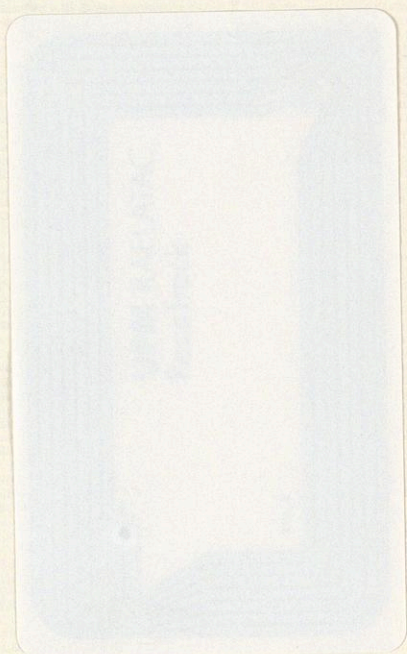




N12<510452524 021



UB Tübingen



ueo
EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY

JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT



V(1996):1
ISSN 0960-2720

07. JUN 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, 82 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); publiés 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. von der 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 U.K. must be obtained from the Copyright Licensing Agency Ltd, 9 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

Passion and Patience	1
Passion et Patience	
Leidenschaft und Geduld	
Gordon McConville	

Articles / Articles / Artikel

Die Bergpredigt		Un débat entre théologiens finlandais	
Synagoga Toraauslegung in Vollmacht	3	Biblische Theologie gegen Religionsgeschichte des frühen Christentums	
The Sermon on the Mount		Eine Debatte in der finnischen Wissenschaft	
Authoritative Synagoga Interpretation of the Torah		<i>Timo Eskola</i>	
Le sermon sur la montagne		(Finland/Finlande/Finnland)	
Une interprétation synagogale de la Tora apportée avec autorité		Frühe Zweifel an der johanneischen	
<i>Peter Wick</i>		Verfasserschaft des vierten Evangeliums in der	
(Israel/Israël/Israël)		modernen Interpretationsgeschichte	27
A German Clergyman in Medieval Malta		Early doubts about the Fourth Gospel's Johannine authorship in the modern history of interpretation	
The famous itinerary of Ludolph von Suchen and the Maltese Islands	9	Doutes précoces sur l'authenticité johannique du quatrième Evangile dans l'histoire de l'interprétation moderne	
Un ecclésiastique allemand dans l'île de Malte au Moyen-Age		<i>Andreas J. Köstenberger</i>	
Le célèbre itinéraire de Ludolph von Suchen et les îles maltaises		(Germany/Allemagne/Deutschland)	
Ein Deutscher Geistlicher im mittelalterlichen Malta		Dinner Talk and Ideology in Luke	
Der berühmte Reisenbericht des Ludolph von Suchen und die Inseln Maltas		The Role of the Sinners	47
<i>Thomas Freller</i>		Conversations de table et idéologie chez Luc	
(Germany/Allemagne/Deutschland)		Le rôle des pécheurs	
Biblical Theology versus the History of Early Christian Religion		Tischgemeinschaften im Lukasevangelium	
Finnish Scholarship in a Debate	15	Die Rolle der Sünder	
Théologie biblique ou histoire de la religion chrétienne primitive		<i>Thorsten Moritz</i>	
		(United Kingdom/Royaume Uni/Großbritannien)	

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

Stephen Charles Mott: <i>A Christian Perspective on Political Thought</i>	71	Timothy Chester: <i>Awakening to a World in Need. The Recovery of Evangelical Social Concern</i>	81
JONATHAN CHAPLIN		OLIVER BARCLAY	
H. G. M. Williamson: <i>The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction</i>	73	Martin Brecht (Hrsg., in Zusammenarbeit mit Johannes van den Berg, Klaus Deppermann, Johannes Friedrich Gerhard Goeters und Hans Schneider): <i>Geschichte des Pietismus. Band 1. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert</i>	82
GORDON MCCONVILLE		CHRISTOPH RYMATZKI	
John Smith and Others: <i>Reclaiming the Ground: Christianity and Socialism</i>	75	Peter Siemens: <i>Carl Friedrich Keil. Leben und Werk.</i>	84
CHRISTOPHER SUGDEN		JOACHIM BOTZENHARDT	
John Hick: <i>The Metaphor of God Incarnate</i>	76	Gunther Fleischer: <i>Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren: Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive</i>	86
STEPHEN WILLIAMS		CHRISTOPHER STENSCHKE	
Paul Helm: <i>The Providence of God</i>	77		
J. HOUSTON			
J. Barr: <i>Biblical Faith and Natural Theology</i>	79		
PAUL HELM			
Irving Hexham: <i>Concise Dictionary of Religion</i>	80		
COLIN CHAPMAN			

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, Hviadoslavova 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 Szabadtság 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 Sofiemyr

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 Fjugesta

Suisse / Schweiz / Svizzera

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



ZA 8543 -

Gordon McConville

• Passion and Patience

EuroJTh enters its fifth year with the present issue. It began at a time of rapid change and hope for better things; walls were falling down, not only in Europe but elsewhere. Since then, we have been taught, perhaps, not to discern a straight path to the millennium. There have indeed been plenty of causes for thanks to God. The peace in Ireland is now over a year old, and further progress is signalled on the very day of writing this. And the still shaky peace in Israel-Palestine may yet survive the assassination of its greatest Israeli architect. Yet we wait and wonder about many points of conflict. And the Christian looks for kinds of changes in the world that the mass media do not normally find interesting or important. We may echo the words of the Preacher: 'there is nothing new under the sun'.

Yet there are words for times when change is not rapid, or when it is positively adverse. The prophet Habakkuk knew this. The first chapter of his prophecy invites a review of expectations, and focuses in a surprising way on the prophet himself and his community at large. The form of the chapter is striking. After the attribution to Habakkuk (1:1), it opens with an oracle that closely resembles the 'individual lament' of the Book of Psalms. The speaker cries to the LORD and feels that he is not heard. His complaint concerns the oppression of the righteous by the wicked, a typically prophetic theme. Thus far there is no surprise. Prophets and Psalmists share these concerns, and can resemble each other in their expression (Jer 12:1-4; Ps 73). How the oracle relates to the further words of the prophet, especially in ch. 2—in terms of the book's composition—is not clear. For there his perspective has moved on, to a hope for deliverance from that which he has not yet foreseen here. Perhaps it was

recalled by Habakkuk from an early stage of his ministry, in order to produce the effect which now follows. For the LORD's response in v. 5 comes as a shock.

To the singular speaker the LORD replies in the plural; and while the prophet had looked about, apparently, at a domestic situation, his vision in contrast takes in 'the nations'. (The passage has an important textual variant, supported by LXX [*bog'dim*, treacherous ones, for *bag-goyim*, at the nations: thus 'Look, O treacherous', instead of 'Look at the nations']. Though it is comprehensible, it is scarcely to be preferred to MT, being an assimilation from 1:13). The invitation to lift the eyes to the world around fits perfectly with the direction of the thought. On the far horizon, Yahweh is beginning a work which will draw not only Judah, but also other nations, into its influence—the march of Babylon. The point of this speech of Yahweh is very sharp: the prophet had seen wickedness indeed; but his vision was tiny compared with what Yahweh could see. Not only so, but the Lord of all nations was already acting to bring about change. And it would affect Judah in ways not envisaged, nor perhaps desired, even by the prophet.

If the glories of the Book of Habakkuk lie beyond this scene, the sudden change of focus here bears consideration even so. The prophet's plea can hardly be faulted, (though another prophet found a rebuke for his misplaced zeal expressed in similar terms, Jer 12:5-6). He saw an ill and felt the outrage of the true prophet. He spoke in zeal for right and the truth. To compare Jeremiah once more, we may wonder what hard personal experience may have led up to this prayer. There is the passion here of the one who seeks the will of God

with all his heart, and he is impatient for God to act.

But God's ways are different, larger, and by definition surprising, as another prophet knew (Isa 55:8). On this occasion they would involve a much longer trek than the prophet had anticipated. There would be no mere domestic reform, but a revolution in the people's life such as there had never been. This would indeed be an answer to Habakkuk's prayer. But it would be one that would make very clear

God's freedom, power and holiness. And soon the prophet would find himself praying differently, pleading for the people's very life (1:12-17).

Habakkuk had the prophet's passion, but the LORD's watchword here is patience. The two qualities are not at odds. The passionate are patient; and the patient need not let passion flag. The point is worth meditation, not only as the trumpeted new start for Europe drags its feet, but also as the Christian era nears its third millennium.

Passion et Patience

Avec le présent numéro, le *Journal Européen de Théologie* entame sa cinquième année. Il a débuté en une période de changements rapides où l'on s'est pris à espérer un avenir meilleur. Des murs tombaient, en Europe, et ailleurs. Depuis, nous avons appris à ne pas voir là l'amorce d'un sentier conduisant tout droit au millenium. Certes les motifs de rendre gloire à Dieu ne manquent pas. La paix prévaut en Irlande depuis plus d'un an, et le jour même où j'écris ces lignes, de nouveaux progrès se profilent. Et le précaire processus de paix entre Israël et les Palestiniens a des chances de survivre à l'assassinat de son principal artisan Israélien. Pourtant, bien des conflits nous laissent dans l'expectative, sans que nous puissions prévoir ce qu'il en adviendra. Et le chrétien espère des changements d'un autre genre, que les médias ne jugent pas importants ni intéressants. Nous pouvons reprendre à notre compte la parole de l'Écclésiaste : 'Il n'y a rien de nouveau sous le soleil'.

Cependant il y a des paroles qui s'appliquent à des époques où les changements ne sont pas rapides, ou même à des temps où ils prennent une direction regrettable. Le prophète Habakuk le savait. Le premier chapitre de sa prophétie invite à revoir ses attentes et insiste d'une mani-

ère surprenante sur le prophète lui-même et sa communauté en général. Le chapitre a une forme frappante. Après la mention de l'auteur (Hab 1.1), il commence par un oracle qui ressemble aux lamentations individuelles du livre des Psaumes. Le prophète s'adresse au Seigneur et il a l'impression de n'être pas entendu. Il se plaint de l'oppression dont les méchants accablent les justes, un thème typique de la littérature prophétique. Jusqu'à présent rien d'inattendu. Les prophètes et les psalmistes ont en commun cette préoccupation et l'expriment en termes similaires (Jér 12.1-4; Ps 73). On ne voit pas clairement comment cet oracle se relie à la suite du texte, et particulièrement au chapitre 2. Car là, son attente se transforme pour devenir l'espérance d'une délivrance d'un malheur qu'il n'a pas prévu jusqu'alors. Peut-être Habakuk l'a-t-il repris d'une époque antérieure de son ministère pour produire l'effet qui vient maintenant. Car la réponse du Seigneur au verset 5 est inattendue.

A la prière personnelle du prophète, le Seigneur répond en employant le pluriel, Alors que le prophète envisageait la situation de son peuple, sa vision concerne les 'nations' (le texte comporte une variante notable appuyée par les LXX: *bogēdīm*, les traîtres, au lieu de *baggoiym* = parmi les nations; cette variante, quoiqu'admis-

sible, ne semble pas devoir être retenue car elle résulte d'une assimilation avec le verset 1.13). L'invitation à jeter les regards sur les nations s'accorde parfaitement avec le mouvement de la pensée. À l'horizon lointain, Yahvé commence une oeuvre qui n'affectera pas seulement Juda, mais aussi les autres nations : une invasion babylonienne. Le message de ce discours de Yahvé est très net. Le prophète avait vu de la méchanceté; mais sa vision était limitée par rapport à ce que Dieu pouvait voir. Bien plus, le Maître de toutes les nations était déjà à l'oeuvre pour produire un changement qui allait affecter Juda d'une manière que le prophète n'avait ni envisagée, ni peut-être désirée.

Bien que la valeur du livre d'Habaquq aille au-delà de cette scène, ce déplacement du centre d'intérêt mérite de retenir notre attention. La prière du prophète ne doit pas être considérée comme fautive, (quoiqu'un autre prophète ait essuyé des reproches pour avoir montré un zèle intempestif en s'exprimant dans des termes similaires : Jér 12.5–6). Il voyait le malheur et ressentait l'outrage comme un prophète authentique. C'est son zèle pour la vérité qui l'a poussé à s'exprimer ainsi. Pour faire une autre comparaison avec Jérémie, nous pouvons nous demander quelles expériences personnelles doulou-

reuses ont pu amener Habaquq à prier ainsi. Il manifeste la passion d'un homme qui cherche de tout son coeur la volonté de Dieu et qui est impatient de voir Dieu intervenir.

Mais les voies de Dieu diffèrent des nôtres: elles sont plus vastes et, par définition, surprenantes, comme un autre prophète le déclare (Es. 55.8). Elles impliquent donc un parcours beaucoup plus long que ce à quoi le prophète s'attendait. Il ne s'agit pas seulement d'une réforme à l'intérieur du peuple de Dieu, mais d'une révolution de la vie tout entière comme jamais auparavant. Ce serait une réponse à la prière d'Habaquq. Mais une réponse qui mettrait en pleine lumière la liberté, la puissance et la sainteté de Dieu. Et sans tarder, le prophète se met à prier autrement, c'est-à-dire pour la vie même de son peuple (1.12–17).

Habaquq avait certes la passion qu'un prophète doit avoir. Mais le mot d'ordre que le Seigneur lui adresse ici est celui de la patience. Ces deux qualités ne sont pas contradictoires. Les gens passionnés sont patients et ceux qui sont patients n'ont pas à laisser s'éteindre la passion. Il vaut la peine de méditer cela, en un temps où le nouveau départ de l'Europe annoncé haut et fort semble traîner en longueur, mais aussi alors que l'ère chrétienne aborde son troisième millénaire.

Leidenschaft und Geduld

Mit der vorliegenden Ausgabe startet *EuroJT* ins fünfte Jahr. Die Anfänge lagen in einer Zeit, die von radikalen Veränderungen und der Hoffnung auf eine bessere Zukunft geprägt war. Mauern fielen—nicht nur in Europa, auch anderswo. Seitdem ist uns beigebracht worden, (vielleicht) nicht einen geradlinigen Pfad ins Millennium auszumachen. Wir hatten in der Tat viele Gründe, Gott zu danken. Der Friede in Irland ist inzwischen über ein Jahr alt, und während

diese Zeilen verfaßt werden, zeichnen sich weitere Fortschritte ab. Und selbst der noch immer zerbrechliche Friede in Israel und Palästina mag das Attentat auf seinen bedeutendsten israelischen Architekten überleben. Dennoch—wir warten ab und wundern uns angesichts der vielen Konfliktpunkte. Als Christen erwarten wir Veränderungen in der Welt, die von den Massenmedien in der Regel nicht als interessant oder bedeutend betrachtet werden. Wir könnten die Worte des Pre-

digers aufgreifen: „es gibt nichts neues unter der Sonne.“

Aber es gibt Worte für Zeiten, in denen es keine radikalen Veränderungen gibt, oder die in der Tat widrig sind. Der Prophet Habakuk wußte um solche Situationen. Das erste Kapitel seiner prophetischen Botschaft lädt uns zu einer Überprüfung der Erwartungen ein, indem es auf unerwartete Weise auf die Lage des Propheten und seiner Gesellschaft eingeht. Die Struktur des Kapitels ist bemerkenswert. Nach der Rückführung der Worte auf Habakuk (1,1) öffnet es mit einem Spruch, der sehr stark einem „Klagensalm des Einzelnen“, wie wir sie im Buch der Psalmen finden, ähnelt. Der Sprecher ruft den HERRN an, aber er empfindet, daß er nicht erhört wird. Seine Klage betrifft die Unterdrückung der Gerechten durch die Gottlosen—ein typisch prophetisches Thema. So weit enthält der Text keine Überraschungen. Propheten und Psalmisten teilen solche Anliegen und ähneln einander in ihren Äußerungen (Jer. 12,1–4; Ps. 73). In welcher Beziehung (bzgl. der Komposition des Buches) der Spruch zu den weiteren Worten des Propheten (vor allem in Kap. 2) steht, ist nicht klar. Denn später verändert sich die Perspektive zugunsten einer Hoffnung auf Errettung von etwas, das der Prophet hier noch nicht einmal vorhergesehen hat. Vielleicht handelt es sich um eine Erinnerung Habakuks an eine frühere Zeit seines Dienstes, an dieser Stelle eingefügt, um den Effect zu erreichen, der nun folgt. Denn die Antwort des HERRN in V. 5 ist schockierend.

Dem einzelnen Sprecher antwortet der HERR im Plural; und während der Prophet offensichtlich eine rein nationale Angelegenheit im Blick hatte, bezieht Gottes Vision „die Nationen“ mit ein. (Zu dem Abschnitt findet sich eine wichtige Textvariante, die von der LXX unterstützt wird [*bog^edim* „die Verräterischen“, anstelle von *baggoyim*, „zu den Nationen“, d.h. „Seht, Ihr Verräterischen“ statt „Seht, unter den Nationen“. Obwohl die Variante nachvollziehbar ist, ist sie kaum dem MT vorzuziehen, da sie eine Assi-

milation von 1,13 darstellt.) Die Einladung, den Blick zu weiten auf die umliegende Welt, paßt vollkommen zur Gedankenrichtung. Am fernen Horizont beginnt Jahwe ein Werk, das nicht nur Juda, sondern ebenso alle anderen Nationen unter seinen Einfluß stellen wird—den Marsch Babylons. Die Pointe der Rede Jahwes ist schmerzlich: der Prophet hat in der Tat Gottlosigkeit gesehen, doch seine Sicht ist nichts im Vergleich zu dem, was Jahwe sehen konnte. Doch damit nicht genug, der HERR aller Nationen war bereits dabei, eine Veränderung herbeizuführen. Sie würde Juda in einer unerwarteten und höchst unerwünschten Weise betreffen, sogar vom Standpunkt des Propheten aus.

