ist für jeden unentbehrlich, der für das Thema sich interessiert.

There is a deliberate ambiguity in the title of this book. First, the more obvious meaning: this is a study of Calvin's doctrine of the Lord's Supper. Secondly, it is an exposition of Calvin's thought as a whole, showing how it can be understood in terms of grace and gratitude/*eucharistia*, with special emphasis upon the fatherhood of God. The title of the book is also intended to evoke comparison with Gerrish's earlier work on Luther, *Grace and Reason*, which had a similar dual purpose (p. ix). This dual purpose can be seen in the structure of the book.

The first chapter, *The Holy Banquet and the Sum of Piety* focusses on Calvin's position relative to Luther and Zwingli on the question of the real presence, tracing the development of his views through the different editions of the *Institutes*. Gerrish also asks (pp. 14–19) whether the *Institutes* may fairly be called systematic. Bouwsma, in his classic, *John Calvin*, denies that it is, but only by defining 'systematic' in a very narrow way.

The second chapter, *The Fountain of Good and the Shame of Adam* considers the themes of creation and fall, viewed as the paternal goodness of God and the ingratitude of Adam. Chapter 3, *The New Heir and the Sacramental Word*, considers the work of Christ and the word of the Gospel, emphasising the fatherhood of God and union with Christ, who is the bread of life. The fourth chapter, *Children of Grace*, moves closer to the central theme of the book by considering our adoption and the place of baptism.

The final two chapters focus again on the Lord's Supper. Chapter 5, *The Eucharistic Offering*, views it from the perspective both of

Christ being offered to us and of our self-offering to him as our sacrifice of praise. In this chapter Gerrish returns again to the vexed question of the real presence. Here he incorporates 'Six Calvinistic Propositions' taken from an earlier article which appeared in his *The Old Protestantism and the New*. In this article he argued for a 'Lutheran' interpretation of Calvin and the same tendency is found here, though more muted. For example, his fifth proposition is that 'the gift is given to all who communicate, pious and impious, believers and unbelievers', and this is supported by a quotation from the *Institutes* (4:17:33). Now it is true that Calvin says this. But it should have been made clearer that by this Calvin means, and indeed states in the previous sentence, that the body and blood of Christ are **freely offered to all**. As it stands, the reader is left with the impression that unbelievers **receive** the body and blood of Christ, but to their condemnation—the Lutheran view. In that article the next proposition was that 'the **benefit** of the gift is received by faith', could imply that the gift itself can be received without faith. But in this book, this becomes 'the gift is to be received by faith', which lessens the danger of confusion.

The final chapter, *The Mystical Presence*, tackles especially the issue of the efficacy of the sacraments. Here again there is a judiciously nuanced discussion, though again with a slight tendency to make of Calvin more of a Lutheran than he was. The claim is made that, for Calvin, in the sacraments 'sign and reality are inseparable' (p. 174). This is at best a misleading way of putting it. Fundamental to his doctrine of the sacraments is the belief that figure and truth 'are not so linked that they cannot be separated' (*Institutes* 4:14:15). Here again, Gerrish has blurred the distinction between Calvin and Luther.

Two other quibbles. It is not fair to say that Trent makes the sacraments **unconditionally** necessary to salvation (p. 162). In the source that Gerrish cites, salvation requires the sacraments **or the desire for them**. This is not an 'unconditional' necessity but rather the claim that those who **refuse** the sacraments cannot be saved. Secondly, Gerrish seems to imply that for Calvin the sacraments are always effective when received by the elect (pp. 172f.). But surely for Calvin the crucial issue is faith—they are effective when received with faith. This is not quite the same thing, as can be seen by considering the case of someone receiving communion who is elect but as yet unconverted. To say that the sacrament

is effective for such a person is surely to marginalise faith in a way that is foreign to Calvin.

Calvin's view of the Lord's Supper is, as Gerrish rightly points out, more complex than many realise. This book is a most helpful guide to these complexities and offers a valuable corrective to 'Zwinglianising' tendencies in the interpretation of Calvin. The complexities, not to say contradictions, in Calvin's exposition guarantee that neither this nor any other work will become the last word on it, but this is a book that cannot be ignored by anyone with an interest in the subject. Some books one reads once with gratitude, having learnt from the book all that it has to offer. Other books have a depth that repays rereading. This book definitely falls into the latter category.

Tony Lane
London, England

EuroJTh (1995) 4:2, 181-182

0960-2720

At the Heart of the Universe: What Christians Believe

P. Jenson

Leicester: IVP, 1994, 176pp., £5.99, pb,
ISBN 0 85110 987 X

RÉSUMÉ

Cet ouvrage, destiné au grand public, contient une présentation de ce que les chrétiens croient. Il se distingue par l'ordre des matières abordées: l'eschatologie est traitée en premier lieu parce que l'auteur pense que tous les autres thèmes de la théologie systématique doivent être envisagés à la lumière du dessein eschatologique de Dieu. L'ouvrage peut être recommandé comme une introduction claire et vivante à la doctrine, pour des croyants et des non-croyants aussi bien. On y trouve encore des remarques stimulantes pour le prédicateur.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist eine allgemein verständliche Auslegung dessen, was Christen glauben. Es ist durch die Ordnung des Materials bezeichnet: die Eschatologie wird am Anfang gestellt, und zwar aus der Überzeugung, dass die anderen Themen der systematischen Theologie im Licht der Endziele Gottes gesehen werden

sollten. Dies Buch ist also als klare und lebendige Einführung in die Glaubenslehre für Gläubigen sowie Ungläubigen zu empfehlen. Es enthält auch viel Anregungsmaterial für den Prediger.