Selbst wenn sich die Höhepunkte des Habakukbuches außerhalb dieser Szene finden, so nötigt der plötzliche Wechsel des Gesichtspunkts doch zum Nachdenken. Die Bitte des Propheten ist schwerlich zu kritisieren (obwohl ein anderer Prophet, als er sich ähnlich äußerte, aufgrund seines unangebrachten Eifers zurückgewiesen wurde; Jer. 12,5–6). Habakuk sah ein Übel und fühlte den für einen Propheten typischen Zorn. Er eiferte für Recht und Wahrheit. Um nochmals einen Vergleich mit Jeremia zu bemühen, mögen wir uns fragen, welche harten persönlichen Erfahrungen wohl zu diesem Gebet geführt haben. Wir finden hier die Leidenschaft dessen, der den Willen Gottes von ganzem Herzen sucht, der ungeduldig auf Gottes Eingreifen wartet.

Doch Gottes Wege sind anders, weitreichender, und *per definitionem* überraschend, wie ein weiterer Prophet wußte (Jes. 55,8). Im vorliegenden Fall würden sie viel weitreichendere Auswirkungen haben, als der Prophet ahnen konnte. Es würde nicht nur eine nationale Reform geben, sondern eine Revolution im Leben des Volkes, wie es sie noch nie gegeben hatte. Das würde in der Tat eine Antwort auf Habakuks Gebet sein, eine Antwort allerdings, die Gottes Freiheit, Macht und Heiligkeit unmißverständlich deutlich machen würde. Und schon bald würde der

Prophet völlig anders beten; er würde um das nackte Leben des Volkes bitten (1,12–17).

Habakuk hatte die Leidenschaft eines Propheten, doch die Parole des HERRN lautet „Geduld“. Diese beiden Eigenschaften sind nicht unversöhnlich: die Leidenschaftlichen sind geduldig, und die

Geduldigen müssen Leidenschaft nicht fahren lassen. Dieser Aspekt lädt zum Nachdenken ein, nicht nur angesichts des ausposaunten Starts für Europa, der sich jedoch nur mühsam dahinschleppt, sondern auch im Zusammenhang mit dem Eintritt des Christentums ins dritte Jahrtausend.

WORD BIBLICAL COMMENTARIES

General Editor: David A. Hubbard

O.T. Editor: John D.W. Watts

OLD TESTAMENT

Vol 1: GENESIS 1-15
Gordon J. Wenham
ISBN 0-84990-200-2

Vol 2: GENESIS 16-50
Gordon J. Wenham
ISBN 0-84990-201-0

Vol 3: EXODUS
John Durham
ISBN 0-84990-202-9

Vol 4: LEVITICUS
John Hartley
ISBN 0-84990-203-7

Vol 5: NUMBERS
Philip J. Budd
ISBN 0-84990-204-5

Vol 6A: DEUTERONOMY 1-11
Duane Christensen
ISBN 0-84990-205-3

Vol 7: JOSHUA
Trent C. Butler
ISBN 0-84990-206-1

Vol 9: RUTH, ESTHER
(Late 1997)
Frederick Bush
ISBN 0-84990-208-8

Vol 10: 1 SAMUEL
Ralph W. Klein
ISBN 0-84990-209-6

Vol 11: 2 SAMUEL
A.A. Anderson
ISBN 0-84990-210-X

Vol 12: 1 KINGS
Simon J. de Vries
ISBN 0-84990-211-8

Vol 13: 2 KINGS
T.R. Hobbs
ISBN 0-84990-212-6

Vol 14: 1 CHRONICLES
Roddy L. Braun
ISBN 0-84990-213-4

Vol 15: 2 CHRONICLES
Raymond B. Dillard
ISBN 0-84990-214-2

Vol 16: EZRA, NEHEMIAH
Hugh G.M. Williamson
ISBN 0-84990-215-0

Vol 17: JOB 1-20
David J.A. Clines
ISBN 0-84990-216-9

Vol 19: PSALMS 1-50
Peter C. Craigie
ISBN 0-84990-218-5

Vol 20: PSALMS 51-100
Marvin Tate
ISBN 0-84990-219-3

Vol 21: PSALMS 101-150
Leslie C. Ash
ISBN 0-84990-220-7

Vol 24: ISAIAH 1-33
John D.W. Watts
ISBN 0-84990-223-1

Vol 25: ISAIAH 34-66
John D.W. Watts
ISBN 0-84990-224-X

Vol 26: JEREMIAH 1-25
Peter C. Craigie et al.
ISBN 0-84990-225-8

Vol 27: JEREMIAH 26-52
(January 1996)
G.L. Keown
ISBN 0-84990-226-6

Vol 28: EZEKIEL 1-19
Leslie C. Allen
ISBN 0-84990-227-2

Vol 29: EZEKIEL 20-48
Leslie C. Allen
ISBN 0-84990-228-2

Vol 30: DANIEL
John E. Goldingay
ISBN 0-84990-229-0

Vol 31: HOSEA, JONAH
Douglas Stuart
ISBN 0-84990-230-4

Vol 32: MICAH, MALACHI
Ralph L. Smith
ISBN 0-84990-231-2

£17.99 each



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

• Die Bergpredigt

• Synagogale Toraauslegung in Vollmacht

• *The Sermon on the Mount*

Authoritative Synagogal Interpretation of the Torah

• *Le sermon sur la montagne:*

Une interprétation synagogale de la Tora apportée avec autorité

Peter Wick, Jerusalem

SUMMARY

The Sermon on the Mount should neither be understood as a new law, nor as a new ethic which surpasses the Torah. It is evident from its frame alone, that the Sermon on the Mount intends to be interpretation of the law. However, it claims to interpret the Torah in the original sense of its giver. Jesus does not need to mediate the law downwards

from the mount to the people, as Moses had to, but through Jesus the people themselves have access to the mount and thus to the law itself. The Sermon on the Mount intends to surpass other, contemporary teachings. It is especially through this that the Sermon on the Mount fits well in the Jewish context before the destruction of the Temple marked by rival groups and sects.

RÉSUMÉ

Il ne convient pas de considérer le sermon sur la montagne comme une nouvelle loi ou comme une nouvelle éthique qui dépasserait celle de la Tora. Son cadre à lui tout seul montre qu'il se veut une interprétation de la loi. Il se présente toutefois comme une exposition du sens de la loi selon l'intention de son auteur. Contrairement à Moïse, qui devait transmettre la loi au peuple

depuis la montagne qui les séparait, Jésus permet au peuple d'avoir accès à la montagne, et par conséquent à la Tora, sans intermédiaire. Le Sermon sur la montagne entend dépasser et surpasser d'autres interprétations contemporaines. Par cette approche, il s'inscrit dans le contexte juif marqué par les écoles et les sectes concurrentes d'avant la destruction du temple.

Jesus hält die erste grosse Rede im Matthäusevangelium (Mt 5–7) auf einem Berg. Dieser Rahmen der Bergpredigt¹ wird verschieden interpretiert. Die

einen verstehen die Bergpredigt als neues Gesetz, andere vielmehr als Überbietung des Gesetzes oder als etwas viel grösseres als ein Gesetz. Diese Arbeit will zeigen,

dass die Bergpredigt als Toraauslegung für die Jünger und das Volk verstanden werden sollte und damit wirklich eine eigentliche Predigt ist. Der Sitz im Leben von Toraauslegung für das Volk ist zur Zeit Jesu die Predigt in den Synagogen und im Freien.

Matthäus gebraucht nicht nur viele Schriftzitate sondern auch viele typologische Anspielungen aus dem Tanach. Jedoch ist nicht immer klar, auf was hingewiesen wird oder was der eigentliche Sinn der Andeutung ist. Das ist auch bei seiner Darstellung von Jesus im Rahmen der Bergpredigt der Fall.

Meistens wird seine Schilderung von Jesus als typologische Verknüpfung mit dem Leben von Mose verstanden. Es werden jedoch auch andere möglichen Vorbilder diskutiert. Albright schlägt vor, Jesus im Sinne eines neuen Josuas zu deuten², und Trepp denkt, dass Jesus sich nach den Evangelien anstelle von Aaron gesehen hat.³

Im Matthäusevangelium gibt es tatsächlich viele Parallelen zu den Mosegeschichten. Jesus wird oft als neuer Gesetzesgeber gesehen, der mit der Bergpredigt ein neues Gesetz, oder wenigstens mit der richtigen Auslegung eine neue Ethik gibt⁴. Überdies wird versucht, selbst das ganze Matthäusevangelium als überbietende Parallelkonstruktion zum Leben des Mose zu sehen. Jesus ist dann nicht nur der neue Gesetzgeber, sondern ganz der neue Mose⁵.

Vielfach wird aber der matthäische Jesus vielmehr als ein zweiter Mose gesehen. Jesus spricht dann direkt anstelle Gottes und die Jünger, statt Moses, hören nun die göttlichen Worte⁶.

Jedoch sperrt sich die Bergpredigt und ihr Handlungsraum dagegen, Jesus als neuen oder zweiten Mose zu verstehen. Jesus ist für Matthäus nicht ein zweiter Mose, der mit der Bergpredigt ein neues Gesetz gibt, oder der im Sinne eines neuen Gesetzgebers durch eine neue Auslegung eine neue Ethik schafft, sondern der Lehrer, der die mosaische Tora gemäss ihrer ursprünglichen Intention in Vollmacht auslegen kann.

Die Parallelen zum Toraempfang am

Sinai sind tatsächlich offensichtlich und treten in Mt 5,1 besonders deutlich hervor. Jesus steigt wie Mose auf einen Berg (Ex 19,3.8.20; 24,13.15.18; 34,1f.4). Jesus hat wie Mose einen engeren und einen weiteren Adressatenkreis. Während die Jünger (5,1) den Ältesten des Volkes gegenüber stehen (Ex 19,7), wird der äussere Kreis bei beiden durch das Volk gebildet (Mt 5,1; Ex 19,8)⁷. Obwohl je beide Kreise unterwiesen werden, bleiben sie doch von einander unterscheidbar. So legt etwa Mose in Ex 19,7 den Ältesten die Worte vor, die Gott geboten hat. Obwohl in diesem Vers nur der innere Adressatenkreis erwähnt wird, antwortet im nächsten Satz das ganze Volk auf die Unterweisung (Ex 19,8). Das Gleiche lässt sich bei Matthäus finden. Obwohl in 5,1 nur die Jünger deutlich als Adressaten der folgenden Unterweisung erwähnt werden, reagiert am Ende der Bergpredigt das ganze Volk mit Erstaunen auf diese Lehre (7,28f).

Die Ähnlichkeiten zwischen dem Handlungsraum der Bergpredigt und der Geschichte des Toraempfanges sind signifikant und müssen beachtet werden. Dennoch kann man Jesus nur als zweiten Mose, der mit der Bergpredigt das neue Gesetz gibt, verstehen, wenn man die Unterschiede zwischen diesen Berichten nicht beachtet. Im Rahmen der genannten Parallelen sind die Unterschiede von Matthäus so sorgfältig gesetzt, dass er mit ihnen den Hörern seine Deutung der Ereignisse geben kann.

Die Tora legt grössten Wert darauf, dass nur Mose allein den Berg besteigen durfte. Nur er allein ist würdig, auf dem Berge in die Gegenwart Gottes zu treten (Ex 19,12f.20f; 24,2.14). Für jeden anderen Menschen, ja sogar für Tiere ist es unter Androhung der Todesstrafe verboten, den Berg zu betreten (Ex 19,12f.21; 24,2; 34,3). In Bezug auf die Ältesten wird wieder ein Unterschied gemacht. Obwohl auch sie zuerst unten bleiben müssen, dürfen sie schliesslich im Gegensatz zum Volk doch Gott schauen (Ex 24,9ff). Von der eigentlichen Übergabe des Gesetzes bleiben sie jedoch ausgeschlossen (24,12ff). Mose muss das Gesetz vom Berg

hinunterbringen (Ex 34,29; vgl. 19,7) und es den Ältesten (19,7; 34,31) und dem Volk (19,8; 34,32) übergeben.

Doch das Matthäusevangelium zeigt ein ganz anderes Bild. Beim Anblick der Volksmenge steigt Jesus auf den Berg. Indem er sich dort setzt, nimmt er die sich für einen zeitgenössischen Lehrer gezielte Haltung ein (vgl. Lk 4,20). Nun treten die Jünger zu ihm hin (5,1) und ebenso versammelt sich auch das Volk auf dem Berg (7,29). Jesus lehrt seine Zuhörer auf dem Berg⁸. Es gibt keinen Hinweis, dass er auf den Berg gestiegen wäre, um irgend etwas zu empfangen. Wie ein Lehrer setzt er sich und predigt. Zur Zeit Jesu werden Unterweisungen im Allgemeinen entweder in Synagogen oder im Freien gegeben⁹.

Das ist ein deutlicher Unterschied zu Exodus. Gerade das Lukasevangelium mit der Feldrede zeigt, dass dieser Unterschied kaum zufällig ist. Lukas verwendet nämlich für diese Rede einen parallelen Handlungsraum ohne die matthäischen Unterschiede. Wie Mose steigt Jesus allein auf den Berg und sucht das Gespräch mit Gott (Lk 6,12). Er wählt zwölf Apostel aus und belehrt nachher, nachdem er vom Berg hinuntergestiegen ist, in der Ebene das Volk (6,17). Lukas überlässt dem Leser, die Schlussfolgerung zu ziehen über das, was Jesus im Gebet empfangen hat.

Der Ort der Bergpredigt bildet also nicht eine Hauptparallele zur Sinaigeschichte, sondern zeigt, dass sich etwas anderes ereignet. Matthäus sieht offensichtlich Jesus nicht als zweiten Mose, der ein neues Gesetz gibt. Der Unterschied ist für ein solches Verständnis zu gewichtig. Eher will Matthäus mit diesem Rahmen der Bergpredigt etwa folgendes zeigen: Jesus ist derjenige Toraausleger, der Mose in göttlicher Vollmacht auslegt. Jesus legt das mosaische Gesetz unmittelbar aus. Obwohl Mose das Gesetz zwar direkt empfangen hat, muss er es doch hinuntertransferieren und zwar sowohl vom Berg ins Tal als auch von Gott zum Volk. Bei Jesus findet dieser Transfer nicht statt. Er kann die Tora in unmittelbarer Gottesnähe auf dem Berg ausle-

gen. Durch ihn haben seine Jünger und das Volk unmittelbaren Zugang zum Inhalt des Gesetzes, entsprechend dem wie es Mose empfangen hat. Deshalb kann Jesus das Gesetz gemäss der ursprünglichen Intention des Verfassers auslegen, ohne es wie Mose hinunterbringen zu müssen, denn seine geist erfüllte Person ermöglicht dem Volk auf dem Berg, in die unmittelbare Gegenwart Gottes zu treten.

Die zur dritten Antithese in der Bergpredigt (Mt 5,31f) parallele Diskussion über die Ehescheidung in Mt 19 zeigt diesen Anspruch explizit. Mose erlaubt dem Volk die Ehescheidung wegen dessen Herzenshärtigkeit. Er muss etwas zum Volk hinuntertransferieren, das Gott eigentlich von Anfang an anders geplant hat. Im Text wird implizit vorausgesetzt, dass Mose dieser Vorgang bewusst ist und dass er die wirkliche Intention des Verfassers kennt, aber dennoch durch das 'Hinunterbringen' zu dieser Relativierung der göttlichen Absicht gezwungen ist (Mt 19,3).

Der Anspruch, mit dem Matthäus Jesus und seine Predigt den Hörern vorstellt, ist gross. Doch es ist nicht der Anspruch eines neuen Mose und eines neuen Gesetzes gegenüber Mose und der Tora, sondern der Anspruch eines Torapredigers gegenüber anderen zeitgenössischen Ausleger. Es geht nicht um Gesetzesgabe, sondern um autoritative Auslegung und Predigt.

Offenbar will Matthäus herausheben, dass die durch Jesus verkündigte Nähe des Himmelreiches (4,17) den Menschen das Gesetz im vom Gesetzgeber intendierten Sinne zu verstehen und zu leben ermöglicht.

Durch den Rahmen der Bergpredigt wird also der Anspruch erhoben, dass die Toraauslegung von Jesus viel besser ist als die von anderen zeitgenössischen Lehrern. Somit ist die Bergpredigt mit einem konkurrierenden Anspruch verbunden. Zweimal wird diese Konkurrenzsituation deutlich zur Sprache gebracht. Erstens steht die ethische Umsetzung der Bergpredigt in Konkurrenz zur Predigt und zum Lebenswandel der Schriftgelehrten

und der Pharisäer und muss deren ethischen Wandel weit übertreffen (Mt 5,20). Zweitens reagiert das Volk mit Erstaunen auf die Verkündigung und attestiert ihr, dass sie im Gegensatz zur Lehre ihrer Schriftgelehrten durch Vollmacht gekennzeichnet ist (Mt 7,29). Offensichtlich erkennt das Volk in dieser Lehre nicht ein gegenüber der Tora neues und besseres Gesetz, sondern eine überlegene Gesetzesauslegung.

Dieser konkurrierende Anspruch, die bessere Toraauslegung zu haben, passt sehr gut in das Umfeld des zeitgenössischen Judentums.

In der Zeit des zweiten Tempels gibt es viele jüdische Gruppen, die sich gerade in Bezug auf Toraauslegung und Lebensführung konkurrenzieren und bekämpfen. Die Gruppen und Sektenbildung scheint gerade ein wesentliches Merkmal dieser Epoche zu sein¹⁰. Nach der Tempelzerstörung verschwinden nach ersten Richtungskämpfen¹¹ die innerjüdischen Sekten weitgehend¹².

Neben den Fragen der Gesetzesauslegung und der Stellung des Tempels war die Frage der Interpretation der Schriften zentraler Fokus der Identität der Gruppen und Sekten. Die Fragen führten unter ihnen zu heftigen Diskussionen und Streitigkeiten¹³.

Die Essener haben sich aus Protest gegenüber dem Tempelkult und der tonangebenden, sadduzäischen Priesterschaft nach Qumran zurückgezogen. Sie kritisieren andere Gruppen wegen ihrer Gesetzesauslegung etwa in Bezug auf Ehe- und Sabbathfragen und benützen ihren eigenen 'Kanon' von heiligen Schriften. Diese werden mit einer eigenen, prophetisch-apokalyptischen Hermeneutik ausgelegt¹⁴.

Die Pharisäer und die Sadduzäer konkurrieren sich scharf in Bezug auf Fragen der Lebensführung und des Glaubens. Die Apostelgeschichte gibt ein Beispiel dafür, wie tief verwurzelt diese Konflikte waren. Die Pharisäer glauben an die Auferstehung der Toten, aber die Sadduzäer lehnen diesen Glauben ab. Als Paulus vor den Hohen Rat geführt wird, nützt er dieses unterschiedliche

Verständnis geschickt zu seinen Gunsten aus und spielt die Pharisäer gegen die Sadduzäer aus, indem er die Frage der Totenaufstehung anspricht (Apg 23,1ff). Die meisten überlieferten Streitpunkte über die richtige Toraauslegung zwischen diesen beiden Gruppen scheinen Detailfragen zu sein, doch steht hinter allen Unterschieden ein grundsätzlich unvereinbares philosophisch-hermeneutisches Vorverständnis¹⁵.

In der Mischna wird viel von den unterschiedlichen Auslegungen zwischen den pharisäischen Schulen berichtet. Die Schule Hillels und die Schule Schammais sind grosse Rivalen und bekämpfen sich gegenseitig. So wird etwa erzählt, dass Rabbi Tarphon das Shema gemäss der Schule Schammais gesprochen hat und dabei in Lebensgefahr gekommen ist. Seine Gesprächspartner meinen darauf, dass ihm Recht geschehen wäre, falls er sein Leben verloren hätte, weil er gemäss der falschen Interpretation gehandelt habe¹⁶.

Gerade die Qumrantexte und die Mischna sind Zeugen dafür, mit welcher Vehemenz und Polemik von verschiedenen Gruppierungen um die richtige Gesetzes- und Schriftauslegung gestritten wurde.

Der Rahmen und die Polemik der Bergpredigt passen also sehr gut in diesen Kontext.

Die Bergpredigt und ihr Bestreben lässt sich in diesem von Gruppen und Sekten geprägten zeitgenössischen Kontext sehr gut verstehen. In ihr wird ein hoher Selbstanspruch vertreten, wie das auch von anderen Gruppen überliefert ist. Die Bergpredigt möchte die Tora gemäss der ursprünglichen Absicht ihres Gebers auslegen. Wenn Jesus gekommen ist, um die Tora zu erfüllen (5,17), meint dieser Anspruch wohl, dass durch ihn der eigentliche Sinn der Tora bis hin zum kleinsten Jota dargestellt und sichtbar wird.

Die Bergpredigt will weder neues Gesetz noch eine Gemeinderegel sein, sondern gehört als Gesetzesauslegung zur Gattung derjenigen Predigten, die dem Volk im Freien und in den Synagogen

gehalten worden sind. Sie erhebt den Anspruch, die richtige Auslegung der Tora zu geben. Dieser Anspruch wird mit dem Berg als Predigtort deutlich unterstrichen. Damit weist wenigstens der Rahmen und der Selbstanspruch von Mt 5–7 darauf hin, dass die Bergpredigt primär als Synagogenpredigt gesehen und verstanden werden sollte, mit der das Volk in der Tora unterwiesen wird, und die den Anspruch erhebt, den besseren exegetischen Schlüssel zu besitzen als andere Predigten derselben Gattung.

- 1 Diese Arbeit wurde freundlicherweise durch den 'Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung' unterstützt. Auswahl wichtiger Monographien: Davies, W. D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge 1964; Donaldson, T. L., *Jesus on the Mountain*, Sheffield 1985; Syreeni, K., *The Making of the Sermon on the Mount*, Helsinki 1987.
- 2 Albright, W. F. A. / Mann, C. S., *Matthew, the Anchor Bible*, New York 1971, 49f: Die Bergpredigt sei im Unterschied zum mosaischen Gesetz nicht an das Volk, sondern nur an die Jünger gerichtet.
- 3 Trepp, Leo, *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung*, Stuttgart 1992, 278.
- 4 Etwa Zeller, Dieter, Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5–7) und der hellenistische Gesetzgeber, in Schenke, Ludger, *Studien zum Matthäusevangelium*, Stuttgart 1988, 301–317, bes. 302 mit ausführlichen Literaturangaben; Hagner, Donald A., *Matthew 1–13*, *Word Biblical Commentary*, Dallas 1993, 86.
- 5 Allison, D. C., Jr., *The New Moses, A Matthean Typology*, Edinburgh 1993: Die Struktur des Evangeliums spiegelt den Aufriss des Pentateuchs, 268.
- 6 Etwa Gnllka, Joachim, *Das Matthäusevangelium*, 1. Teil, Freiburg u. a. 1988, 109f; Meier, John P., *Matthew*, Wilmington 1980, 38; Smith, Robert H., *Augsburg Commentary on the New Testament*, Minnea-

polis 1989, 78; France, R. T., *The Gospel according to Matthew: An Introduction and Commentary*, *The Tyndale New Testament Commentaries*, Leicester 1985, 107; zur Herkunft und Tradition dieser Auslegung s. Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)*, EKK, Zürich u. a. 1985, 198, Anm. 5.

- 7 Zur deutlichen Unterscheidung von Mose, den Ältesten und dem Volk s. a. Ex 24,1f.9ff; 34,29–35.
- 8 Gegen Zeller, der die Volksscharen dennoch nur am Fuss des Berges lokalisieren will, 304.
- 9 Viele rabbinische Belege für das Lehren im Freien und das Sitzen der Lehrer in Büchler, A., *Learning and Teaching in the Open Air in Palestine*, *The Jewish Quarterly Review* 4, 1914, 485–491.
- 10 Shaye J. D. Cohen listet folgende von einander unterscheidbare Gruppen auf: Phariseer, Sadduzäer, Essener, Vierte Philosophie, Sikarier, Zeloten, Christen, Samariter, Therapeuten, From Maccabees to the Mishnah, 1987, 143ff. Vgl. auch Flusser, David, *Das essenische Abenteuer*, Die jüdische Gemeinde vom Toten Meer; Auffälligkeiten bei Jesus, Paulus, Didache und Martin Buber, Winterthur 1994, 15f.
- 11 Alon, Gedalyahu, *Jews, Judaism and the Classical World*, *Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem 1977, 314ff.
- 12 Cohen, 226ff.
- 13 Ders., 128–134.
- 14 Ders., 153f.
- 15 Näheres bei Schwartz, D. R., *Law and Truth: Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law*, in *The Dead Sea Scroll; Forty Years of Research*, Ed. Dimnant, Devorah; Rappaport, Uriel, Leiden u. a. 1992; 229–240: Schwartz bezeichnet die priesterlichen Juristen als 'Realisten', die in der Naturrechtstradition stehen. Die Phariseer hingegen sehen das Gesetz allein im Wort des Gebers begründet. Eine natürliche Begründung solcher Rechtssätze schade und verfälsche die Tora, 230ff.
- 16 M Ber I,3.

WORD BIBLICAL COMMENTARIES

General Editor: David A. Hubbard

N.T. Editor: Ralph P. Martin

NEW TESTAMENT

Vol 33A: MATTHEW 1-13
D.A. Hagner
ISBN 0-84990-232-0

Vol 33B: MATTHEW 14-28
(January 1996)
D.A. Hagner
ISBN 0-84990-196-X

Vol 34A: MARK 1-8:26
Robert A. Guelich
ISBN 0-84990-233-9

Vol 34B: MARK 8:27-16:20
(Late 1997/early 1998)
Craig A. Evans
ISBN 0-84990-253-3

Vol 35A: LUKE 1:1-9:20
John Nolland
ISBN 0-84990-234-7

Vol 35B: LUKE 9:21-18:34
John Nolland
ISBN 0-84990-254-1

Vol 35C: LUKE 18:35-24
John Nolland
ISBN 0-84991-072-2

Vol 36: JOHN
George R. Beasley Murray
ISBN 0-84990-235-5

Vol 38A: ROMANS 1-8
James D.G. Dunn
ISBN 0-84990-237-1

Vol 38B: ROMANS 9-16
James D.G. Dunn
ISBN 0-84990-252-5

Vol 40: 2 CORINTHIANS
Ralph P. Martin
ISBN 0-84990-239-8

Vol 41: GALATIANS
Richard Longenecker
ISBN 0-84990-240-1

Vol 42: EPHESIANS
Andrew T. Lincoln
ISBN 0-84990-241-X

Vol 43: PHILIPPIANS
Gerald F. Hawthorne
ISBN 0-84990-242-8

Vol 44: COLOSSIANS, PHILEMON
Peter T. O'Brien
ISBN 0-84990-243-6

Vol 45: 1, 2 THESSALONIANS
F.F. Bruce
ISBN 0-84990-244-4

Vol 47A: HEBREWS 1-8
William L. Lane
ISBN 0-84990-246-0

Vol 47B: HEBREWS 9-13
William L. Lane
ISBN 0-84990-935-X

Vol 48: JAMES
Ralph P. Martin
ISBN 0-84990-247-9

Vol 49: 1 PETER
J. Ramsey Michaels
ISBN 0-84990-248-7

Vol 50: 2 PETER, JUDE
Richard J. Bauckham
ISBN 0-84990-249-5

Vol 51: 1, 2, 3 JOHN
Stephen S. Smalley
ISBN 0-84990-250-9

Vol 52: REVELATION 1-12
(1988)
David E. Aune
ISBN 0-84990-251-7

Vol 53: REVELATION 13-22
(1988)
David E. Aune
ISBN 0-84990-786-1

£17.99 each



THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

• A German Clergyman in Medieval Malta

#335 | The famous itinerary of Ludolph von Suchen and the Maltese Islands

• *Un Ecclésiastique allemand dans l'île de Malte au Moyen-Age:*

Le célèbre itinéraire de Ludolph von Suchen et les îles maltaises

• *Ein Deutscher Geistlicher im mittelalterlichen Malta*

Der berühmte Reisebericht des Ludolph von Suchen und die Inseln Maltas

Thomas Freller, Wiesbaden

RÉSUMÉ

Les voyages de Ludolph von Suchen en Palestine, en Syrie et en Egypte, et les diverses rédactions de son ouvrage paru vers 1350: *De terra sancta et itinere hierosolymitano* ont trouvé chez les chercheurs des 19e et 20e siècles un écho important. Pourtant un aspect de l'oeuvre, important pour la science des religions du monde méditerranéen, avait échappé aux chercheurs: la question du rapport 'secret' entre Ludolph von Suchen et le culte rendu à Paul dans l'île de Malte, un phénomène dont les racines et le développement au Moyen-Age commencent seulement à être connus. Ce culte a connu son sommet aux 16e et 17e

siècles: dans le cadre de la Contre-Réforme, l'île de Malte et la 'Grotta di S. Paolo' à Rabat sont devenues un centre de dévotion qui attirait un grand nombre de pèlerins et de voyageurs de toutes les régions d'Europe. Cette nouvelle interprétation de l'itinéraire de Ludolph von Suchen nous offre des indications importantes sur les origines et les premières manifestations de ce culte. Elle nous apporte aussi des données essentielles sur la confusion qui régnait encore à la fin du Moyen-Age en ce qui concerne la localisation de la 'Melita' du Nouveau Testament, le lieu du naufrage de Paul, et cela en raison des insuffisances de la littérature cartographique et géographique.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Reisen des Ludolph von Suchen nach Palästina, Syrien und Ägypten und die verschiedenen Fassungen seines um 1350 entstandenen Werkes *De terra sancta et itinere hierosolymitano* fanden in der Forschung des 19. und 20.

Jahrhunderts bereits ein vielfältiges und nachhaltiges Echo. Eine für die religionswissenschaftliche Erforschung des Mittelmeerraums wichtige Facette des Werkes ist der Forschung allerdings bisher entgangen: Die Rede ist von Ludolph von Suchens 'verstecktem' Bezug

zum Paulus—Kult auf Malta, ein Phänomen, dessen mittelalterliche Wurzeln und Ausprägungen bisher nur ansatzweise bekannt sind. Höhepunkt dieses Kults war das 16. und 17. Jahrhundert, in dessen Verlauf die Mittelmeerinsel Malta—namentlich die im gegenreformatorischen Sinn zum internationalen Devotionszentrum etablierten 'Grotta di S. Paolo' von Rabat—eine Vielzahl von Pilgern und Reisenden aus allen Regionen Europas

anzog. Mit vorliegender Neuinterpretation von Ludolph von Suchens Itinerar eröffnen sich nun zum einen wichtige Hinweise auf Wurzeln und frühe Ausprägung dieses Kultes, zum anderen wesentliche Notizen einer noch im Spätmittelalter—aufgrund unzureichender kartographischer und geographischer Literatur—existenten Verwirrung in der Lokalisierung des neutestamentarischen 'Melita' als Ort des Schiffbruchs des Apostels Paulus.

The voyages of Ludolph¹ 'Rector ecclesiae parochialis in Suchem, paderbornensis dioecesis' to Palestine, Syria and Egypt and the various versions of his work *De terra sancta et itinere hierosolomitano et de statu eius et aliis mirabilibus, quae in mari conspiciuntur, videlicet mediterraneo* made a multiple and lasting echo by the research conducted in the 19th and 20th centuries.² In the course of the 19th century the research on medieval pilgrimages to Palestine grew stronger, and Ludolph von Suchen's work was described as the 'best itinerary account of the 14th century'³, and before the end of the 19th century editions in French and English academic magazines followed.⁴ One track which scholars examining the work missed was the 'hidden' reference that Suchen made to the Pauline cult in Malta, a phenomenon which has recently been hotly debated by scientific circles in Germany and Malta⁵. Indeed the meaning of Suchen's 'De terra sancta' should be seen as one of the earliest literary pieces of evidences for the Pauline cult on Malta. The role of the island in the context of the document will be briefly outlined here.

Before investigating the voyage of Ludolph von Suchen and its references to Malta, it is in place to touch briefly the idea of medieval travelling. The Christian pilgrimage and the medieval voyage constitute complex historical phenomena which cannot be described here in detail.

What, however, needs to be recalled is that in medieval times pilgrimages were by far the most important reason to leave the relative safety of one's home and to risk the dangers of a voyage in the foreign world. Most of the travellers who will be met in this essay were motivated to travel by the idea of seeing the Holy Land. Pilgrimage, which led to such journeys through the Mediterranean being undertaken by nearly all kinds of people who could afford it, has been defined as 'a quest for personal salvation'. Arnold von Harff, a fifteenth-century German knight and pilgrim, paradigmatically says that it was for 'the comfort and well-being' of his soul that he undertook 'this praiseworthy pilgrimage'⁶. The reason for the medieval traveller to set out to the three main pilgrim destinations in Santiago de Compostella, Rome, and Jerusalem was clear: it was the hope and expectation of receiving some kind of help or blessing—material or spiritual. Journeys to the Holy Land are documented as far back as the fourth century. During the period of the Crusades they become more frequent and they start appearing in large numbers in the fourteenth and fifteenth century, the great heyday of pilgrimages.

After the original Latin text of Ludolph's itinerary had already been recopied in the course of the 14th and 15th centuries in various handwritings, and the original text translated into the German language, there followed a Latin version in print that was issued in 1468 in

Augsburg. Thus Suchen's report is the first printed copy of a travel report. A German translation followed in print in 1477.⁷ Thus it may be concluded that the actual intention of the work was for those who wished to make a trip of pilgrimage to Palestine in the 14th and 15th centuries. Both in its intrinsic, as well as its historical side, Suchen's *De terra sancta* must be regarded as proof and witness of the magnitude of a travel culture that existed in late medieval times. The genesis of this work is very closely connected with the Diocese of the north German town of Paderborn. Indeed without the direct encouragement and direct influence of Bishop Balduin von Steinfurth of Paderborn (1340–1361)⁸, the work would not have been finished in such detailed form. Obviously the writing '*Baldewino de Stenvordia, paderbornensis ecclesiae episcop*'⁹ is written in appreciation. As in the case of many medieval scripts the personality of the author was left in the background in favour of emphasis on the work itself. Therefore definite information on the life of the author is rarely given. Ludolph calls himself '*Rector ecclesiae parochialis in Suchem, paderbornensis dioecesis*'¹⁰. His parish was a village called Lichtenau, not far from Paderborn. The research of Georg Schnath, however, has confirmed that Ludolph was a descendant of a wealthy craftsman family from the north German town of Osnabrück¹¹. Already the name and the exact chronological sequence of his voyage proved problematic when studying the work. This is mainly due to the various alterations made to Suchen's text via Sigmund Feyerabendt's collection *Reißbuch des heiligen Lands*¹² (= The Travel Book to the Holy Land). Indeed the author in his original Latin text had given an explicit chronological framework:

... in statu per omnia, prout ipsas partes ultramarinas et earum statum anno domini MCCCXXXVI inveni, et ipsas partes et earum statum anno domini MCCCXLI reliqui.¹³

Suchen came back from the Levant in 1341. Therefore it is assumed that the

time when the document originated must have been the decade between 1350 and 1361. At the end of his work Suchen refers to the persecution of the Jews in Germany in the years 1348 and 1349¹⁴. Bishop Balduin von Steinfurth died on March 31, 1361.¹⁵

The interest in the late 14th and entire 15th century copies or translations of the work and the style of writing in the introduction gave already an indication of the matters of importance which were to concern the author or rather Balduin von Steinfurth, his 'contractor' in the text. As it turned out the primary aim in writing was to be an '*Itinerarium*', a guide for Pilgrims on their way to the Holy Land. The primary aim was not to be the reporting of his own five year voyage to the Levant but to give the reader a reliable and thorough guide. Consequently Suchen suggests each would-be pilgrim traveller get apostolic freedom as '*dum aliquis transiens a domino apostolico bene transeundi licentiam obtinuerit inseritur in bulla super licentia obtenta (. . .). Igitur volens ire ad dictam terram sanctam, cavendum sibi est ne absque licentia domini apostolici transeat. Nam quam primum ad littus Soldani applicuerit, est in sententia papae, quia postquam terra sancta ad manus Soldanus devenit, fuit et est excommunicata . . .*'¹⁶

This style of writing is that of the medieval impersonal literary guide showing the two main routes leading to the Holy Lands:

Si vult transire per terram, ut audiui a talibus quibus erat bene notum, ex tunc transitur rectius per Ungariam et Bulgariam et regnum Traciae, sed dicunt quod sit via multum taediosa. Tamen quid id laborare posset secure, ille per terram et non per mare usque ad Constantinopolin bene perveniret.¹⁷

Due to the dangers of the land route Suchen took the sea route to Constantinople and the Holy Land. Strangely enough we hardly hear anything about Venice which was the meeting point for the majority of those pilgrims and travellers from central Europe who were to

undertake such a voyage to the Levant and Palestine. Even the Adriatic Sea is not mentioned in Suchen's customary detail. In fact Venice represented the most important departure point in the network of sea routes and stages to Constantinople, Palestine and Egypt in the time of Ludolph's voyage. In the fourteenth and fifteenth centuries, the '*Serenissima*' used to organize fleets twice a year for pilgrims and for those who wanted to visit the Holy Land. Timetables and Sea routes of these voyages were known in all main trading centres of Europe. Pilgrimages were a 'business' in late medieval times.¹⁸

Which route did Suchen take? The sequence in which the Mediterranean islands are mentioned in his work gives some indication:

Et contemplant famosas insulas ad visum scilicet Corsicam, Sardiniam, Siciliam, Mantam, Goy, Scarpe, Cretam, Rodum et quam plurimas alias insulas magnas et parvas; et his omnibus visis pervenit in Cyprum.¹⁹

The European port of departure of such a route could only have been Marseille or Genoa. Both ports ranked very high with pilgrims from France and North West Italy.²⁰

In connection with this route we hear for the first time of the '*famosas insulas*' 'Mantam' and 'Goy'. Already the translator of Feyerabendt's German *Reyßbuch der heyligen Lands* identifies 'Mantam' as Malta. The island of 'Goy' is only mentioned.²¹ That this is the same island as ancient 'Gaulos'²² will be shown later on. Ludolph labels the islands as '*famosas*'. In truth Malta did not lie on the route of the pilgrims' medieval voyages. Even for the merchant ships coming from Marseille and Genoa, these passed to Messina to head straight to Crete, then to Alexandria, Acco, Jaffa or Constantinople. Thus Malta could not have been a convenient or often used berthing place. Most of the ships passed through the straits of Messina.²³ All this and the aim of Suchen's work makes one think that the author had never visited the Maltese islands himself. As an example of this type of late

medieval travel reports containing hidden interpolation from second hand sources, one can mention the account of Duke Heinrich von Sachsen's journey to Palestine in 1498. During the voyage the duke described Corfu, Naxos or Cephalonia, but there suddenly appears the island of Malta:

Hinc Naxus insula (...) quondam adversus Titanas in bellum proficiscentis augurio celebris. Ad Austrum est Melitae, quam Maltham vocant. Pauli Apostoli naufragio nobilis, in qua Insula ex (...) tempore serpentes a viperae noxiae ac fine veneno esse...²⁴

Obviously the practice of inserting into one's own report other passages from older itineraries was a common one.