This book—a popular introduction to Christian doctrine—is based on the 1990 Annual Lectures at Moore Theological College, Sydney, given by Moore College's principal, Peter Jenson. What distinguishes the book is not so much its content—it affirms all the main tenets of conservative evangelical orthodoxy—nor its style—there are other introductions to doctrine in a racy, conversational style. Rather it is the order of material and the perspective this gives to the main themes of Christian doctrine.

Eschewing the conventional 'revelation-God-creation-Christ-salvation-church-last things' structure of systematic theology, Jenson has placed eschatology at the beginning and therefore at the heart of his exposition. While the traditional approach may have a certain logic, it is, Jenson argues, static and remote from the Bible, shaped by philosophical rather than biblical considerations. Instead Jenson orders his material in five parts: eschatology, creation, revelation, salvation and renewal. Beginning with eschatology 'captures the biblical sense of purpose in God and the corresponding dynamic of history . . . The doctrine of God is not complete until we see the whole of what he is achieving.' (pp. 10-11)

Having started with the presence and future of the kingdom, or rule, of God, Jenson deals with creation and humankind under the rubric: 'Who rules the world?' What should have been humankind's rule under the authority of God has become rule in rebellion to God, a rule that is self-serving with devastating implications for human culture and institutions. Against this background, Jesus announces the kingdom of God: God has spoken—through his Son and through the covenant-promises which he fulfils and which are recorded in the 'covenant book'. (p. 99)

True to his teleological approach, Jenson's discussion of the work of Christ begins with Christ as Judge. Our need for salvation, which the work of Christ meets, arises from the eschatological judgment of God against humankind and our exclusion from the blessings of the End.

The book ends by looking at the appropriation of salvation through our union with Christ by faith and our unity together in

Christ. Inevitably something else will suffer from being placed last if it is not to be eschatology: in Jenson's case it is ecclesiology.

This is not a textbook—it reads too well for that!—although there is an index relating the main text to the theological words it avoids. Each chapter ends with discussion questions.

Jenson has set out the structure and dynamic of Christian belief in a clear and lively way for believers wishing to grasp 'the whole truth in outline' and for unbelievers wishing 'to explore the essentials of Christian truth' (the book has an apologetic feel at times). There is much here, too, to stimulate the preacher seeking effectively to communicate the truth. 'Doctrine', Jenson reminds us, 'is far too vital and interesting to be locked up in textbooks.' (p. 9). Jenson's work is a good illustration of this.

Tim Chester
London, England

EuroJTh (1995) 4:2, 182–183

0960–2720

The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought

Edited by Alister E. McGrath

Oxford: Blackwell, 1993, xiii + 701pp., £60.00, ISBN 0 631 168 966

RÉSUMÉ

Cet ouvrage tente de présenter la pensée chrétienne depuis 1700 jusqu'à nos jours en relation avec diverses disciplines—entre autres la philosophie, la sociologie et les sciences, en tenant compte de la diversité de ses expressions dénominationnelles, régionales et culturelles. Plusieurs articles sont admirables, d'autres sont de valeur inégale, et l'équilibre entre les articles laisse à désirer. Il y a des lacunes graves : l'Afrique, le Congrégationalisme et le Néo-Scholasticisme. Le volume, bon dans certaines de ses parties, n'atteint pas pleinement son objectif.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch wird versucht, einen Überblick über das christliche Denken vom Jahre 1700 bis heute in Zusammenhang mit verschiedenen Wissenschaftsbereichen zu geben. Es handelt

sich u.A. mit Philosophie, Soziologie und Naturwissenschaft im Blick auf verschiedene konfessionellen, regionalen und kulturellen Ausdrücke des Christseins. Sind viele Artikel sehr wertvoll, gibt es auch manche, die nicht ausgeglichen sind; auch problematisch ist das unbalancierte Verhältnis zwischen den verschiedenen Artikeln. Es gibt bedeutende Lücken, z.B. Afrika, Kongregationalismus, und Neuscholastizismus. Das Buch ist zum Teil gut, erreicht aber nicht völlig sein Ziel.

The objective of the contributors to this handsome volume is admirable: to survey Christian thought from 1700 to the present day in relation to a variety of disciplines—among them philosophy, sociology, and the sciences, with reference to varied denominational, regional and cultural expressions. Whereas there is an abundance of reference books specific to philosophy, theology, the Bible, ethics, sociology and world religions, there is none to compare with this in terms of breadth of coverage within the post-Enlightenment period. Major articles on themes are supplemented by others on persons, and a glossary of the theological terms and a most useful index completes the work.

Let it be said at once that many of the articles are authoritative and comprehensive, among them those on Atheism, Christian Socialists, Epistemology, Ethics, Spirituality and War and Peace. It is particularly refreshing to see a properly discriminating account of Deism.

Sadly, at a number of points and in a variety of ways the book falls short of its goal. Firstly, there is the question of balance *within* articles. For example, that on Ecumenism restricts the term to unity among Christians, and makes no reference to the impetus towards the formation of the World Council of Churches which was provided by some of the Christian World Communions which predated it. That on Philosophy of Religion helpfully indicates some of the problems treated by philosophers of religion today, but is weaker on the development of the discipline since 1700. The authors of the articles on Lutheranism and Presbyterianism are strongly Euro-U.S.-centric. Neither mentions the relevant international organs (Lutheran World Federation; World Alliance of Reformed Churches); the former pays no heed to Indonesia or Africa, the latter ignores *inter alia* Francophone and Anglophone Africa, and even South Korea, where the growth of Presbyterianism has been as phenomenal as its fragmentation has been

distressing. The article on Judaism and Christianity neglects the Dutch contribution to the debate, while that on Liturgy and Doctrine does not acknowledge the contributions of Mercersburg, Forsyth, W. D. Maxwell, Neville Clark *et al.*, which are of more than a little significance where liturgical convergence is concerned.

Secondly, there is the question of the balance *between* articles. What are we to infer from the fact that the amount of space allotted to Moltmann is exceeded only by that allotted to Barth and Schleiermacher? That Moltmann is the third most significant Christian thinker since 1700? That his thought is so technically sophisticated that extended exposition is required—or that it is so convoluted or incoherent that lengthy unscrambling is needed? Or that we have here a case of editorial haphazardness? This last must surely explain why Moltmann occupies six columns while Kierkegaard, Pascal and Wesley receive less than one each. Why are there separate articles on Alisdair Macintyre and Stanley Hauerwas but not on Francis Hutcheson and Richard Price? On John Hick but not on Samuel Clarke, Berkeley or Reid? On T. F. Torrance but not on F. D. Maurice? On Rosemary Radford Reuther but not on Herrmann? On James Denney but not on James Orr, A. M. Fairbairn and W. B. Pope? On B. B. Warfield but not on Nevin and Schaff? On C. S. Lewis but not on Charles Kingsley? On Austin Farrer but not on F. R. Tennant? On Louis Berkhof (incredibly!) but not on A. H. Strong? Among others who do not receive their own articles are Berdyaev, Bergson, Blondel, Dörner, Eucken, Kuyper, Lammenais, Lotze, Sabatier and Whitehead. In the period since 1700 few have epitomized the intention of this book more completely than the polymath Priestley, who adjusted his thought to most of the intellectual disciplines current in his day. Readers will search in vain for his name in this volume.

Turning to topics, we find Feminist Theology, Liberation Theology, Narrative Theology, Postmodernism and Process Theology, but not Antinomianism, Arminianism, Socinianism, Unitarianism, the New Divinity, Common Sense Philosophy, the Noetics, the Oxford Movement, Mercersburg Theology and Neoscholasticism. At Calvinism we are referred to Presbyterianism, which is, as we have seen, a regional-cum-denominational account, and hence of little use in understanding Calvinism. While the regional articles covering more than fifty pages on Protestant Theology will

serve to remind some that there is theological life in countries other than their own (and it is particularly encouraging to see the contributions on Australia and Canada), to confine Roman Catholic Theology to a mere eleven pages seems parsimonious in the extreme. When, quite rightly, we have articles on Christianity in China, India, Japan and Korea, on what grounds do we not have one on Africa? Finally, the article on Ecclesiology omits two of the three main varieties of church polity, the presbyterial or consistorial and the congregational; and, notwithstanding the ecumenical promise of its catholic ecclesiology and its significant contributions to worship, theology and mission, there is no article on Congregationalism (though Quakerism is present, as is Baptist Thought—the latter's four columns being dwarfed by the entirely disproportionate eleven devoted to Dispensationalism). When an academic Anglican editor can overlook an entire tradition of orthodox Dissent in this way it bodes ill for that long overdue reconciliation of memories as between the Church of England and the heirs of the Congregational Way.

Among minor slips are the transfer of Reinhold Niebuhr from the Evangelical/Evangelical and Reformed/United Church of Christ to the Presbyterian Church; and the running heading above the article *Evil, problem of*, which proclaims Evangelism. The bibliographies clearly had to be selective, but a number of them are dated too.

The editor and publisher had a good idea; the book is good in parts, and many will be helped by individual contributions; but overall we are given a somewhat skewed picture of modern Christian thought.

Alan P. F. Sell
Aberystwyth, Wales

EuroJTh (1995) 4:2, 183–185

0960-2720

What is Scripture?

Wilfred Cantwell Smith

London: SCM Press Ltd, 1993, 381pp.,
£17.50, pb, ISBN 0 334 02536 2

RÉSUMÉ

L'ouvrage de Smith passe en revue les traditions écrites qui dans les diverses religions du monde sont considérées comme Écritures Saintes. Il insiste beaucoup sur le rôle de

l'homme dans la reconnaissance de certains textes comme Écriture Sainte. Pour lui, un texte est considéré comme Écriture à partir du moment où des êtres humains y voient le moyen d'entrer en contact avec une réalité divine. La démonstration pêche par son relativisme dans le domaine de l'herméneutique et par sa tendance à déprécier les formulations particulières de la croyance adoptée dans les traditions religieuses, pour favoriser plutôt une compréhension neutre des livres sacrés.

ZUSAMMENFASSUNG

Smiths Buch gibt einen detaillierten Überblick über die traditionellen Texte, die für die verschiedenen Weltreligionen als heilige Schrift gelten. Er betont besonders stark die von Menschen gespielte Rolle, wenn sie gewisse Texte für heilig halten, und er findet Antwort auf seine Frage 'Was ist Heilige Schrift?' in der Benutzung von gewissen Texten als Kontaktpunkte mit göttlicher Realität. Sein Argument weist sich aber als unzulänglich aus, indem es von einem hermeneutischen Relativismus geprägt ist, und indem er die spezifische Glaubensformen von verschiedenen Traditionen einem allgemeinen, neutralen Verständnis der heiligen Bücher unterordnet.

Wilfred Cantwell Smith's published work has a long and proven track record in the field of comparative religion. Primarily a historian of religion, he has never shied away from drawing radical theological conclusions from his work. He has been a major influence on John Hick who has attempted to give much philosophical justification for their shared vision of the world religions as different human responses to the same ultimate transcendent.

In his recent book, Smith deals with the important question of how those who engage in religious studies are to understand and interpret the scriptures of the world religions. There are two aspects to this question. Firstly, there is the matter of what scripture actually is and, secondly, the question of what scripture means.