The first definite reference to an authentic stop-over in Malta is given by Suchen when he is describing in the literary impersonal style of his time the geographical locations around Sicily, while inserting personal experiences and observations:

prope Siciliam sunt multae aliae insulae parvae et magnae, Saracenis inhabitatae. Etiam est prope alia insula nomine Manta, habens unum episcopatum, quam saepius pertransivi. Prope hanc est alia insula Colmat vocata, in qua sunt tot cuniculi, quod eis vix sufficit terra ad inhabitandum. (...) Sed prope has est alia insula Goy dicta, pecoribus et lacticiiniis multum abundans.²⁵

Thus we have an explicit declaration from the author himself that he had visited Malta and its diocese ('*Etiam est (...) insula nomine Manta (...) quam saepius pertransivi*'). A phrase which reveals its meaning only when put in the context of Suchen's introductory passage:

Veruntamen nullus credat, me omnia et singula, quae inserere propono, oculis vidisse, sed ex antiquis gestis bene aliqua extraxisse et aliqua ex veridicis hominibus audisse, quae omnia, in quibus locis scribantur et inveniantur, discreti lectoris iudicio duxi committendum (...). Et tamen adhuc plura inserere potuissem, si non propter rudes detractores et

derisores omitterem, ne aliqua incredibilia dicam, quibus ab eisdem mendax valeam reputari.²⁶

From these lines one realises the effect of the stigma that a so called 'travel-liar', or a writer who exaggerated, had in the 14th century, when he took his information from unauthorised sources. Other authors, like the famous English author Sir John Mandeville (Jean de Bourgogne; 1300–1372), although claiming to have visited the described places themselves, entirely derived and compiled their information from other sources.²⁷ This was not the case with Suchen, although he did produce descriptions that were taken from well known ancient authorities, and reliable contemporary sources (*'veridicis hominibus'*).²⁸ With Suchen's *De terra sancta*, it was a mixture of his personal observations and opinion integrated with his knowledge of 'good sources'. The ambivalence of this work must be discussed more when tackling the passages regarding the Pauline cult in Malta. Now it will be understood why Suchen stresses so explicitly that 'he himself had travelled on several times to Malta'. The relatively exact geographical description referring to the Maltese archipelago supports this belief. With this, however, the 'Goy' and 'Colmat' that Suchen describes remained unclear for a long time. Indeed due to lack of a good map and other related information, the translator of Feyerabendt's German printed *Reisesammlung* (= Travel collection), using Suchen's script, mentioned the name 'Goy' without ever having known of Gozo. Due to his poor knowledge and understanding he totally ignored the passage on 'Colmat' (= Comino).²⁹ It was Ferdinand Deycks who for the first time associated 'Goy' with the ancient 'Gaulos' in his treatment of the Latin text³⁰, while the island 'Colmat' has not been identified even today. In reality one can, according to Suchen's description, identify it with the small island lying to the north west of Malta. A *'Relazione dell'Isola di Malta'* written in 1582³¹ unconsciously repeats almost word for word Suchen's description of 'Colmat':

Tra questa Isola (= Gozo MM) et Malta vi é un altro Isolotto detto il Comino di quattro miglia di circuito tutto dishabitato, ma ripieno di conigli et dove si trova alle volte qualche cignale.³²

Suchen's description of the Maltese archipelago withstands the test in all respects. Malta was already in the 14th century a Diocese and yet, in spite of Count Roger's conquest in 1090 retained its Moorish character (*'Saracenis inhabitatae'*)³³ for a long time, although many 'Saracenis' were expelled in 1224. The land in the neighbouring island of Gozo ('Goy'), is more fertile even today than in Malta and therefore more suitable for cattle rearing and dairy products (*'pecoribus et lacticiiniis multum abundans'*). But perhaps the most convincing evidence that supports Suchen's visits to Malta is his knowledge of Comino as an uninhabited island and therefore full of rabbits (*'cuniculi'*)³⁴.

To strengthen his claims about the authenticity of what he has described, Suchen ends the chapter with a description of a sea storm which he experienced when in the vicinity of Malta:

Inter hanc et alias insulas quadam vice cum maxima nave in maxima tempestate periculosissime pertransivi, nec aliquis tantam navem umquam ibidem transisse recordatur.³⁵

Whether it is consciously intended by the author or not, the reader instinctively connects the description of the storm to that in the Acts of the Apostles when St Paul's shipwreck occurred on the coast of Malta³⁶—an episode from the New Testament which Ludolph demonstrably knew. He mentions this passage, curiously enough not in connection with the storm he experienced near Malta, but integrated with his description of the island of Corsica. He mentions the Acts of the Apostles (*'in actibus apostolorum'*) as a source in the following report on Corsica:

... et pervenitur ad quandam insulam nomine Corsica. Prope hanc insulam sanctus Paulus apostolus, dum in Judaea captus ad Caesarem appelasset, naufragium fuit passus, et de vespere in hospi-

tio prope ignem a vipera morsus illaesus evasit, ut in actibus apostolorum continetur. In hac insula homines adhuc degunt, qui se de genere illius domestiti iactant esse, in cuius hospitio haec sancto Paulo acciderunt.³⁷

It is obvious that the island on which St Paul was shipwrecked had nothing to do with Corsica. There has never been a real Pauline tradition on Corsica, neither do ancient or modern authors or travellers speak of it. In reality Ludolph's description indisputably refers to the ancient 'Melita' i.e. Malta as the place of the shipwreck. More evident is Suchen's reference to the Pauline tradition when speaking of the islanders' habit of protecting themselves from snake bites, and the use of portions of earth mixed with wine against poisoning. Ludolph says:

... ex eo bibere abhorret, ex tunc terram cum vino miscent et dant recipienti illam potestatem seu gratiam dicentes.³⁸

This miracle of nature used as a cure against poison bites and attacks of other venomous animals was traced by the inhabitants to the powers of St Paul. Accordingly, Ludolph reproduces the exact incantation and blessing:

Accipe potestatem et gratiam a deo in honorem sancti Pauli apostoli nobis et nostris successoribus concessam, quam tibi eodem nomine concedimus, ut dum a serpente vel aspidem vel quocumque alio animali venenoso morsus vel laesus fueris, saliva tua te ipsum, et non alium, valeas salvare et curare, quam tibi gratis conferimus et pro deo damus. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen.³⁹

In 1533 the French chaplain of the Order of St John, Jean Quintin d'Autun, was witness to the Pauline cult in Malta:

Praeterea (...) Melitae nullum maleficum serpentis genus neque nascitur neque nocet, aliunde invectum. Sunt indigenae quasi terrori serpentibus. Scorpiones, dirum alibi animali, inter manus lascivientum puerorum conspiciuntur innocui; vidi qui manderet. Quod Paulo viperam admorso pendentem digito citra

noxiam excutienti ferunt acceptum. Ex eo, quod modo dixi, antro, nullo non die, per advenas lapidum frustra effringuntur, quibus serpentum et scorpionum ictibus tota Africa et Italia Romae etiam palam sese mederi affirmant. Plebs gratiam sancti Pauli nominat.⁴⁰

On his visit to Malta in 1586 Samuel Kiechel confirms Suchen's report concerning the effect of the serum against poisoning:

Dannenher dem stein der grotta sancti Pauli grose crafft zugemessen wüerd, (...) da von die düsem stein (...) in ein (...) getranckh geschaben, solle keinem das güfft schaden können.⁴¹

The Pauline cult in Malta has its roots in the Bible, while even the description of the Apostle's power had its origin in the Book of Acts.⁴² As St. Paul was on his way to Rome he was forced to land in Malta, he was bitten by a snake while searching for a log to light a fire. Because he survived this mishap the Maltese began to believe that he was a God and began to worship him. The miraculous curing of the father of St. Publius confirmed this reputation. A Maltese tradition now maintains that from then on the snakes in Malta lost their poison and the earth of the island, especially that which is to be found in St. Paul's Grotto in Rabat (where attributed by the folk-legends St. Paul is supposed to have spent most of his time when in Malta), had an effective power against anything that was poisonous.⁴³

Beyond doubt since the 16th century there was, in Malta, another highly esteemed medicinal cure against all sorts of poison: the so called '*Glossopietre*' (lat. '*Glossopetrae*'). In reality this was a fossil tooth commonly found in the earth belonging to sharks, and which from its shape was thought to be a fossilised tongue of snakes. Together with the famous '*Terra Melitensis*' and '*Terra di S. Paolo*' which was derived exclusively from St. Paul's Grotto⁴⁴, they were distributed to various countries of Christian Europe, bearing authentic seals to avoid giving time to fakes.⁴⁵ This Pauline tradition which focused around the Grotto of St.

Paul must have made Malta a place of worship in the centre of the Mediterranean in the course of the 16th and 17th century.

Sources and documents concerning the Pauline tradition in medieval Malta, which have hitherto been traced in the islands' archives, are very scanty. The hints and information provided by writers of foreign chronicles or by travellers therefore assume the greater importance. Malta-based evidence of the medieval Pauline tradition is mostly reinforced by archeological evidence from Rabat. As Anthony T. Luttrell has already pointed out, *'the medieval commentators on the biblical text recording Paul's Maltese visit (...) showed little interest in Malta.'*⁴⁶ The excavations at San Pawl Milqi show a small church, erected when Christianity was re-established in Malta following the first Norman conquest in 1090⁴⁷. The church was built around the opening of a Roman cistern which is traditionally regarded as the place where St. Paul baptized and healed the father of the Roman governor Publius⁴⁸. In a will of 1299, a testator bequeathed a sum *'operi ecclesiae Sancti Pauli episcopatus Malte, processionibus sacerdotibus et clericis qui sue sepulture interfuerint'*⁴⁹, demonstrating that the cathedral of Mdina was already standing and dedicated to St. Paul. In 1370 an image of St. Paul was reported to have been stamped on a bell made in Venice⁵⁰ for the Mdina cathedral. Already in 1366 a certain Bochius de Bocchio was granted by Bishop Ylario land belonging to the church of St. Paul *'de cripta'*⁵¹. The Rabat cemetery adjoining the Grotto is also referred to in 1372 as having a Pauline dedication⁵².

How did such a seemingly bizarre muddle occur in Suchen's writing when confusing the name of Corsica with Malta? As already explained above, Suchen's report belonged to a medieval genre in writing which amalgamated personal experiences with others taken from authoritative sources. Suchen refers to this characteristic style in his work with great detail in his introduction. Consequently he emphasises his own personal experience

in Malta. On the other hand when we hear of the Pauline tradition in 'Corsica' we do not get such a personal account. Therefore the passage on St. Paul seems probably to have been suggested by Bishop Balduin von Steinfurth—and additionally integrated as an interpolation with Suchen's own personal account. In a similar way, Suchen also includes another reference from the Acts of the Apostles when he describes the route from Corinth to the Morea and Crete *'in eadem terra Achaia est Corinthi civitas pulchra et fortissima (...) Ad hanc civitatem sanctus Paulus quam plures scripsit epistolas. Non multum a Corinthia distat Galatas civitas, ad quam sanctus Paulus etiam scripsit epistolas'*.⁵³ Another thing causing such mistakes and incompatibilities may have been the long span, at least ten years, between Suchen's return to the Diocese of Paderborn and the start of his drafting of his script.

Another factor which might have caused this geographical confusion is the imperfect state of high medieval cartography and knowledge of place names. In fact it seems that the European medieval world of the 12th, 13th and 14th centuries surprisingly did not connect the 'Melita' of the Acts of the Apostles with the island of 'Maltha'⁵⁴, 'Mante'⁵⁵, 'Manta'⁵⁶, 'Mancea'⁵⁷ or 'Mauta'⁵⁸. This might be partly explained by the fact that some high medieval maps and cartographical works, due to their geographical neighbourhood, connected the islands of 'Gaulos' (= Gozo) and 'Melita' (= Malta) to the confusing names of 'Gaulometin'⁵⁹, and even more irritatingly, 'Galonie leta'⁶⁰. Perhaps the most convincing explanation for this mix up in terminology and location arises from the fact that other important and well known maps and cartographical works of the 13th and 14th century were showing, not Malta or 'Melita', but the island of 'Corsica'⁶¹ right beside Sicily.⁶² For these reasons it is now better understood why the medieval Western European audience could hardly identify the island of Malta with the ancient 'Melita' touched on by the works of Pliny, Cicero or Diodorus

Siculus and described by the Acts of the Apostles.

Until today it was thought that Quintin d'Autun's description of Malta published in 1536, and the '*Breve Descrizione dell'Isola di Malta*' written by the Serbo-Croat bishop of Dulcigno, Martino Segono in 1480 were the earliest literary evidence of a Pauline cult in Malta.⁶³ With this new interpretation of Ludolph von Suchen's itinerary, we now possess much earlier evidence for the sparsely documented and very little researched medieval Pauline devotion in Malta. It is now better understood why for instance the Maltese Matteo Surdu, parish priest of St. Paul's church ('*S. Paolo di Fora*') at Rabat refers (1549) to an earlier time when people came even from far countries to worship St. Paul for his miraculous powers, and who even wanted to be buried in the vicinity of the Grotto.⁶⁴ Thus more and more reports of voyages in writings similar to that of Ludolph von Suchen are being better appreciated as sources for theological, historical, literary or ethnographic values. This essay has tried to show that the itinerary of '*Ludolphi, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem*' is very probably an important document for the establishment of a new chronology for the Pauline Cult that flourished in late medieval times in the Mediterranean island of Malta.⁶⁵ Such a subject has up to now been attended with great uncertainty.

1 For the different spellings of Ludolph von Suchen cf. Ivar von Stapelmohr (Editor): *Ludolph von Sudheims Reise ins Heilige Land*. Lund 1937 & Aleya Khattab: *Das Ägyptenbild in den deutschsprachigen Reisebeschreibungen der Zeit von 1285–1500*. Frankfurt am Main, Bern, 1982 Diss. (*Europäische Hochschulschriften*. Series 1 Vol 517) p. 23ff. This essay tries to remain true to the original Latin source and to be as near as possible to the author's text which was edited by Ferdinand Deycks. Consequently the pen name Ludolph von Suchen will be adhered to. See: '*Ludolphi, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem, de Itinere Terrae Sanctae Liber*.' Edited by Ferdinand Deycks. Stuttgart 1851 (Bib-

liothek des Literarischen Verein Stuttgart. XXV).

- 2 Besides the above mentioned German edition by Stapelmohr and the research by Aleya Khattab, there are, for example, studies of Ferdinand Deycks and Reiner Moritz from the 19th and 20th centuries. See Ferdinand Deycks: *Über ältere Pilgerfahrten nach Jerusalem, mit besonderer Rücksicht auf Ludolfs von Suchen Reisebuch des Heiligen Landes*. Münster 1848. Reiner Moritz: *Untersuchungen zu den deutschsprachigen Reisebeschreibungen des 14–16. Jahrhundert*. München 1970.
- 3 Eduard Robinson: *Palästina*. Leipzig 1856, Vol. 1 p. XXIII.
- 4 Cf. *Revue de L'Orient Latin*. Paris 1884, Tom. II pp. 305–375.
- 5 Cf. Heinz Warnecke: *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*. Stuttgart 1987 and H. Warnecke; T. Schirrmacher: *War Paulus wirklich auf Malta?* Stuttgart 1992. As a kind of counterthesis to Warnecke's doubts about the 'Sicilian' Malta being the place of the shipwreck cf. M. Galea; J. Ciarlò (Editors): *St Paul in Malta. A Compendium of Pauline Studies*. Malta 1992. With regard to the 'Cult of St. Paul' and to the 'Pauline Traditions' in Malta cf. in depth John Azzopardi (Editor): *St. Paul's Grotto, Church and Museum at Rabat, Malta*. Malta 1990.
- 6 Arnold von Harff: *The Pilgrimage of Arnold von Harff*. ed. by M. J. Letts. London 1946 p. 2.
- 7 When reading Suchen's text in the German translations of the 15th and 16th centuries, one must observe the abbreviations and the variants—a phenomenon which is to be seen in connection with names in Feyerabendt's version of Suchen's writings too. Instead of '*Ludolph, Rectoris ecclesiae parochialis in Suchem*' it is written here '*Rudolph (sic!) Kirchherr von Suchen*'. See Sigmund Feyerabendt (Editor): *Reyßbuch deß heyligen Lands/ Das ist ein gründliche Beschreibung aller und jeder Meer und Bilgerfahrten zum heyligen Lande...* Frankfurt am Main, 1609.
- 8 Cf. *Annal. Paderborn. lib. XIII Tom. II* p. 213f.
- 9 In this connection Suchen writes at the end of his work: '*Et haec ad deductionem et reverentiam reverendissimi in Christo patris ac domini, domini Baldewini paderburnensis ecclesiae episcopi dignissimi conscripsi, et nomine domini invocato incepti et complevi. Cui laus et gloria per*

- infinita saecula.* 'De terra sancta' 1851 p. 102.
- 10 'De terra sancta' 1851 p. 1.
- 11 Georg Schnath: 'Drei niedersächsische Sinaipilger um 1330. Herzog Heinrich von Braunschweig-Grubenhagen, Wilhelm von Boldensele, Ludolf von Sudheim'. In: Festschrift Percy Ernst Schramm. Wiesbaden 1964 Vol. 1 pp 461–478 here p. 469.
- 12 First edited in Frankfurt a. M. 1584 Here it is the second edition which is cited (Frankfurt a. M. 1609) wherein it is mentioned 'herrn Rudolph Kirchherrs von Suchen fleissige Auffzeichnung aller Gelegenheit. Reysen / Gebräuchen / Wunder und anderer Werck (. . .) So in dem heyligen und daran angrenzenden Oertern / von 1336 biß auff das 1350 (sic!) Jahr vermeldt worden'. S. Feyerabendt (Editor): *Reyßbuch . . .* p. 818. This is mistakenly taken up by Ferdinand Deycks: *Über ältere Pilgerfahrten nach Jerusalem, mit besonderer Rücksicht auf Ludolfs von Suchen Reisebuch des Heiligen Landes*. Münster 1848 p. 8ff., or C. C. Dessoulavy: 'Visitors to Malta from the 15th to the 18th century'. In: *The Sundial*. Vol. 3, June 1940, pp. 97–107, here p. 97. In the preface to his edition of Suchen's 'De itinere terrae sanctae' (Stuttgart 1851) Deycks corrects his mistake. See p. XIX.
- 13 *De terra sancta* 1851 p. 2.
- 14 Cf. *De terra sancta* 1851 p. 99.
- 15 Cf. *Annal. Paderborn. Lib. XIII Tom. II* p. 213ff.
- 16 *De terra sancta* 1851 p. 3.
- 17 *De terra sancta* 1851 p. 3ff.
- 18 Cf. Loukia Droulia: 'The Pilgrim Traffic in the Eastern Mediterranean.' In: *Medieval ships and the birth of technological societies*. Malta 1991, Vol. 2 pp 235–242.
- 19 *De terra sancta* 1851, p. 16.
- 20 Cf. *Reisebuch Europa 1492. Wege durch die Alte Welt*. München Zürich 1992, p. 226ff.
- 21 *Reyßbuch deß heyligen lands* p. 817.
- 22 Cf. Plinius *Historia Naturalis* III; 8.
- 23 About the great international sea traffic and the wayside position that Malta held in medieval times read Dominic Cutajar and Carmel Cassar: *Malta's Role in Mediterranean Affairs. 1530–1699*. In: *Mid-Med Bank Report*. Malta 1984 pp. 39–71.
- 24 The reworked report of this late medieval pilgrimage appears in print in Balthasar Mencijs (Editor): *Itinera sex a diversis temporibus in Italiam omnia, tria in Palaestinam & terram sanctam facta*. Wittemberg 1612 pp 78ff; here p. 81. See also Reinhold Röhrich: *Deutsche Pilgerreisen nach den Heiligen Lande*. Gotha 1889, pp. 208–212.
- 25 *De terra sancta* 1851 p. 22.
- 26 *De terra sancta* 1851 p. 2.
- 27 About the problem regarding the authenticity of the medieval travel reports cf. Dietrich Huschenbett; John Margetts (Editors): *Reisen und Welterfahrung in der deutschen Literatur des Mittelalters*. (Würzburger Beiträge zur deutschen Philologie. Vol. 7), p. 8ff.
- 28 A few years before Suchen started his voyage, a very similar route to Palestine was taken by the ex-dominican monk Wilhelm of Boldensele (Wilhelm of Boldensele cannot be regarded as his original name. The 'Mindensche Chronik' (Script. I p. 567) reads for the year 1315: '*Otto de Nyenhusen de conventu Mendensi recedens nomenque suum, Wilhelmum de Boldensele se nominavit.*') Due to a controversy with the abbot of the monastery of Minden in 1330 Boldensele had to quit the order and immediately he set out for a pilgrimage to Jerusalem. In 1335 back in Germany, he began to write an account of his voyage. Later this '*Itinerarius Guilielmi de Boldensele*', as it came to be known, was studied very carefully by Ludolph von Suchen and served as a decisive source for Suchen's own itinerary. What is important for the subject of this study is that Boldensele neither mentions an island of 'Manta' or 'Melita' nor a Pauline Cult at Corsica or anywhere else in the central Mediterranean. For an indication of Boldensele's travel route see: '*Sic igitur prospero navigio, Domino annuente, ad has partes Troja perveni, postquam de civitate nauli, procedo perlustravi litora Lombardiae ac Tusciae, Campaniae, Calabriae et Apuliae et transivi famosas Italiae insulas, Corsicam, Sardiniam et Siciliam et postquam transivi sinum seu mare Adriaticum.*...' Boldensele's work is printed in *Zeitschrift des Historischen Vereins für Niedersachsen* Jahrgang 1852 part II Hannover 1855 pp. 226–286, here p. 239.
- 29 *Reyßbuch deß heyligen Lands* p. 821.
- 30 Cf. footnote 3 in *De terra sancta* 1851 p. 22. In any case Suchen's medieval description sounds like the Maltese term for Gozo 'Ghaudex'.
- 31 'Relazione dell'Isola di Malta fatta alla S. Tà di N. S. Papa Gregorio XIII dell'Anno 1582' The manuscript is kept in the Library of S. Salvatore in Bologna (Codice

- 1467). Printed in *Archivio Storico di Malta*; Anno VII; 28 Gennaio 1936, XIV; Fasc. II pp. 286–303.
- 32 Cited here from *Archivio Storico di Malta*; Anno VII; 28 Gennaio 1936, XIV; Fasc. II p. 293.
- 33 Malta was mentioned for the first time a bishopric under the jurisdiction of the diocese of Palermo in 1156. Cf. Anthony Luttrell (Editor): *Medieval Malta: Studies on Malta before the Knights*. London 1975 here p. 53. For the Moorish character see also Bishop Burchardus of Straßburg's 'Relatio de itinere in Terram Sanctam'. Edited in: *Monumenta Germaniae Historica*, Scriptores XXI Hannover 1869 p. 236. In 1175 Burchardus of Straßburg touched Malta on his way to Egypt.
- 34 The reasons for not being inhabited lies in the continuous danger from piratical and corsair attacks. For some time Comino was even used as a pirates' hideaway. The first habitation on the island is known only since the 17th century. Cf. Stanley Fiorini: *Demographic Growth and Urbanization of the Maltese Countryside to 1798*. In: Victor Mallia Milanese (Editor): *Hospitaller Malta. 1530–1798*. Malta 1993 pp. 297–310; here p. 309.
- 35 *De terra sancta* 1851, p. 22.
- 36 Act. Apost. XXVII ff. By copying Suchen's manuscript Nicolaus de Hude presents a new version of this passage: '*De Troia venit ad insulam Tursitam et ibi prope est insula Cauda et Milicena, ubi Paulus naufragium passus fuit et a vipera tactus sed permansit illesus.*'
- Nicolaus de Hude's version of Ludolph von Suchen's work is printed in *Revue de L'Orient Latin* Tome II Paris 1884 pp 305–375; here p. 331. The date 'Anno Domini MCCCXLVIII' announced in the manuscript as the year of origin of de Hude's version of Suchen's manuscript must be wrong. Nevertheless de Hude must be considered as a contemporary author. If one interprets 'Troia' as the town of 'Trau' (lat. 'Tragurium') near Spalato, the 'insulam Tursita' as the modern 'Curzola', and 'Cauda' as 'Lagosta', it is not unlikely that Nicolaus de Hude had the Dalmatian island of 'Meleda' in mind when he speaks of 'Milicena, where Paul was shipwrecked and bitten by a viper and remained unharmed'. Hude's main pattern, the Itinerary of Ludolph von Suchen, definitely never speaks of a certain 'Milicena' but of 'Manta'. This interpretation was first introduced by G. A. Neumann. Cf. *Revue de L'Orient*; Paris 1884 Vol. II p. 331, footnote 50.
- There might be a connection between de Hude's passage and the claim of the Benedictine monks of Pulsano, who in the 12th century settled at the Dalmatian Mljet or 'Melitene'—as Ptolemy called the island—that 'their' island was the real site of the shipwreck. It is very likely that the claim of the Benedictine monks of 'Melitene' was motivated by the statement of the Byzantine Emperor Constantine VII, who, in the early 950s, presumably for political reasons, claimed that his Dalmatian possession 'Melitene' was the real site of the shipwreck.
- 37 *De terra sancta* 1851 p. 17.
- 38 *De terra sancta* 1851 p. 17.
- 39 *De terra sancta* 1851 p. 17.
- 40 H. C. R. Vella (Editor): *The earliest description of Malta*. (Lyons 1536). By Jean Quintin d'Autun. Malta 1980 p. 44f. Although printed in 1336, Quintin D'Autun finished his writing three years before.
- 41 S. Kiechel: *Die Reisen des Samuel Kiechel*. From the manuscripts edited by Dr. K. D. Haszler. Stuttgart 1866, p. 197.
- 42 Act Apost. XXVIII, 1 ff.
- 43 Cf. Cornelius a Lapide: *Commentarius in Acta Apostolorum*. Antwerp 1717 pp. 356–358. This Grotto ('La Grotta di S. Paolo') was visited numerous times by pilgrims and travellers in the 15th, 16th and 17th centuries and the curing power of its stone and the devotion for St. Paul was described by many travel accounts and historiographical and geographical works as well.
- 44 Cf. H. C. R. Vella (Editor): *The earliest description of Malta*. p. 44. See also the detailed description of this rock with healing powers and the devotion to St. Paul in the writings of the Suebian traveller and former galley slave who journeyed to the Levant, Michael Heberer von Bretten: *Aegyptiaca Servitus*. Heidelberg 1610 p. 436 ff. For an investigation of Michael Heberer von Bretten's sojourn at the Maltese islands see Thomas Freller: 'Ein Badenser des 16. Jahrhunderts auf Malta. Der Reisebericht des Michael Heberer von Bretten und die frühneuzeitliche Baugeschichte des Ordensstaats der Johanniter auf Malta'. In: *Donaueschingen. Jahrbuch 1994 des Bildhauer- und Steinmetzhandwerks Baden*. n. p. 1994, pp. 194–208.

- 45 Cf. Michael Ruppert Besler: *Gazophylacium rerum naturalium*. Leipzig 1663 Plate 30.
- 46 A. T. Luttrell: 'Approaches to Medieval Malta'. In: A. T. Luttrell (ed): *Medieval Malta. Studies on Malta before the Knights*. London 1975 p. 21, footnote 124.
- 47 Cf. in detail Michelangelo Cagiano de Azevedo: *Medieval Buildings excavated in Malta*. In: A. T. Luttrell 1975, pp. 93–95.
- 48 Cf. M. Cagiano de Azevedo: *Testimonianze archeologiche della tradizione paolina a Malta*. Rom 1966, p. 16.
- 49 Original text printed by Henri Bresc: 'Malta dopo il Vespro Siciliano'. In: *Melita Historica*; VI (1974) No. 3 p 318.
- 50 Cf. A. Mifsud in: *La Diocesi (Malta)*; II (1917/1918) pp 76f.
- 51 Cf. G. Wettinger: 'A land grant by Bishop Ylario to Bochius de Bocchio at St. Paul's Grotto', 1366. In: J. Azzopardi (ed.) 1990, pp. 65–67.
- 52 Cf. Henri Bresc in: Papers of the British school at Rome; XLI document 36. Regarding the cemetery in Rabat, compare also the statement of Matteo Surdu from 1549 in Mdina Cathedral Archive; CEM, *Acta Originalia* 464 f. 103.
- 53 *De terra sancta* 1851, p. 22.
- 54 About the term 'Maltha' see Burchardus of Straßburg: '... *insula nomine Maltha, distans a Sicilia per viginti miliaria* ...'. Burchardus of Straßburg: 'Relatio de itinere in Terram Sanctam' Ed. in: *M G H Scriptores XXI* p. 233f, here p. 236.
- 55 See the description by the Italian pilgrim Nicolas Martoni in 1394: '*Prope vero dictam insulam Gocze per milearis tria est insula Mante* ...'. 'Nicolai de Marthono, Notarii Liber peregrinationis ad Loca Sancta' Ed. in: *Revue de L'Orient Latin*; Vol. 3, 1895 pp. 577–669, here p. 579.
- 56 So Malta is called by Ludolph von Suchen and partly by his anonymous late 14th century North German copist. See 'De terra sancta' 1851 p. 22 and Ivar von Stapelmohr (Editor) 1938, p. 99.
- 57 See also the North German copist of Ludolph of Suchen's itinerary printed in Ivar von Stapelmohr 1938, p. 96.
- 58 The Languedoc troubadour Peire Vidal seemed to have visited Malta in 1205 by joining the army of count Henry of Malta: '*Ar ai conquist sojorn e. m. bante e Mauta, on sui albergatz ab la Comt' Eric, de quem platz.*' Text in V. De Bartholomaeis: *Poesio provenzali storiche relative all'Italia*. Rom 1931 I 118§34. See also Raimondo Lull's reference to Malta in his 'Liber de fine' written in the late years of the 13th century praising the island as a basis for crusading fleets: '*Ulterius dominus admirallus unam navem valde magnam et galeas quatuor seu taridas bene munitas seu paratas, et capiat unam insulam (...) que dicitur Mauta.*' 'Raimondi Lulli Libellus de fine' Edited by A. Gottron: *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*. In: *Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte*. Heft 39 Berlin, Leipzig 1912, here p. 86.
- 59 Cf. 'Ravennatis anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica' Edited by M. Pinder; G. Parthey Berlin 1860, new edition Aalen 1962.
- 60 So Malta and Gozo were named by the early 14th century so called '*Ebstorfer Weltkarte*', the most important and most rich illustrated cartographical work of medieval Europe. The '*Ebstorfer Weltkarte*' connects Gozo and Malta to one big island. For the most detailed study on this map see Hartmut Kugler (Editor): *Ein Weltbild vor Columbus. Die Ebstorfer Weltkarte. Interdisziplinäres Colloquium* 1988. n p 1991 For Malta cf. especially p. 355 Cf. also Konrad Miller (Editor): *Die ältesten Weltkarten*. Stuttgart 1896 Vol 5 p. 29 Regarding the name 'Nilac' for Malta cf. Miller 1896, Vol IV p. 21.
- 61 Not to be confused with the ancient 'Cosyra' or 'Kossyra' calling the island of Pantelleria.
- 62 See for example the map which is included in the worldhistory '*Polychronicon*' written by the English monk Ranulph Higden. The scholar and historiographer Higden was a direct contemporary of Ludolph of Suchen. For an analysis of this map, cf Konrad Miller, Vol. 3 p. 91f, 96f.
- 63 Printed at A. Pertusi: 'Le Isole Maltesi dall'epoca bizantina al periodo normanno e svevo (Secc. VI–XIII e descrizioni di esse dal sec. XII al sec. XVI)'. In: *Byzantinische Forschungen*. Vol. 5 1977, (pp. 253–306) here p. 294.
- 64 '... *ex universo orbe nobilissimi viri consulto in hanc Insulam confluebant ea gratia ut post mortem in eo cimiterio sepe-lirentur quam rem multa monumenta qui*

in illo extarat clare testantur.' Mdina (Malta); Cathedral Archive. CEM; Acta Originalia 464 ff. 103.

65 For a study of early modern visitors to the

centres of the Pauline Cult in Malta cf. Thomas Freller: *St. Paul's Grotto (Malta) and its visitors. Pilgrims, knights, scholars and sceptics*. Malta 1995.

- **Biblical Theology versus the History of Early Christian Religion**
Finnish Scholarship in a Debate
- *Théologie biblique ou histoire de la religion chrétienne primitive:*
Un débat entre théologiens finlandais
- *Biblische Theologie gegen Religionsgeschichte des frühen Christentums*
Eine Debatte in der finnischen Wissenschaft

Timo Eskola, Finland

RÉSUMÉ

Les théologiens finlandais sont depuis quelques temps en débat au sujet de la théologie biblique. Deux tendances s'opposent. Les théologiens de l'université d'Helsinki (avec le professeur H. Räisänen) ont adopté une attitude plutôt radicale à l'égard de l'Écriture. La position opposée a été défendue au sein de l'université de langue suédoise de Turku, l'université d'Abo (avec le professeur J. Thurén), ainsi que dans l'Institut Théologique d'Helsinki. La discussion principale tourne autour de la nature de la théologie biblique, mais d'autres points particuliers y sont liés.

A propos de la notion paulinienne de la loi, le professeur Räisänen considère qu'il n'est pas possible de trouver dans les écrits de Paul un enseignement cohérent sur la loi. Il pense que Paul se borne à formuler, selon les circonstances, des déclarations fondées sur un principe christologique. Le professeur Thurén conteste cette interprétation provocante dans une étude où il souligne la richesse de la théologie paulinienne et met en garde contre la tentation de vouloir isoler un thème particulier dans l'ensemble des écrits de l'apôtre.