In the introduction to the book, Smith outlines his general conclusion. It is not appropriate, he argues, to give a local or particular answer to the question of what scripture is in terms of a specific scriptural tradition. Such an approach would fail to take into account the vast diversity of texts and oral traditions held as scriptures in the world religions. Smith answers the question by replacing

scripture as a noun with the verb 'to scripturalize' (p. 18). The answer lies in a human activity. Consequently, while he places the weight of his research upon textual traditions, he concludes: 'Scriptures are not texts!' (p. 223). Rather they are points of interaction between human communities and transcendent reality.

Smith catalogues an impressive and often fascinating range of evidence in defence of his thesis. He chooses the *Song of Songs* as an example of how a particular scripture may be understood in very different ways. He then develops his theme with reference to Islam, Buddhism, Judaism and Hinduism. The conclusion of Smith's study of Islamic scripture is that 'the Qur'an as scripture has meant whatever it has meant to those Muslims for whom it has been scripture' (p. 88). There is no objective meaning in scripture but that offered by the human activity of 'scripturalizing'. This conclusion leads inevitably to relativism. The only requirement for a reading of a text to be accepted as valid is that there is someone who does in fact read the texts in that particular way. Smith moves on to apply this relativist understanding of scripture to all the major world religions. This description of scripture departs from any recognisably Christian understanding but that does not trouble Smith. His desire is to conceive a definition of scripture for the wider religious world in all its plurality. Hence, he acknowledges and rejects theological definitions of scripture as 'theories' limited to 'the particular premisses of the worldview in question' (p. 214) and, therefore, of no great bearing on the more general question of what scripture is outside of any particular tradition.

When Smith turns to providing a positive account of what scripture is he searches for theological expressions that are not limited in validity to any particular tradition. Having denied that scriptural statements, beliefs or creeds have any absolute status, Smith defends the 'transcendent significance' of sacred books (p. 221). They 'open up a window ... to a world of ultimate reality and truth and goodness' (p. 232). However, this transcendent significance is not found in scriptures having a divine origin in tablets of stone or the inspiration of the Holy Spirit. Rather, this significance originates in the way a particular book is used.

Smith's thesis is methodologically suspect. His attempt to compile neutral, historical observations of the way texts are used in the world religions are interesting in themselves and provide reason for reflection. Yet his attempt to arrive at any theological conclusions on the basis of his historical survey alone is flawed. Reaching the end of the book, one is not surprised that he must conclude: 'There is no ontology of scripture . . . nothing that scripture finally "is"' (p. 237). This is probably a valid observation concerning the fact of such a diversity of texts that are taken as scripture and uses made by religious people of those texts. This is particularly so when one considers how widely he spreads his net (even including national anthems and Shakespeare in his general considerations).

However, a more satisfactory conclusion might be to agree that the global diversity of scriptures allows for no unitive doctrine of scriptures such as Smith sets out to produce. Smith's book suggests that the attempt to produce a universally binding conception of scripture is a misconceived goal. There really is no answer to the question posed by the title of Smith's book that can be arrived at divorced from any particular theological context.

His attempt to produce an answer to the question is suggestive of a theological *esperanto* where terms can only be defined in terms of a lowest common denominator satisfactory in accounting for all the diverse phenomena described as scripture. This leads to such near vacuous conclusions as this:

'Any scripture—Gita, Bible or Buddhist Sutra, or whatever—and any verse or term within it, means what it in fact means, and has meant, to those for whom it has been meaningful.' (p. 89)

Smith's book sadly betrays all that is wrong with the pluralist assumptions of some religious studies. It is sad because there is much of value in his writings and his survey of the world scriptures provides much stimulating material and yet the theoretical structure that holds his argument together is committed to the distortion of all religious traditions through the homogenising tendencies of pluralism.

Chris Sinkinson
Bristol, England

Christliche Lebensführung: Eine Ethik der Zehn Gebote
Klaus Bockmühl

Gießen: TVG Brunnen. 1994, 160 S., DM 19.80. p.b., ISBN 3-7655-9061-4

SUMMARY

The Ethics of the 10 Commandments was read to students of all faculties during the Regent College's summer courses in Vancouver. It is a publication from the work of an important evangelical scholar of ethics and offers a generally intelligible and academically sound exegesis. In Calvin's manner, it includes both the negative version of the commandments and the corresponding positive demands in the Old and New Testaments. This book offers, in addition to a contribution to material ethics, typical results of Klaus Bockmühl's thought particularly in the first chapters dealing with systematic matters. This includes e.g. his plea for the lasting significance of the commandments as opposed to legalism on the one hand and to lawlessness on the other hand. It includes his defence of high-level ethical courses at evangelical institutes as opposed to the ethical individualism and pluralism of a secular society. It also includes the approach of interpretation based on the preamble and the first commandment. This particularly impressive and committed part depicts ethics not only as instructions for behaviour but as a call back to the biblically testified relationship with God, which is the foundation for christian ethics.

RÉSUMÉ

A l'occasion de cours d'été au Regent College de Vancouver, l'auteur, qui est un spécialiste bien connu dans le domaine de l'éthique, a donné une série de conférences pour toutes les Facultés de cette institution. Nous avons ici le texte de ces conférences. L'exposé est à la fois compréhensible et d'un haut niveau scientifique. A la manière de Calvin, l'auteur expose les commandements sous leur forme négative (interdictions) et avec leurs implications positives à la lumière de l'Ancien et du Nouveau Testament. En plus d'une contribution à l'éthique proprement dite, le livre nous donne des aperçus significatifs de la pensée de Bockmühl, particulièrement dans les premiers chapitres systématiques. Voir entre autre son plaidoyer pour la valeur permanente des dix commandements

qui exclut aussi bien le légalisme que l'antinomianisme. Il préconise dans les divers instituts évangéliques un enseignement développé de l'éthique opposé à l'individualisme et au pluralisme éthiques de notre société sécularisée. Dans cet ordre d'idée il faut noter l'importance du préambule et du premier commandement. Cette partie spécialement impressionnante et engagée montre que l'éthique n'est pas simplement une série d'indications concrètes pour notre comportement, mais qu'elle est un appel à la conversion en vue d'une relation avec Dieu attestée dans la Bible et qui est le fondement d'une éthique chrétienne.