Un autre élément de ce débat concerne notre compréhension du Judaïsme. La

plupart des spécialistes finlandais se sont ralliés à la théorie développée par E. P. Sanders. T. Laato, de Turku, a ouvert la discussion en soulignant l'importance d'une bonne compréhension du synergisme judaïque pour saisir la pensée de Paul. La théorie de Sanders est-elle compatible avec les données objectives que nous avons sur le judaïsme du second temple? La chose est contestée, comme aussi d'autres questions dans le cadre de cette controverse.

Le débat porte néanmoins surtout sur la nature de la théologie biblique elle-même. Le professeur Räisänen admet un déroulement de l'histoire du christianisme primitif qui s'oppose à la théologie biblique traditionnelle. Pour lui, le Nouveau Testament est un document humain où des expériences personnelles servent de base à des idées religieuses dans une tension dialectique entre la tradition, l'expérience et l'interprétation. Cela conduit à une programme de théologie naturelle qui aboutit à une impasse en théologie biblique.

Des théologiens finlandais s'efforcent de trouver une issue à ce genre de thèse destructrice pour construire une théologie biblique qui maintienne l'unité de la Bible et de la théologie.

ZUSAMMENFASSUNG

Schon seit geraumer Zeith führt die finnische Wissenschaft eine Debatte über biblische Theologie. Das Feld hat sich in zwei Lager aufgeteilt. Auf der einen Seite haben Forscher an der Universität Helsinki (mit Prof. H. R. Räisänen) eine ziemlich radikale Haltung zur Bibel angenommen. Eine andere Ansicht entstand demgegenüber an der schwedischsprachigen Universität Turku, der Åbo Akademi (mit Prof. J. Thurén), zusammen mit dem Finnischen Theologischen Institut in Helsinki. Die Hauptfrage ist die nach dem Wesen biblischer Theologie, doch damit verbunden sind auch einige speziellere Fragen.

Im Blick auf das paulinische Gesetzesverständnis vertritt Prof. Räisänen eine Interpretation, nach welcher es nicht möglich ist, ein zusammenhängendes und konsistentes Gesetzverständnis in den paulinischen Texten zu finden. Nach seiner Ansicht schreibt Paulus nur ad-hoc-Aussagen, basierend auf einem christologischen Prinzip. Prof. Thurén beantwortete diese herausfordernde Interpretation mit einer Studie, in der er den Reichtum paulinischer Theologie herausstellte und davor warnte, ein einziges Thema aus der Gesamtheit paulinischen Schrifttums herauszulösen.

Ein weiteres Thema in der Debatte ist

das Verständnis des Judentums. Die meisten finnischen Forscher akzeptierten E. P. Sanders' Theorie vom Bundesnomismus. Die Diskussion wurde eröffnet von Dr. T. Laato (Turku), der die Wichtigkeit eines richtigen Verständnisses des jüdischen Synergismus als einem Faktor im Paulusstudium betonte. Auch im Blick auf andere Themen wurde die Übereinstimmung der Theorie von E. P. Sanders mit der Wirklichkeit des Judentums zur Zeit des zweiten Tempels angezwiefelt.

Die Hauptdebatte befaßt sich jedoch mit dem Wesen biblischer Theologie selbst. Prof. Räisänen hat ein Programm der Geschichte frühchristlicher Religion vorgetragen, in dem er traditionelle biblische Theologie verwirft. Nach Räisänen ist das Neue Testament ein Dokument menschlichen Nachdenkens, in dem persönliche Erfahrungen umgewandelt wurden zu religiösen Ideen in einer 'Dialektik zwischen Tradition, Erfahrung und Interpretation.' Dies hat zu einem Programm natürlicher Theologie geführt, welches dann als solches zu einer Sackgasse in biblischer Theologie führt.

Die finnische Wissenschaft versucht einen Weg aus dieser Art von Destruktivität zu finden und eine biblische Theologie aufzubauen, in welcher Theologie und die Einheit der Bibel bewahrt bleiben.

Finland, far from the geographical centre of Europe, has for a time been a centre for biblical radicalism in many ways. Finnish scholarship has had an increasing impact on international discussion and there has been a heated debate among Finnish scholars themselves. The Finnish debate has been rather polarized. One side has been working and writing mainly at the University

of Helsinki with the New Testament professor Heikki Räisänen. The other side has been gathering around two centres. Professor Jukka Thurén (recently retired) has been a central figure in the Swedish speaking small university of Turku, Åbo Akademi. The second centre has been the Finnish Theological Institute in Helsinki. These last two have also had a great deal of interaction and co-operation.¹

A debate, in itself, may for some people be an embarrassing thing even to read about. We can, however, see the situation in a positive light. Scientific progress can be reached only with open discussion, no matter how difficult the items may be. Even a severe confrontation, when treated in a proper way, can lead to considerable progress in the interpretation of the Bible.

Paul and the law

Finnish biblical criticism came into the headlines in the 80's when Professor Räisänen published his study 'Paul and the Law'. Räisänen was determined to show that Paul's writings were not of high theological quality and a proper basis for modern theology. His main argument was that Pauline theology was inconsistent and most of the statements ambiguous. Paul, writing about the law could not decide whether the law is still valid or whether it has been abolished. The possibility of keeping the law seemed to be ambiguous, too. Paul's attitude towards the law was both positive and negative.² The reason for this, according to Räisänen, was that Paul presented his theology by *ad hoc* formulations which were not even meant to be coherent with each other. Paul's only coherent idea was the Christological motif which was always behind his reasoning. Because of this Christological 'bias' Paul often gave a distorted picture of Judaism and conflicting statements about theology.³

This interpretation of Räisänen began to change the foundations of biblical theology. If Paul's theology were mostly constructed for *ad hoc* needs, a comprehensive summary or outline of it would hardly be possible. One could not speak of a theology of Paul but only of different thoughts of Paul.

That book raised a discussion which is well known among the New Testament scholars in Europe and in North America. Even though the problem of the complexity of Paul's terminology and some of Räisänen's other questions were consid-

ered justified, most scholars could not accept his pessimistic and even destructive conclusions. The dispute can easily be followed by reading the long prologue to the second edition of Räisänen's book.⁴ In Helsinki, Finland, the position of Räisänen was quietly accepted since there were not many specialists in that area. Most scholars worked on the field of synoptic studies and the few Paulinists in Helsinki had not been writing about the same questions.

The main critical responses were raised by Professor J. Thurén and his pupils in Åbo Akademi.⁵ In an article dealing with the book of Räisänen, Thurén presented a detailed analysis on the subject.⁶ According to Thurén Paul's terminology concerning the law should not be dealt with in a too simplistic way. Paul often uses the words by exploiting their equivocal nature. The rhetorical skill of Paul should not lead us astray. His text should be considered by the goals he is aiming at.

Thurén also dealt with many details of the discussion. When treating the problems of the purpose of the law and the negative results of the law (revealing and even provoking sin), Thurén finds some simple and clear answers. Paul, describing mankind living in sinful flesh, couldn't do anything else than give the law a negative function. The law is valid because it reveals sin—no matter whether you are a Christian or not. This is why the law cannot be abolished. But the new life of men is not based on the law. It is based on redemption and faith in Christ. Believers participate in the life of the Risen Christ.

When Paul is describing the soteriological function of the law, says Thurén, he is not distorting the Jewish soteriology of his time. He is just asking his fellow Jews to make the evident conclusions which they should do according to their convictions. If they do this, it will lead their thinking *ad absurdum*, and lead them finally to Christ. In all this Paul is perhaps not easy to understand but he is always very consistent.

This kind of discussion about Räisänen's book is very helpful. We can learn

about his methodological and theological difficulties. His method of interpreting the semantics of the word 'law' is quite untenable. Räisänen does not study the semantic fields of the word in their own right but compares all different contexts without discerning their meaning. Due to this it is, of course, rather easy for him to present sentences written in different contexts as contradicting each other. We, however, should take notice of the modern semantics. It will be a most helpful tool in studying the freely associative style of Paul.

The methodological problem is connected with a theological one. Since Räisänen does not study Paul's presentations of the law in proper semantic contexts he does not take Paul's most common eschatological motif into account. In Pauline letters the law is most often given the task of revealing sin and placing a sinner under judgment.⁷ For Räisänen this seems to be a trivial theme. He almost ignores the whole idea of sin and judgment in his treatment.⁸ When reading such a monograph one does not wonder why the Pauline concept of the law begins to look so ambiguous. Since Räisänen has scarcely any grounds for Paul's theology of the law, he is left seeing everything in terms of Christology—thus resulting in a mis-focused Christological emphasis on the law. The coherence of Paul's thought is based, however, on several weighty themes, not only on Christology. These include his pessimistic anthropology and his anticipation of the just judgment of God. The above mentioned reasoning of Räisänen is closely linked with a second theme occurring in his interpretation.

How to assess Judaism?

The study of biblical criticism and biblical theology is very much dependent on the understanding of early Judaism. One of the most influential theories in this field has been the idea of covenantal nomism by E. P. Sanders. This theory needs to be mentioned in the presentation of the Finnish debate as well, since it was just

professor Räisänen who introduced it to our scholarship and made it a basis for his own studies, too.

The theory of Sanders is essential in the interpretation of Pauline soteriology, since it defines the relationship of Judaism and Christianity in a strict manner. In his *Paul and Palestinian Judaism* (1977) Sanders analysed the soteriological structure of early Judaism—mostly according to Mishna and Talmud—and came to the conclusion that the theology was covenantal. Jewish writers and teachers did not expect to attain salvation on the grounds of their deeds. Only God could give salvation. Judaism was not legalistic as most (European Lutheran) scholars had previously thought. Thus also Jewish nomism had to be understood in terms of this structure.⁹

As regards Paul, Sanders thought that he, too, had known Judaism as covenantal nomism. In his soteriology Paul did change the basis of salvation which could come only through Christ, but he did not alter the concept of covenantal nomism. This leads Sanders to his well-known slogan: 'In short, *this is what Paul finds wrong in Judaism: it is not Christianity*.'¹⁰ With this he laid the basis for the interpretation which Räisänen followed later, i.e. that Paul's soteriology was solely built on Christology, not on a clear distinction of different views concerning nomism.

In Pauline studies the conclusions did not always take the road of Sanders. Since Paul is evidently talking about the self-righteousness of the Jews there must be something strange in his thinking. Is he consistent with Jewish covenantal nomism, or is he actually giving a distorted picture instead? As we have seen, the latter was to be the interpretation of Räisänen.¹¹

In Finland the first opponent of Sanders' line of study came again from Turku, this time from a young scholar, Timo Laato, who was writing his dissertation about the theory of Sanders in 1991.¹² Laato concentrated on the 'pattern of religion' of Judaism which Sanders had tried to investigate. According to Laato, the Jewish religion was not so simple as

Sanders would like to see it. The main problem which separated Paul from traditional Judaism was the question of anthropology. As most Second Temple writers would say that man has a free will and he must therefore keep the law of God, Paul would deny that idea with a pessimistic view of the sinfulness of man. This is why the theology of Paul, says Laato, should not be tested and defined only by the covenantal nomism but by the pessimistic anthropology which forms the basis for his soteriology.¹³

Now we can see that this discussion, too, can lead to progress in Biblical criticism. When studying the anthropology of Second Temple Judaism Dr. Laato has raised a relevant question concerning the concept of free will.¹⁴ For every reader of the Jewish sapiential tradition from Sirach onwards the optimistic attitude towards the possibility of keeping the law is familiar. Jewish theology in the Second Temple period was synergistic.¹⁵ This is an important feature and it must be taken seriously when defining the theology of Paul.

Adding to what Laato has said the theory of Sanders has even more problems. It explains the themes of eschatological salvation by sociological categories. Sanders tried to prove that the soteriological 'getting in' (attaining salvation) was understood in Judaism in terms of mercy according to the divine covenant. This is why he explained the keeping of the law as an act of 'staying in' the covenant. We might pose a question: on what grounds should the sociological 'staying in' (keeping the law in order to stay in a group) *not* be an eschatological 'getting in' (keeping the law in order to attain salvation)?¹⁶ There were stated terms for the eschatological salvation in the Jewish theology.

Even though Sanders has no doubt been able to define an outline of rabbinic soteriology, he has not detected that line of Judaism which is important for the understanding of Paul. We must remember that in the Second Temple theology the judgment of God is said to be directed against the people of the covenant. No

idealistic view of a covenant can in that situation explain salvation. In the soteriology of the Jewish theology the writers do not ask who is getting in a group or staying in it. They ask who shall endure the coming judgment of God.

The benefit of this discussion is in the focusing of the research on the nature of Second Temple Judaism. For the most part it was dominated by apocalyptic thinking. The judgment of God was a horrifying reality for pious Jews. This kind of tradition fits the theology of Paul better than the simple covenantal view of Sanders.¹⁷ The coherence of Paul's thought is based not only on Christology but on several themes which include his pessimistic anthropology and his anticipation of the just judgment of God.

Beyond New Testament Theology?

The abovementioned examples of the biblical criticism of Räisänen show that from his point of view the possibilities for making a comprehensive biblical theology are rather weak.¹⁸ Those examples would be without proper context, however, were they not brought together with Räisänen's theological hermeneutics. Only then shall we reach the very heart of the Finnish debate on biblical theology. The constitutive methodology and the principles of Räisänen's biblical theology are presented in his book 'Beyond New Testament Theology' (1990).

In his book Räisänen first analyses the history of biblical theology. Starting with J. P. Gabler he detects a theological tradition which tries to find 'pure' (universal) Biblical theology and separate it from ideas which are mixed with 'foreign' thoughts (Gabler). This aim is actually the same as the distinction between time-bound and timeless material in the Bible.¹⁹ For Räisänen this 'pure' theology is a non-scientific, religious effort to maintain the content of the Bible in the area of scientific Biblical criticism.

Gabler's line of interpretation was later opposed by W. Wrede, who is regarded by Räisänen as the first scholar using a real

scientific approach towards the Bible. Wrede abandoned the boundaries of the canon and treated the texts in the manner of history of religion. This is why the concept of New Testament theology is wrong in principle and it should be substituted (at least according to Räsänen himself) by the 'early Christian history of religion'.²⁰ With the help of Gabler and Wrede, Räsänen formulated a distinction between two traditions in the interpretation of biblical theology and he also briefly analysed the whole history of criticism according to this distinction.

The distinction was, however, only a start for his theory. What Räsänen wanted to do was to create a method for the 'early Christian history of religion'. That method is based on an idea of a 'dialectic between tradition, experience and interpretation'.²¹ For Räsänen early Christianity was full of different and often contradictory theological ideas. They were based on personal experiences about this world. A person who is perceiving the world tries to understand it by the 'symbolic universe' he has been taught in his community. This 'symbolic universe' is a social construction—even though religious in content—and consists of symbols and ideas with which the community has interpreted life and theology. So, according to Räsänen, the interpretation of individuals is always based on a dialectic between tradition, experience and interpretation.²²

It follows that, for Räsänen, the Bible cannot be a source of divine revelation. One cannot and must not search for a 'universal' truth in it. The Bible is a document of diverse experiences which form a chain of interpretations, each made in a different context. For Räsänen the possibility of a coherent biblical theology is ruled out even in principle.²³

The method of Räsänen has produced in fact a well defined theory of natural theology. Since the Bible is only a collection of interpretations of human experience, one cannot speak about revelation.²⁴ The Bible shows us how people have interpreted their experiences in different times and different situations. This is

why the content of the Bible does not bind theology, dogmatics and the Church today. We are living in an age of science and new understanding of the world. The ancient interpretations like incarnation, sacrifice, sin, atonement, resurrection and parousia have nothing to give to modern Christianity, which must find its own interpretations in the modern world.²⁵

Criticizing the 'apologetic' radicalism

When commenting on the theory of Räsänen we must begin with his analysis of the history of criticism. He is evidently right when saying that many writers have tried to discern a universal element in the biblical theology. It was done already before the rise of historical-critical research. What Räsänen has not seen is that the intention to discern 'pure' theology in the Bible was from D. F. Strauss onwards linked with the historical criticism of the Bible.

In historical criticism the problem of biblical theology became problematical because of the fact that the historical nature of the Bible was broken to pieces. In this situation it was a kind of 'pure' theology which came to rescue Christianity for many writers like Strauss. Radical biblical theology became 'apologetic'. However, when almost nothing was left by historical criticism (e.g. Strauss denied the incarnation, miracles and the resurrection) everything remained an eternal truth, even so.²⁶ As divine ideas they could not be falsified.²⁷

This kind of dualism was based on neo-Kantian hermeneutics. The Kantian theory of knowledge was taken into a theological use. The concept of empirical knowledge, which is acquired by the senses, was identified with the historical study of the Bible. Since information in historical study must fit causality laws, everything supernatural was unhistorical. Now one must remember that the Kantian theory had two sides. There was also a concept of *a priori* knowledge. It was something that one did not need to prove by empirical evidence. Kant had

thought that this knowledge concerned mainly the ethical knowledge of man, but neo-Kantian theologians were bold enough to use it in justifying theological knowledge. Theology (the universal truth) was something one did not need to prove by empirical knowledge or history.

Also, in this neo-Kantian tradition the content of the Christian faith began to change. For example A. von Harnack is famous for his search after the true essence of Christianity (*Das Wesen des Christentums*). He thought that it could be found in the ethical religion of Jesus himself. Later dogmatics about sin and redemption meant a renunciation of the true teaching of Jesus of Nazareth. If we call this kind of theological hermeneutics 'pure' theology it would be proper to search after new models for interpreting biblical theology.²⁸

This is not what Räsänen meant by 'pure' biblical theology. He was not aware of the neo-Kantian principle of interpretation. For him, the 'pure' theology was just a conservative religious enterprise which was trying to save the traditional content of Christianity. The radical neo-Kantian 'apologetic' tried to find the true essence of Christianity, too, but this line was not trying to save anything traditional. It developed into a system of 'Entmythologisierung' where the factual content of the Bible did not have anything to do with modern faith. This took many forms from the idealism of Bousset to the somewhat ambivalent neo-Kantian existentialism of Bultmann and his school.²⁹

Räsänen himself is in a way an heir of the neo-Kantian tradition—presumably without knowing it—but his hermeneutic developed much further. When we study his interpretation theory we see that he tried to change the methodological basis of the old theory, but he did not change it enough. In fact he just turned it upside down. While the true understanding of the Bible could not come from 'pure' universal theology, he tried to search for it in the totally historical nature of the Scripture. The timeless message of the Bible was eliminated by saying that the whole Scripture was merely a set of

time-bound interpretations.