Klaus Bockmühl, Systematiker am Regent's Park College, bis zu seinem Tode im Jahre 1989 einer der bekanntesten Ethiker des internationalen Evangelikalismus, kommt nach einer Fülle wissenschaftlicher Veröffentlichungen zur Ethik (Literatur in Auswahl im Anhang des besprochenen Buches) jetzt mit seiner aus dem Nachlaß veröffentlichten Arbeit zur Ethik der 10 Gebote buchstäblich "zu Gehör". Es handelt sich nämlich um die Nachschrift seiner Ethikvorlesungen bei den Sommerkursen des Regent College in Vancouver, die den mündlichen Vortragsstil beibehält.

Dies Thema der materialen Ethik ist eines der zentralen Anliegen Bockmühls: Die bleibende Bedeutung der Gebote sowohl für den bürgerlich-gesellschaftlichen Bereich wie auch für die Christliche Existenz als allgemeiner Rahmen für die Liebe und die Führung des Heiligen Geistes.

Der besondere Charakter ist gegeben durch eine Allgemeinverständlichkeit (Hörer aller Fakultäten), welche zugleich wissenschaftlich verantwortet ist, insbesondere durch die Teile "Einführung in die Ethik" und "Hinführung zum Dekalog", welche ein Viertel des Buches ausmachen.

Das speziellere zweite Eingangstor zur Auslegung der Einzelgebote bildet nach der Einführung, auf die wir am Schluß eingehen, der ausführliche Teil über den Dekalog insgesamt. Er enthält den historischen und theologischen Befund im Alten Testament, die Wiederaufnahme und Interpretation des Dekalogs im Neuen Testament sowie seine unterschiedliche Platzierung in der Kirchengeschichte, welche von Wertschätzung bis hin zu moderner Geringschätzung reicht. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dann bei der Hermeneutik des Dekalogs, die wir im folgenden knapp zusammenfassen: Die Diskussion der synekdochischen Auslegungsmethode zeigt Recht

und Grenze dieses Verfahrens auf. Bockmühl schließt sich diesem Weg in der Art seiner Benutzung durch Calvin an. Die Debatte um die drei *usus* der Gebote wird so entschieden, daß alle drei der Sache nach in der Schrift verwurzelt sind. Für den umstrittenen dritten gilt, daß die Gebote den Inhalt der Liebe definieren, und zwar so, daß in für Klaus Bockmühl typischer Manier die Liebe der "Dekalog im Großformat" genannt wird. Es folgt abschließend die Verhältnisbestimmung zwischen Dekalog und dem übrigen ethischen Material der Bibel sowie eine Systematisierung des gesamten Materials. Sie zeigt sehr gut die Architektur der materialen Weisungen nach der Sicht Bockmühls: Der materiale Gesamtbestand kann als Drei-Schichten- oder Drei-Stufen-Modell differenziert werden. Die unterste Schicht ist allgemeine Schöpfungs- und Erhaltungsethik. Sie ist als sittliche Grammatik der Schöpfung, wie es anderswo bei Bockmühl heißt, nicht spezifisch christlich, sondern Gabe an alle und Verpflichtung für alle. Hierher gehört insbesondere der Dekalog als Grundlage für Sozialethik und Zivilgesetz, für medizinische und juristische Ethik. Für diese Basis ist in der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaft ein besonderer Überzeugungseinsatz nötig. Die nächste Schicht ist spezielle Ethik: Heilsethik für Christen, die den Glauben voraussetzt; nicht aber als verdienstliches Anhängsel an die erste Schicht, sondern als die durch das Evangelium mögliche "Verdoppelung der ersten Ebene". Hier geht es nicht nur darum, das Gute zu bewahren, sondern es aktiv herbeizuführen. Die dritte Schicht umfaßt dann die Weisung an Einzelne zur bestimmten Zeit und an bestimmtem Ort. Systematisch wird dieses Schichtenmodell abschließend trinitarisch zugeordnet und mit der Polarität Schrift und Geist gegen zwei typische Gefahren abgegrenzt, die die Doppelfront von Bockmühls Ethik darstellen: Gesetzlichkeit (bei Verzicht auf den Geist) und Gesetzlosigkeit (bei Verzicht auf die Schrift). Christliche Ethik hat eine dritte Position zwischen den beiden.

Der Auslegungsteil zu den einzelnen Geboten ist gebaut nach dem Schema Auslegung/Bedeutung, wobei, wie oben erwähnt, die Auslegung nach der Art Calvins durchgängig negative Version und positive Entsprechungen im AT und NT heranzieht. Die Anwendung zielt unter Einbeziehung reformatorischer und traditioneller Auslegung auf das Heute.

Daß alle Gebote von der Präambel und vom ersten Gebot her zu lesen sind, wird bei Bockmühl eindrucksvoll ernst genommen. Die

Ausführungen dazu sind m. E. ein besonders gelungener Teil des Buches und haben gegenüber einer harmlosen Kirchlichkeit und Theologie den Rang eines Umkehrrufes zu dem Gottesverhältnis, wie es biblisch bezeugt ist. Der Ton, auf den durch die Präambel alles Folgende bestimmt ist, wird grandios getroffen: Gottes voranstehende Selbstverpflichtung, welche auch angesichts unserer Untreue bleibt; Gottes Ausschließlichkeit und zugleich sein Risiko, verachtet zu werden.

Die Auslegung des ersten Gebotes nimmt den größten Raum ein und enthält neben dem Aufweis der gesamtbiblischen Bedeutung die Erörterung der dreifachen Funktion dieses Gebotes, nämlich der kritischen, befreienden und befehlenden. Es leitet dabei die Überzeugung, daß die Menschheitsgeschichte, individuell und insgesamt wesentlich eine Geschichte des Kampfes um die Geltung des ersten Gebotes ist. Einen besonderen Schwerpunkt bildet Bockmühls Plädoyer für die Wiedergewinnung des Vorranges unserer Liebe zu Gott als Mitte des Gottesverhältnisses gegenüber einer theologischen und kirchlichen Tradition, die sie ausschloß oder marginalisierte. Hier leitet die Überzeugung, daß ohne dies Basisverhältnis unserer Liebe zu Gott so fundamentale Äußerungen wie Gebet, Gehorsam und Liebe zum Nächsten zur Pflichtübung werden oder unterbleiben.

In der Verlängerung des 1. Gebotes wird das 2. Gebot anspruchsvoll ausgelegt im Gegenüber zu philosophischen Fehlschlüssen, menschlichen Neudefinitionen des Gottesbildes und zur Religionskritik, deren typische Voraussetzung (Gott als Projektion) durch dies Gebot zerstört wird. Positiv wird interpretiert im Zusammenhang der heilsgeschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, der uns in Christus sein Bild gibt, welches zugleich das Bild ist, dem wir gleichen sollen.

Im Sinne des synekdochischen Verfahrens werden Anschlußthemen einbezogen wie z.B. das Thema Eid zum 3. Gebot; die Autoritätsfrage in Arbeit, Beruf, Kirche und Staat im Zusammenhang zum 5. Gebot. Das 6. Gebot wird aktualisiert in die höchst brisanten Zusammenhänge der Abtreibung, der Euthanasie und des Selbstmordes hinein. Wie es das Geschick mancher Vorlesungen ist, nimmt die Ausführlichkeit der Auslegung, vermutlich aus Zeitgründen, zum Ende hin ab.

Abschließend noch einmal zum theologischen Profil und Selbstverständnis dieser Geboteauslegung, zugleich aber der ethischen Arbeiten Bockmühls insgesamt. Das Profil wird deutlich im Nein zur beschreibenden und

im Ja zur normativen Ethik. Es wird deutlich im engagierten Plädoyer für einen anspruchsvollen Ethikunterricht an evangelikalischen Instituten sowie an den dafür gegebenen systematischen und kontextualen Begründungen. Das letztere sind die Herausforderungen durch eine geistige Gesamtsituation mit den Kennzeichen des Individualismus und des Relativismus. Systematisch geht es um die allgemeine anthropologische Begründung, daß der Mensch dasjenige Wesen ist, welches beständig Entscheidungen fällen muß. Spezifisch christlich geht es um die Aufgabe der Ethik, die Konkretheit der Heiligung zu bestimmen, den Horizont eschatologischer Verantwortung wachzuhalten und die Zeichenhaftigkeit christlicher Lebensgestaltung im nichtchristlichen Kontext zu beschreiben.

Siegfried Liebschner
Hamburg, Deutschland

EuroJTh (1995) 4:2, 187–189

0960-2720

***Die Früzheit des Apostels Paulus.
Studien zur Chronologie,
Missionsstrategie und Theologie***
Rainer Riesner

(WUNT 71, Tübingen: Mohr-Siebeck 1994) 509 S., DM 168,00.

SUMMARY

The author presents a thorough discussion of the chronological aspects of the ministry of the apostle Paul, beginning with a treatment of the date of the crucifixion. The book is meant to answer critical trends which divorce the information of Acts from Paul's own letter, particularly in the recent contributions of John Knox, Gerd Lüdemann and Niels Hyldahl. Riesner's results end up largely supporting e.g. the chronological representation of Carson/Moo/Morris' Introduction, with the benefit of providing a complete account of all primary and secondary sources and arguments. The author explains the geographical movements of Paul which evidently did not include plans for a mission towards the Euphrates or towards the Rhine (Gaul) with the eschatological programme of Isa 66.19, a novel thesis which needs to be further discussed considering passages such as Rom 1.14; 9.1–3 or 2 Cor 5.18–21 with their focus on people, people of all 'kinds'

and their need of salvation. Finally Riesner treats 1 Thessalonians as a specific example of Paul's mission in action, discussing historical and theological issues.

RÉSUMÉ

L'auteur élabore une discussion approfondie de la chronologie de l'œuvre missionnaire de Paul. Il commence par déterminer la date de la crucifixion de Jésus. L'ouvrage se présente comme une réponse aux opinions critiques comme celles de John Knox (pas le réformateur), Gerd Lüdemann et Niels Hyldahl, qui prétendent qu'il y a une forte opposition entre les épîtres de l'apôtre et les informations données dans le livre des Actes. Riesner confirme en général la chronologie de l'Introduction de Carson, Moo et Morris. Il fait une liste complète des sources primaires et secondaires que l'on a cru discerner et des argumentations qui en découlent. L'auteur explique les déplacements géographiques de l'apôtre (qui apparemment n'avait pas de plans pour une œuvre missionnaire le long de l'Euphrate ou du Rhin) en rapport avec le concept eschatologique d'Ésaïe 66.19. C'est là une thèse nouvelle qui mériterait d'être examinée à fond à la lumière de textes comme Rm 1.14; 9.1–3 ou 2 Co 5.18–21, dans lesquels il est question de gens de 'toutes sortes' et de leur besoin du salut. A la fin de son ouvrage, Riesner commente la première Épître aux Thessaloniciens comme un exemple type de la pratique missionnaire de Paul. Il aborde dans ce cadre diverses questions historiques et théologiques.