The interpretation theory of Räsänen does not follow Harnack or Bultmann. For him there is no *a priori* theological knowledge that should form the basis for biblical theology. There are only human efforts trying to understand this world and God. The theology of Räsänen is immanent. It is, as he himself has pronounced, a programme of natural theology. Everything that is said in theology is said in terms of human existence. This, in turn, means that his line of interpretation has reached a dead end in biblical theology. The programme of a 'history of early Christian religion' gives no means for interpreting the theological content of the New Testament.

Light from the north?

What we need now is a bold new approach in biblical theology and a hermeneutical theory which is able to take the semantic information and the historical context of New Testament texts into account. In this respect the Finnish debate can be useful in the process of solving many difficult problems of New Testament criticism. Much of this work has already been done by others, of course, and there is not much left of the 'Entmythologisierung'-programme at the universities of Europe. Even though neo-Kantian dualism prevails in the interpretation of the New Testament, there are also many outstanding new projects in the area of biblical criticism.³⁰

In the search for an interpretation theory which can avoid the fallacies of neo-Kantian 'apologetics' and restore the unity of the Bible and theology—a quest which as such seems almost ridiculous when written down but which is very true in the context of our history of investigation—the polarized Finnish discussion serves almost as a laboratory where many alternatives have been taken to their limits. The constructive work made in this process is hopefully the next contribution of Finland to European biblical criticism.

- 1 The Finnish Theological Institute, where the writer of these lines is working as a New Testament scholar, is a private Lutheran institute founded by several organizations in the Lutheran church. It focuses mainly on research and seminars.
- 2 See Räisänen, *Paul and the Law* (WUNT/Mohr 1983 or Fortress 1986), 199–200.
- 3 Räisänen *Paul and the Law*, 150, 187.
- 4 See the second edition of *Paul and the Law* (in Germany, WUNT 1987) where Räisänen answers a dozen of his critics.
- 4 The theme 'Paul and the law' was also discussed in a meeting at the Theological Institute in 1994. The papers of the symposium were published in Finnish in the theological bulletin of the Institute, *Iustitia* (6/95), containing e.g. an article of Dr. Timo Laato, a pupil of Thurén from Turku.
- 6 Thurén's paper was originally a lecture given in 1984 in Denmark, 'Paulus och torah. Reflexioner kring Heikki Räisänens arbete Paul and the Law, 1983'. The paper, the title of which can easily be understood even in Swedish, was later published in 'Judendom och kristendom under de första århundraderna.' Universitetsforlaget AS/Stavanger, 1986, I, 165–192.
- 7 Rom. 1:18; 3:9; 3:19–20 etc.
- 8 This has naturally been noticed in the international scholarship, see e.g. S. Westerholm: 'Though Sanders and Räisänen both concede that Paul argues for universal sinfulness in Romans 1–3, the tenet is dismissed to the periphery of Paul's thought.' (Israel's Law and the Church's Faith. Paul and his Recent Interpreters. Eerdmans 1988, p. 160.)
- 9 Sanders *Paul and Palestinian Judaism* (Fortress 1977), 59, 333, 422, 426f.
- 10 Sanders *Palestinian Judaism*, 552.
- 11 Unlike Sanders, Räisänen sees the problem already in the theology of Paul. The new approach of Sanders is said to prove Paul's thinking inconsistent and intentional (in a negative sense). Räisänen 1986, 187.
- 12 Laato, T., *Paulus und das Judentum*. Anthropologische Erwägungen. Åbo. 1991. (E.T. *Paul and Judaism. An Anthropological Approach*. South Florida Studies in the History of Judaism 115. Scholars, Atlanta, Georgia 1995.)
- 13 See e.g. Laato *Paulus*, 83, 91, 96, 210f.
- 14 He was naturally not the first scholar to write about the concept of free will in Jewish theology (see e.g. G. Maier, *Mensch und freier Wille*. Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus. WUNT 12. Tübingen 1971). The contribution of Laato is in the application of the theme in the latest discussion.
- 15 This is attested e.g. by Laato and many other scholars in international discussion. See Hagner, D.A., *Paul and Judaism*. The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate.—Bulletin for Biblical Research 3/1993, especially p. 122.
- 16 An analysis about this item is in my article concerning the nature of Sanders' theory (in Finnish, *Iustitia* 6/95, mentioned above).
- 17 I would follow here the criticism of Collins (directed against Sanders): 'Since he begins his study with the rabbinic literature (which is chronologically later), it is difficult to avoid the suspicion that the apocalyptic literature is not being studied in its own right, but only checked for evidence of covenantal nomism'. Collins, J.J., *Apocalyptic literature*.—Early Judaism and its Modern Interpreters. Ed. Kraft and Nickelsburg. (The Bible and its modern interpreters 2) SBL, Scholars Press, 1986, see p. 359–360.
- 18 We might also mention here the differences between the pupils of Räisänen and Thurén as regards the studies of the gospels. Following the line of Räisänen, a young scholar, Dr. Matti Myllykoski has developed the method of literary criticism and finds almost nothing historical in the Passion narratives. He presented his ideas in the second volume of his dissertation (*Die Letzten Tage Jesu I–II*, 1991/1994, AASF B 256, 272) and it provoked a heated discussion in Finland. Myllykoski, concluding that Jesus was buried anonymously in a mass grave, was very pessimistic about our knowledge of the actual history of the Passover. The pupils of Thurén, in turn, have been striving for a constructive research of the gospels. Dr. Erkki Koskenniemi, for example, (writing his dissertation partly in Tübingen, Germany) has been able to show many fallacies in the 'accepted' study of the historical Jesus. The proponents of the old History of Religions school maintained that the picture of Jesus as a miracle worker was a late hellenistic concept. Koskenniemi showed that no classical source supports that theory. The stories are very 'Jewish', instead. See his dissertation *Apollonios von Tyana in der*

- neutestamentlichen Exegese*, Turku 1992 (due to be published in Germany also).
- 19 Räisänen, H., *Beyond New Testament Theology*. SCM Press, London, 1990, 4.
 - 20 Räisänen *Beyond*, 16.
 - 21 Räisänen *Beyond*, 122f.
 - 22 Räisänen *Beyond*, 129–130. This theory is based on concepts and terminology of Peter Berger. Räisänen has called it the ‘sociology of knowledge’ and uses it in theological hermeneutics.
 - 23 His theory has found its way into the Church as well. Dr. V. Riekkinen, who is in charge of biblical training in the Lutheran Church, writes in a course book for pastors: ‘On the grounds of the tradition history inside the New Testament we could even say that the New Testament does not contain the “absolute word of God” at all, there is “merely” a continuously actualized chain of concrete “words of God”.’ Riekkinen, V., *Eksegetiikan teologinen tehtävä* (*The theological task of exegetics*)—Tulkinnan kehällä. Puheenvuoroja Raamatusta ja kirkon tunnustuksesta. (Toim.) K. Latvus, K. Peltonen. Helsinki. 1992. 231–244.
 - 24 As early as in 1972 Räisänen published an article where he explicated the principles of his theory (in Finnish, *TAik* 2/1972, pp. 76–86). There he also called the chain of interpretations natural theology.
 - 25 These ideas Räisänen has published only in Finnish, mostly in his book *Uuteen uskoon* (*Towards a New Faith*), Helsinki 1993.
 - 26 The ideas of Strauss are properly presented e.g. in the monograph of W.G. Kümmel *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*. 2. Aufl. Freiburg/München 1970, pp. 147 ff. especially 149.
 - 27 The analysis presented here is to be published (in Finnish) later this year in a monograph concerning the theoretical foundations of hermeneutics.
 - 28 See A. von Harnack *Das Wesen des Christentums* (a new edition: GTB Siebenstern 227, Gütersloh 2. Aufl 1985), pp. 90, 98–99, 116–117.
 - 29 The neo-Kantian line of interpretation has a long history and broad acceptance in European biblical criticism. Its more detailed analysis will be published in my monograph mentioned above.
 - 30 As regards the major works in process, I am myself very pleased with the *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Band I, Göttingen 1992) by prof. P. Stuhlmacher, for example.

Wesley Owen
BOOKS MUSIC

BUILD YOUR LIBRARY

For a
complete range
of
theological books
plus
academic journals
contact one
of these shops
or phone

Wesley Owen Direct
Freephone: 0800 83 43 15

ENGLAND

BEDFORD
30 St Loeys St.
Bedford
Tel: 01234 262517

BOLTON
129 Deansgate
Bolton
Tel: 01204 532384

BRISTOL
60 Park St.
Bristol
Tel: 0117 926 4426

BROMLEY
21 The Mall
Bromley, Kent
Tel: 0181 464 1191

CAMBRIDGE
88, 1 Regent St.
Cambridge
Tel: 01223 352727

CARLISLE
22 Fisher St.
Carlisle
Tel: 01228 34919

CHEL TENHAM
44 Clarence St.
Cheltenham, Glos.
Tel: 01242 513686

COVENTRY
21 City Arcade
Coventry
Tel: 01203 222064

CROYDON
16 Park St.
Croydon, Surrey
Tel: 0181 686 7772

DERBY
48 Queen St.
Derby
Tel: 01332 345936

EALING
14 Bond St.
Ealing, London
Tel: 0181 579 9242

ENFIELD
111 Cecil Rd.
Enfield, Middx.
Tel: 0181 363 8517

EXETER
15 Paris St.
Exeter, Devon
Tel: 01392 54024

HARROW
11 Milsons Avenue
Wembley, Middx.
Tel: 0181 861 3259

LEEDS
3 King Edward St.
Leeds
Tel: 0113 245 8264

LIVERPOOL
165 St Georges Way
St Johns Centre
Liverpool
Tel: 0151 709 1029

LONDON
39 Wigmore St.
London
Tel: 0171 493 1851

MACCLESFIELD
16, 18 Park Green
Macclesfield
Tel: 01625 430684

MANCHESTER
77 Bridge St.
Manchester
Tel: 0161 834 1055

NOTTINGHAM
26-30 Heathcote St.
Nottingham
Tel: 0115 950 1919

RICHMOND
14 Eton St.
Richmond, Surrey
Tel: 0181 940 2915

SOUTH WOODFORD
82 High Road
South Woodford, London
Tel: 0181 530 4244

STOCKPORT
11 Lower Hillgate
Stockport, Cheshire
Tel: 0161 480 1467

SUNDERLAND
14 North Bridge St.
Sunderland
Tel: 0191 567 3544

SWINDON
11 Faringdon Rd.
Swindon
Tel: 01793 490844

WALSALL
The Crossing
at St. Pauls
Dunwall Street
Walsall, Staffs.
Tel: 01922 31230

WATFORD
66 Queens Rd.
Watford
Tel: 01923 248727

WESTON-SUPER-MARE
13 The Centre
Willesdore Rd.
Weston Super Mare
Tel: 01934 418109

SCOTLAND

ABERDEEN
164 Union St.
Aberdeen
Tel: 01224 644464

AYR
57-59 Kyle St.
Ayr
Tel: 01292 264548

DUMFRIES
26 Great King St.
Dumfries
Tel: 01387 255882

DUNDEE
112 Nethergate
Dundee
Tel: 01382 200075

EDINBURGH
117-119 George St.
Edinburgh
Tel: 0131 225 2229

FALKIRK
1 Globe St.
Falkirk
Tel: 01324 612955

GLASGOW
160 Buchanan St.
Glasgow
Tel: 0141 432 9431

INVERNESS
16 Fraser St.
Inverness
Tel: 01463 27652

HEAD OFFICE
WESLEY OWEN BOOKS & MUSIC
PO Box 300, Carlisle, Cumbria
Tel: 01228 512 512

- **Frühe Zweifel an der johanneischen Verfasserschaft des vierten ,,, Evangeliums in der modernen Interpretationsgeschichte**
- *Early doubts about the Fourth Gospel's Johannine authorship in the modern history of interpretation*
- *Doutes précoces sur l'authenticité johannique du quatrième Evangile dans l'histoire de l'interprétation moderne*

Andreas J. Köstenberger, Deerfield, IL

SUMMARY

Treatments of the modern history of interpretation of the Fourth Gospel usually start with Bretschneider (1820), Strauss (1835), and Baur (1844). All these writers were critical, not only of the Gospel's apostolic authorship, but also of its historical reliability. As a survey of the scholarship preceding these authors shows, however, the mood before Bretschneider was much more conservative. What gave rise to such a remarkable paradigm shift? Did new evidence surface, or was previously available evidence presented in a fresh, convincing way? Or was the shift in

scholarly opinion regarding the authorship of the Fourth Gospel largely influenced by the spirit of the Enlightenment with its underlying philosophical and methodological presuppositions? The essay traces early doubts of the Fourth Gospel's apostolic authorship back to the period between 1790 and 1810 when such doubts first surfaced in the modern history of interpretation. After investigating developments in England, France, and Germany during this period, implications are drawn for the treatment of the issue at hand in contemporary Johannine scholarship.

RÉSUMÉ

En général, on traite de l'histoire de l'interprétation moderne du quatrième Evangile en commençant avec les travaux de Bretschneider (1820), Strauss (1835) et Baur (1844). Tous ces spécialistes avaient une attitude critique, non seulement à l'égard de l'authenticité apostolique du quatrième Evangile, mais aussi en ce qui concerne sa fiabilité historique. Si l'on considère les études

spécialisées avant Bretschneider, on constate que la tendance jusque-là était beaucoup plus conservatrice. Qu'est-ce qui a provoqué ce changement si remarquable? Y a-t-il eu des données nouvelles, ou des données déjà disponibles ont-elles été présentées d'une manière nouvelle et convaincante? Ou bien le changement d'opinion des spécialistes à l'égard de l'authenticité du quatrième Evangile a-t-il été influencé

par la mentalité du siècle des 'lumières' et ses présupposés philosophiques et méthodologiques sous-jacents? L'article signale des doutes plus précoces émis dans des ouvrages qui datent de la période allant de 1790 à 1810. Après

avoir passé en revue les développements que l'on peut trouver à ce sujet en Grande Bretagne, en France et en Allemagne, l'auteur montre quelle conclusions nous pouvons en tirer pour les études johanniques actuelles.

1. Einführung

Von den Kirchenvätern bis zur Aufklärung herrschte fast einhellige Übereinstimmung, daß der Apostel Johannes, der Sohn des Zebedäus, der Verfasser des Johannesevangeliums sei. Abhandlungen über die moderne Interpretationsgeschichte beginnen meist mit Karl Bretschneider (1820),¹ der diese These radikal in Frage stellte und im vierten Evangelium grobe geographische und geschichtliche Fehler zu finden glaubte. Kurz darauf vertrat David Friedrich Strauss (1835)² die Ansicht, daß das Johannesevangelium nicht geschichtliches, sondern bloß mythologisches Material enthalte. Ferdinand Christian Baur (1844)³ behauptete, daß das Evangelium erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts geschrieben wurde.

Diese radikale Abwendung von einer jahrhundertlang gehaltenen These mag wohl etwas vorschnell vor sich gegangen sein. Wie Thomas S. Kuhn⁴ eindrucksvoll dokumentiert hat, werden neue wissenschaftliche Theorien nicht immer aufgrund von überzeugenden neuen Beweisen und Argumenten akzeptiert. Eine Infragestellung einer Hypothese bedeutet auch nicht notwendigerweise einen gelungenen Beweis. Es scheint daher wichtig, die Periode vor Bretschneiders Attacke genauer zu untersuchen, um festzustellen, ob die Ablehnung der johanneischen Verfasserschaft schon bei früheren Autoren zu finden ist, und falls das so ist, welche Gründe für eine solche Ablehnung vorgebracht wurden. Schließlich soll die Frage beantwortet werden, ob die johanneische Verfasserschaft des Evangeliums auf-

grund von überzeugenden, unwiderlegten Argumenten von der Mehrheit der ntl. Wissenschaft abgelehnt wurde oder ob andere Faktoren ausschlaggebend waren.

Die Erfahrung zeigt, daß die Ablehnung der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums oft mit einer negativen Bewertung der historischen Vertrauenswürdigkeit des Johannesevangeliums Hand in Hand geht.⁵ In der Tat haben Bretschneider und Strauss sowohl die johanneische Abfassung des Evangeliums als auch seine Historizität bestritten. Soll das Evangelium daher nicht als unverlässlich abgestempelt und für die Kirche verloren werden, scheint es angebracht, vor einer vorschnellen Ablehnung der johanneischen Verfasserschaft zu warnen.⁶ Historisch-kritische Methodologien, wie z.B. die Redaktionsgeschichte, haben Thesen wie die der »johanneischen Gemeinde« formuliert, die nach anfänglicher positiver Aufnahme in letzter Zeit zunehmend in Frage gestellt wurden.⁷ Die Zeit für eine Neubewertung der modernen Interpretationsgeschichte des Johannesevangeliums hinsichtlich der Verfasserfrage scheint gekommen zu sein. Diese Arbeit untersucht insbesondere die Periode von ca. 1790 bis 1810, als die ersten Zweifel an der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums laut wurden.⁸

2. Die ersten Zweifel in Frankreich und England

Bacon und Descartes hatten schon im siebzehnten Jahrhundert allgemeine Zweifel in die ntl. Wissenschaft eingeführt. Hobbes hatte die mosaische Verfasserschaft des Pentateuchs bestritten, während Spinoza behauptet hatte, daß

die Bibel wie jedes andere Buch studiert werden müsse. Es blieb jedoch dem französischen römisch-katholischen Bibelwissenschaftler Richard Simon (1695) vorbehalten, diese Zweifel zu präzisieren.⁹ Simon schreibt: »La manière dont le même Origène parle dans son Commentaire sur l'Evangile de S. Jean . . . me fait juger qu'il y avoit des doutes parmi les anciens Docteurs de l'Eglise sur la vérité de ces Livres attribués aux Apôtres. Bien que le sentiment commun fût qu'ils n'en étoient point les auteurs, mais qu'ils avoient été seulement publiés sous leurs noms comme contenant leur doctrine. . . .«¹⁰ Simon behauptete, daß schon die Kirchenväter bezweifelten, daß die Apostel die Verfasser der Evangelien waren. Die Väter hätten vermutet, daß die Evangelien nur unter den Namen der Apostel herausgegeben worden wären, da sie deren Lehre enthielten. Simon wies auch darauf hin, daß die Bezeichnungen »Evangelium nach Matthäus, Markus, Lukas, und Johannes« nicht von den Evangelisten selbst kamen, sondern später hinzugefügt wurden. Mit diesen Überlegungen war Simon seiner Zeit fast ein ganzes Jahrhundert voraus.¹¹

Cotoni skizziert weitere Zweifel an der apostolischen Verfasserschaft des Johannesevangeliums und der anderen kanonischen Evangelien:

Dans *La Religion chrétienne analysée* on émet des doutes sur Jean »l'évangéliste« . . . *Les Notes* . . . indiquent les dates de . . . 97 pour Jean . . . ; et les *Réflexions sur la religion* répètent encore que les faits des évangiles ne sont pas assurés par des témoins oculaires et contemporains. L'auteur de la *Dissertation sur la résurrection* réserve pour sa part sa critique à l'évangile de Jean, »écrit mystique que pour de bonnes raisons, on croit très postérieur à celui dont il porte le nom« (*Ms Mazarine* 1168, p. 13), et à son auteur, »fourbe qui a écrit sous le nom de Saint Jean . . . plus de soixante ans après la mort du Christ« (p. 98). L'auteur des *Notes d'Hobbes* estime que l'évangile de Jean, d'après ses dogmes et son style, serait postérieur de trois siècles à la mort de Jésus . . .