Das anzuzeigende Werk ist eine überarbeitete, vor drei Jahren in Tübingen angenommene Habilitationsschrift. Die Untersuchung beschäftigt sich mit der Chronologie der Wirksamkeit des Apostels Paulus. In den letzten Jahren waren es Entwürfe von John Knox, Gerd Lüdemann und Niels Hyldahl, die Exegeten darin bestärkten, eine vom Rahmen der Apostelgeschichte gelöste Chronologie des Wirkens von Paulus zu vertreten. Allerdings gibt es gegenwärtig keinen Konsens: was die neuesten chronologischen Angaben in Paulusbüchern und Kommentaren zur Apostelgeschichte betrifft so 'ist fast alles im Angebot' (S.25).

Rainer Riesner geht mit Recht von der Überzeugung aus, daß jeder Entwurf der Geschichte des Urchristentums und die Ausbildung seiner theologischen Aussagen von einer überzeugenden Chronologie abhängig ist. So versteht er seine Studien nicht nur als

Beitrag zu den klassischen Einleitungsfragen, sondern als Beitrag zu den Prolegomena der neutestamentlichen Theologie.

In Teil 1 (S. 31–203) diskutiert der Autor alle wichtigen chronologischen Daten des Urchristentums, angefangen von der Kreuzigung Jesu, der Bekehrung und Berufung von Paulus über das römische Judenedikt des Claudius und das Prokonsulat des Gallio in Korinth bis zur Verschickung von Paulus nach Rom. Teil 2 (S. 204–296) untersucht die geographischen Bewegungen des Apostels Paulus hinsichtlich ihrer chronologischen Einordnung im Vergleich der Briefe und der Apostelgeschichte.

Weil Riesner kaum neue Quellen erschließen kann, er also das bekannte Material neu durchforstet, sind die Ergebnisse, zu denen er kommt, nicht neu oder spektakulär: im Vergleich mit dem neuesten evangelikalen Einleitungswerk von D.A. Carson, D.J. Moo and L. Morris (1992) fällt vor allem das frühe Datum für die Bekehrung bzw. Berufung von Paulus auf (zwei Jahre nach der Kreuzigung Jesu, d.h. im Jahr 31/32). Wofür wir Riesner jedoch sehr zu Dank verpflichtet sind ist die ausführliche Diskussion aller relevanter Primärquellen (einschließlich der Zeugnisse der frühkirchlichen Tradition), der möglichen Querverbindungen innerhalb des NT, sämtlicher relevanter historischer Gesichtspunkte und der Argumente anderer Autoren.

Im Blick auf die geographischen Bewegungen von Paulus versucht Riesner (S. 207–273) den Tatbestand zu erhellen, daß Paulus offenkundig missionarische Vorstöße weder in Richtung Euphrat noch in Richtung Rhein plante—zwei Flüsse, die Philo als Begrenzung des Gebiets nennt, das allein eigentlich nur den Namen *oikoumene* verdient. Riesner begnügt nicht mit den üblichen Hinweisen zur Missionsstrategie des Apostels, der sich auf das *imperium Romanum* konzentriert habe. Er erwägt, ob Paulus nicht von alttestamentlichen Prophetien über die eschatologische Mission wie Jes 66.19 bestimmt war: die Weissagung, nach der die endzeitliche Missionsbewegung in Jerusalem beginnt (vgl. Röm 15.19), nennt (a) zuerst Tarsus und Kilikien, wo Paulus nach seiner Berufung zuerst evangelisierte (Riesner bleibt im Blick auf eine mögliche Mission unter den Nabatäern in Arabien skeptisch, S. 227–233); sodann (b) die Gebiete der sog. ersten Missionreise: Lydien (Asien), Meschech (Mysien) und Tubal (Bithynien); dann (c) die Gebiete der zweiten Missionreise: Jawan (Mazedonien und Achaja); auf der dritten Reise (Ephesus)

suchte Paulus die Lücke in Kleinasien zu schließen und so seine Missionsarbeit im Osten zu 'erfüllen' (Röm 15.19); schließlich nennt Jes 66.19 (d) die 'fernen Inseln': Paulus plante also keine Mission in Italien oder in Gallien, sondern in Spanien, der nach damaliger Auffassung äußersten Grenze des Westens.

Das Ergebnis dieser Verknüpfung von Jes 66.19 mit der Missionstätigkeit von Paulus ist frappierend und muß bei zukünftigen Arbeiten zur paulinischen Missionstrategie mit bedacht werden. Bei aller Anerkennung der Autorität des Alten Testaments für den Apostel drängt sich allerdings die Frage auf, ob Paulus wirklich die geographischen Bewegungen seiner Missionsarbeit von einer buchstäblich verstandenen alttestamentlichen Verheißung abhängig machte. Wenn man explizite Beschreibungen seines missionarischen Selbstverständnisses wie Röm 1.14; 9.1–3 oder 2. Kor 5.18–21 zu Rate zieht, gewinnt man den Eindruck, daß die bestimmenden Faktoren seiner praktischen Missionstätigkeit die Menschen in ihrer Christusbedürftigkeit waren—die kultivierten und die ungebildeten Heiden und auch die Juden, alle Menschen, wo immer er sie finden konnte. Wenn für Paulus feststand, daß das Evangelium von allen Menschen gehört werden muß, ohne Ansehen der Person, ist kaum anzunehmen, daß die geographische Lage bestimmter Volksgruppen diese infolge des 'Missionsprogramms' von Jes 66 ausschließt. Dies würde Riesner natürlich nicht bestreiten: er hält ausdrücklich fest, daß die Angaben in Jes 66.19 nicht unbedingt der einzige oder wichtigste Grund für die missionarische Reisetätigkeit von Paulus war (S.224f).

In Teil 3 (297–365) untersucht Riesner den 1. Thessalonicherbrief als Dokument der frühen Theologie von Paulus, die, so das Ergebnis, sich aus den historischen Umständen heraus erklären läßt und nicht als Beleg für spätere grundsätzliche Umbrüche in der Rechtfertigungslehre oder in den eschatologischen Anschauungen angeführt werden kann (gegen G. Lüdemann).

Bei Riesner erstaunt wie immer die erschöpfende Kenntnis der Primärquellen und vor allem der Sekundärliteratur (vgl. nur die zweiseitige Bibliographie zum Judenedikt des Claudius S. 139–141; bei der Diskussion der Reisegeschwindigkeit von Paulus in §16 hätte man noch die Studie von R. Reck, *Kommunikation und Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1991 erwähnen können). Die Verwendung von evangelikal (englischen) Beiträgen wie zum Beispiel von F.F. Bruce oder C.J. Hemer ist für Riesner selbstverständlich, was angesichts der deutschen exegetischen Diskussion in sich schon ein nicht gering zu schätzender Forschungsbeitrag ist.

Die Darstellung ist trotz ihrer immensen Detailfülle und ihrer argumentativen Stringenz gut lesbar, jedenfalls für den Sachkundigen. Weil historische Fragen in der Tat von großer Bedeutung für die urchristliche Theologie sind und weil historische Fragen immer auch mit chronologischen Sachverhalten verbunden sind, die im Blick auf die Antike fast immer nur mit Hilfe einer möglichst umfassenden Kombination von Quellen zu einem Gesamtbild verdichtet werden können, wäre es wünschenswert, wenn der Autor dem für die Fachkollegen geschriebenen Buch eine popularisierte Fassung folgen lassen könnte.

Eckhard J. Schnabel
Bergneustadt, Deutschland

Instructions to Authors of Articles

The following are brief instructions but intending authors are encouraged to write to the Editor Dr. J. Gordon McConville, Cheltenham & Gloucester College of Higher Education, P.O. Box 220, Park Campus, Cheltenham, GL50 2QF, 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 articles

Les remarques suivantes sont de brèves directives et il est conseillé aux auteurs intéressés d'écrire au rédacteur Dr. J. Gordon McConville, Cheltenham & Gloucester College of Higher Education, P.O. Box 220, Park Campus, Cheltenham, GL50 2QF, U.K. Les articles soumis pour être publiés en tant que rapports, recensions 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 l'espagnol ou le 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 recensions

Des instructions détaillées seront envoyées aux auteurs avec chaque ouvrage à considérer. La revue de livres est normalement sollicitée par le rédacteur chargé des recensions. 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, Cheltenham & Gloucester College of Higher Education, P.O. Box 220, Park Campus, Cheltenham, GL50 2QF, U.K. 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

Gordon McConville

115

Articles / Articles / Artikel

L'Héritage Théologique du Calvinisme et les Protestants d'Europe 121

The Theological Heritage of Calvinism and
the Protestants of Europe

Das theologische Erbe des Calvinismus
und die Protestanten Europas

Pietro Bolognesi

(Italy / Italie / Italien)

Zum Evangelikalen Schriftverständnis Ein Beitrag zur Klärung und Verständigung 131

Pour une position évangélique sur la
compréhension de l'Écriture: Essai de
clarification et d'explication

Towards an Evangelical View of Scripture:
An Essay in Clarification

Dr. Heinz-Werner Neudorfer

(Germany / Allemagne / Deutschland)

'Der HERR ist einer!' Von der Einheit und der Verschiedenheit in der Theologie des Alten Testaments 145

'The LORD is One!' On Unity and
Diversity in Old Testament Theology

'Le SEIGNEUR est un !' Sur l'unité et la
différence dans la théologie de l'Ancien
Testament

Carsten Vang

(Denmark / Danemark / Dänemark)

Tendenzen in der deutschen Theologie der Gegenwart 161

Tendencies in German Theology

Tendances de la Théologie Allemande
Contemporaine

Helmut Burkhardt

(Germany / Allemagne / Deutschland)

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Ian S. Markham: *Plurality and Christian Ethics*
New Studies in Christian Ethics 4 173
NIGEL BIGGAR

Hans Küng: *Credo: The Apostles' Creed Explained*
for Today 175
D. DENNIS MORGAN

Hrsg. von Carl Heinz Ratschow: *Oswald Bayer,*
Theologie, Handbuch Systematischer Theologie 176
PETER ZIMMERLING

Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie des Neuen*
Testaments. Bd. 1. Grundlegung: von Jesus zu
Paulus 178
SÖREN RUAGER

B.A. Gerrish: *Grace and Gratitude. The Eucharistic*
Theology of John Calvin 179
TONY LANE

P. Jenson: *At the Heart of the Universe: What*
Christians Believe 181
TIM CHESTER

Alister E. McGrath: *The Blackwell Encyclopedia of*
Modern Christian Thought 182
ALAN P.F. SELL

Wilfred Cantwell Smith: *What is Scripture?* 183
CHRIS SINKINSON

Klaus Bockmühl: *Christliche Lebensführung: Eine*
Ethik der Zehn Gebote 185
SIEGFRIED LIEBSCHNER

Rainer Riesner: *Die Frömmigkeit des Apostels Paulus.*
Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und
Theologie 187
ECKHARD J. SCHNABEL



0960-2720(1995)4:2:1-0