D'autres, comme Du Laurens, sont imprégnés d'un scepticisme général . . . : »Qui nous assurera que les évangélistes ont assisté à tout ce qu'ils ont écrit?« . . . madame Du Châtelet affirme que Matthieu et Jean ne sont probablement pas les auteurs des évangiles qui portent leur nom . . . De même, . . . en supposant le philosophe platonicien qui écrivit l' »évangile de Jean« à l'apôtre Jean, fils de pêcheur, qui ne savait peut-être pas lire, Raby veut démystifier ses lecteurs: la tradition chrétienne est non seulement incertaine mais mensongère.¹²

In England dauerte es bis zum Jahre 1792, daß der Unitarier Edward Evanson¹³ die johanneische Verfasserschaft des Evangeliums in Frage stellte. Evanson nahm, wie schon Dionysius von Alexandria (3. Jh.) und Erasmus (1530) vor ihm, Anstoß an den unterschiedlichen Stilmerkmalen des Johannesevangeliums und der Offenbarung.¹⁴ Evanson hielt einen Platonisten für den Verfasser des Johannesevangeliums und bevorzugte das Lukasevangelium wegen seiner größeren geschichtlichen Vertrauenswürdigkeit. Wie später Strauss fand Evanson im Johannesevangelium eine Fülle mythologischen Materials. So schrieb er bezüglich der Lazarusgeschichte, daß sie eine seiner Meinung nach völlig erfundene und unglaubliche Legende sei.¹⁵

3. Konservatismus in Deutschland (18. Jh.)

Die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts sah Deutschland noch voll im Bewußtsein, daß das Johannesevangelium sowohl apostolischen Ursprungs als auch ganz und gar historisch vertrauenswürdig sei. So hielt Johann Albrecht Bengel (1742)¹⁶ Johannes für den Hauptevangelisten, dessen Evangelium am unentbehrlichsten sei. Auch Siegmund Jacob Baumgarten (1762), der Lehrer Johann Salomo Semlers, sprach sich klar für die johanneische Verfasserschaft und die absolute historische Vertrauenswürdigkeit des Evangeliums aus:

Der Verfasser ist Johannes . . . Die Erzählungen haben die größte Glaubwürdigkeit für sich a. Auf Seiten der erzählenden Person. Johannes befand sich in dem wirklichen Stande, die erzählten Dinge zu wissen, indem er theils ein Augenzeuge dessen, was er erzählt, gewesen, Joh. 1,14, 19,35, 21,24, 1 John 1,1.2.3; theils aber auch die göttliche Eingebung erhalten, die, als an die Apostel verheissen, Johannes ausdrücklich Joh. 16,13, 14,26, 15,26–27 und an andern Orten erwähnt. Ueberdem so kan er keine Unwarheiten haben vortragen wollen, indem gar kein Grund angegeben werden kan, weil Johannes nicht den geringsten Vortheil davon hätte erwarten können zur Zeit der überhand nemenden heidnischen Verfolgung. Ja es ist nicht einmal möglich, daß Johannes Unwarheiten schreiben können, da er nach den andern drey Evangelisten geschrieben, und zu einer Zeit, da noch viele lebten, die unstreitig von Christo gehört hatten.¹⁷

Sogar Hermann Samuel Reimarus (vor 1768)¹⁸ hielt, trotz seiner überaus skeptischen allgemeinen Einstellung, an der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums fest, Johann David Michaelis (1759–1767), der »Vater der neutestamentlichen Einleitungsfragen« (zumindest in Deutschland), bezeichnete Johannes als den »einzige[n] Augenzeuge[n] des Leidens Christi unter den Evangelisten,« den »glaubwürdigsten und größten Zeugen des Leidens Christi selbst.«¹⁹ Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts konstatierte Samuel Gottlieb Lange (1797): »Daß Johannes der Evangelist Verfasser dieser Schrift sey, leidet keinen Zweifel.«²⁰ Es blieb einem Mann am Ende des achtzehnten Jahrhunderts vorbehalten, Pionierarbeit hinsichtlich der Zweifel an der apostolischen Verfasserschaft des Johannesevangeliums zu leisten.

4. Die ersten Zweifel in Deutschland (Ende des 18. Jh.)

a) Eckermann und Stäudlin

Wie in England, so waren es auch in

Deutschland die letzten Jahre des achtzehnten Jahrhunderts, in denen Zweifel hinsichtlich der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums laut wurden. Im Jahre 1796 schrieb Jacob Christoph Rudolph Eckermann ein Werk mit dem Titel »Ueber die eigentlich sichern Gründe des Glaubens an die Hauptthat-sachen der Geschichte Jesu, und über die wahrscheinliche Entstehung der Evangelien und der Apostelgeschichte«,²¹ Darin behauptete er: »Die Gewißheit der Hauptthat-sachen der Geschichte Jesu in den Evangelien hängt keinesweges von dem Beweise ab, daß Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, diese nach ihnen genannten Evangelien wirklich und vollständig so geschrieben haben, wie wir sie jetzt besitzen!«²²

Eckermann beruhigte seine Leser mit der Versicherung, daß »derjenige, welcher zweifelt, ob Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, die ihnen beygelegten Evangelien so geschrieben haben, wie wir jetzt sie lesen, nicht etwa das Zeugniß eines Apostels, sondern bloß das Zeugnis derjenigen Lehrer der Kirche bezweifelt, die bald nach der Mitte des zweyten Jahrhunderts auf ihren Konzilien diese vier Evangelien, als Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes, bestätigt und allen übrigen vorgezogen haben.«²³ Eckermann selbst brachte die These vor, daß einige Apostelschüler nach dem Tod der Apostel die Evangelien auf der Basis von »schriftlichen Aufsätzen« der Apostel selbst herausgaben.²⁴

Eckermann vertrat die Ansicht, daß ein spätes Datum für die Verfassung des Johannesevangelium aufgrund folgender Tatsachen wahrscheinlich sei: erstens, weil nur Irenäus auf die apostolische Verfasserschaft des Johannesevangeliums Bezug nähme; zweitens, weil Paulus die Evangelien gar nicht erwähnt hätte; und drittens, weil es zu Lebzeiten der Apostel gar nicht notwendig gewesen wäre, das Material in den Evangelien festzuhalten. Das Johannesevangelium sei daher wie folgt entstanden:

Dem Evangelium Johannes lagen viele eigenhändige sehr wichtige Aufsätze des

Apostels Johannes zum Grunde, worin er die ihm besonders merkwürdigen Reden Jesu sich aufgezeichnet hatte. Diese wurden von einem seiner Freunde, der auch die Geschichte der Leiden Jesu aus seinem Mund gehört hatte, Joh. 19,35 oder sich wenigstens bey andern Augenzeugen nach derselben erkundigt hatte, mit andern theils aus seinem Munde, theils von Freunden der Apostel gesammelten Nachrichten in Verbindung gesetzt.²⁵

Welche Kriterien sollen verwendet werden, um die Authentizität einer Evangelienstelle zu untersuchen? »Je höher diese in den Evangelien enthaltenen Belehrungen sich über die ältern jüdischen und spätern christlichen Vorstellungsart anderer Menschen, sondern ächte unmittelbare Lehren Jesu und seiner unmittelbaren ersten Schüler seyn.«²⁶ Eckermann betonte die Notwendigkeit, die Echtheit apostolischer Tradition zu untersuchen und gab einem gewissen Skeptizismus Ausdruck: »Denn irren konnten sich freylich die redlichen Sammler und Verfasser der Evangelien, indem sie für ächte apostolische Wahrheit hielten, was doch nur die Meinung andrer Christen, und ihre Vorstellung von den Thatsachen war, die sie von andern, oder von den Aposteln ge[.]hort hatten. Irren konnten sie ferner in der Wahl der eignen Art der Erzählung und Darstellung.«²⁷ Der Prediger müsse daher sein Material sorgfältig auswählen. Die Bibel solle nicht angebetet, sondern kritisch betrachtet werden.²⁸

Die wirksamste Antwort auf Eckermanns Argumente kam von Carl Friedrich Stäudlin (1799).²⁹ Stäudlins Bedenken bezogen sich insbesondere auf die größere Distanz zwischen Jesu Lehre und den eigentlichen Verfassern der Evangelien in Eckermanns Rekonstruktion:

Haben wir die Berichte der Begleiter und der Zeitgenossen Jesu vor uns; so sind diese freylich zuverlässige Hülfsmittel, um ihn und seine Lehre kennen zu lernen. Sind aber diese Berichte von später lebenden ganz unbekannten Männern, die ihre Erzählung aus mancherley

ungleichen Quellen, aus ältern Nachrichten und ungewissen Sagen zusammenrafften, und auch wohl hier und da ihre eignen Einfälle einmischten; so ist es äusserst schwer auszumachen, was und wieviel wir ihnen glauben sollen.³⁰

Stäudlin gab zu bedenken, daß es sicherlich einen Unterschied in der Glaubwürdigkeit der Evangelien mache, ob sie innerhalb einiger Jahrzehnte oder ein ganzes Jahrhundert nach Jesu Tod angefertigt worden seyen. Auch Eckermanns Annahme von »schriftlichen Aufsätzen« der Apostel und seine Ermahnung zum kritischen Studium der Evangelien wären nicht in der Lage, dieses Problem beiseite zu räumen. Stäudlin konzentrierte seine Kritik insbesondere auf die Frage nach angemessenen Kriterien zur Unterscheidung zwischen echtem und unechtem Material in den Evangelien.

Er schrieb: »Wenn man auch alles dieses zugibt, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Versuche zu der empfohlenen Scheidung höchst willkürlich ausfallen müssen ... Dieser Kanon kann durchaus nicht anders als unsicher und willkürlich seyn.«³¹ In der Tat, Stäudlin diagnostizierte, daß ein klares Resultant von Eckermanns Thesen die Unterscheidung sei, die Semler schon über zwanzig Jahre zuvor gefordert hätte, nämlich die zwischen dem Wort Gottes und der Heiligen Schrift.³² Stäudlin sprach auch seine Bedenken bezüglich einer radikalen Unterscheidung zwischen der Lehre Jesu und der Lehre der Apostel aus, wie sie Reimarus einige Jahrzehnte zuvor gefordert hatte.

Die abschließenden Ausführungen Stäudlins werden am besten vollständig zitiert:

Wir wollen einmal annehmen, daß ein denkender Gegner des Christenthums sich über die von Herrn Eckermann vorgeschlagene Absonderung erklären sollte, wie würde etwa sein Urtheil ausfallen? Er wird sagen: Ich sehe wohl, daß man durch künstliche Bemühungen von der Lehre Jesu das abscheiden kann, was mir bedenklich und unrichtig vorkommt, und daß man dadurch dieser Lehre eine

Gestalt geben kann, gegen die meine Vernunft nichts einzuwenden findet [eine Anspielung auf die Philosophie des Rationalismus und den Geist der Aufklärung]. Man wählt aus ihr heraus, was mit unsern Grundsätzen übereinstimmend ist; man läßt das weg, was anstößig und irrig ist. Allein wie kann man ein solches Verfahren für eine Rettung der Lehre Jesu ansehen? Ist man berechtigt, bey den Nachrichten von der Lehre Jesu nur das als wahr anzunehmen, was sich leicht vertheidigen läßt, und das als unächten Zusatz wegzuerwerfen, wobey das nicht geschehen kann? Anstatt mich an eine Religion zu halten, deren Inhalt durch ein so willkürliches und zugleich unsicheres Verfahren bestimmt werden soll, will ich lieber bloß bey der natürlichen Religion stehen bleiben. Da man mir zugibt, daß die Quellen der christlichen Geschichte nicht rein sind, so scheint es mir jetzt nach verflossenen Jahrhunderten unmöglich, das Reine von dem Getrübten abzusondern. Sollte man es unter diesen Umständen nicht lieber unter die unauflöslichen Probleme rechnen, was Jesus gelehrt hat, als daß man es ohne feste historische Kriterien aus den fremdartigen Zusätzen herausuchen will?³³

Die Schlußfolgerungen von dieser Auseinandersetzung werden nach einer kurzen Zusammenfassung weiterer Entwicklungen in Deutschland zwischen 1800–1820 gezogen.

b) Weitere Auseinandersetzungen in Deutschland zwischen 1800–1820

Während die Debatte zwischen Eckermann und Stäudlin die meisten Hauptprobleme bezüglich der Verfasserfrage des Johannesevangeliums adressierte, sahen die ersten zwei Jahrzehnte des neunzehnten Jahrhunderts noch eine Reihe von weiteren Auseinandersetzungen zu diesem Thema.

Auf der einen Seite meldeten die Rationalisten Erhard Friedrich Vogel (1801) und Georg Konrad Horst (1804)³⁴ Zweifel an der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums an. Vogel postulierte ein

spätes Datum für das vierte Evangelium nach dem Tode der Apostel, während Horst die christologischen »Widersprüche« auf verschiedene Quellen zurückzuführen versuchte und auf die relativ späten Hinweise auf das Johannesevangelium in den Kirchenvätern hinwies. Hermann Heimart Cludius (1808)³⁵ sah die Unterschiede zwischen den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelien als Ursache, die apostolische Verfasserschaft des letzteren zu beweifeln. Christoph Friedrich Ammon (1811)³⁶ glaubte, zwischen dem Verfasser und dem Redaktor des Johannesevangeliums unterscheiden zu können.

Auf der anderen Seite war Johann Gottfried Eichhorn (1810)³⁷ der Überzeugung, daß Julius Wegscheider die apostolische Verfasserschaft des Johannesevangeliums so erfolgreich verteidigt hatte, daß eine weitere Beweisführung überflüssig sei. Eichhorn fand, daß sowohl Kirchentradition als auch Hinweise im Johannesevangelium selbst für die johanneische Verfasserschaft des Evangeliums sprächen. Er hielt das Fehlen des Namens des Johannes im vierten Evangelium für einen indirekten Beweis für die Verfasserschaft des Apostels und nennt dieses Phänomen »schriftstellerische Bescheidenheit.«³⁸

c) Fazit

In seiner Kritik Eckermanns wies Stäudlin auf eine Anzahl von Faktoren hin, die bis zum heutigen Tag die neutestamentliche Wissenschaft plagen: die Verwurzelung der radikalen Dichotomisierung zwischen Lehre Jesu und Lehre der Apostel im Rationalismus, die Frage nach gültigen Kriterien für die Bestimmung der Echtheit verschiedener Evangelientraditionen, und die Verminderung der Zuversicht in die Evangelien als zuverlässige Quellen für den christlichen Glauben.

Die Frage nach der johanneischen Verfasserschaft des Evangeliums soll in diese Matrix eingebettet verstanden werden. Je weiter man sich vom apostolischen Ursprung des Johannesevangeliums

entfernt, desto weiter entfernt man sich auch vom Leben und von der Lehre Jesu. Je größer die Distanz zwischen Jesus und dem Verfasser (oder den Verfassern) des Johannesevangeliums und der anderen Evangelien, umso unsicherer wird die Glaubwürdigkeit der Evangelienberichte selbst.

Baurs und Eckermanns Verlagerung der endgültigen Abfassung des Johannesevangeliums in die Mitte des zweiten Jahrhunderts ist natürlich längst archäologisch und anderweitig widerlegt worden. Ein Datum am Ende des ersten Jahrhunderts n.Chr. oder sogar früher wird allgemein akzeptiert.³⁹ Damit ist Eckermann schon zum Teil widersprochen und die Distanz wesentlich verkürzt. Was für Eckermann seine Theorie von »schriftlichen Aufsätzen« der Apostel war, auf deren Basis die Evangelien später geschrieben wurden, ist für die moderne Redaktionsgeschichte in gewisser Weise die Hypothese einer »johanneischen Gemeinde,« die ihren Ursprung auf den Apostel Johannes zurückführte. Raymond E. Brown,⁴⁰ z.B., postuliert nicht weniger als fünf Redaktionsstufen.

Während daher den Argumenten Baurs und Eckermanns in vielerlei Hinsicht der Boden unter den Füßen entzogen wurde, haben einige wesentliche Bestandteile ihrer Theorie in modernen redaktionsgeschichtlichen Thesen eine Auferstehung erfahren. Die Vertreter der Hypothese einer »johanneischen Gemeinde« als Verfasser des Johannesevangeliums bleiben aber bis jetzt einige wichtige Beweise schuldig: erstens, das einzige Dokument, das als Beweis für eine solche These angeführt werden kann, ist das Johannesevangelium selbst; andere Schriften wie z.B. in Qumran fehlen völlig; zweitens, Bücher werden normalerweise von Individuen konzipiert, nicht von Komiteen, insbesondere wenn sie von der stilistischen Einheit des Johannesevangeliums gekennzeichnet sind; drittens, die redaktionsgeschichtliche Methode, die verwendet wird, um den Sitz im Leben der »johanneischen Gemeinde« zu rekonstruieren, ist methodologisch unzureichend kontrolliert.⁴¹ In welchem Sinne

kann man im Lichte einer fünffachen redaktionellen Geschichte des Johannesevangeliums noch von einer »johanneischen Theologie« sprechen? Welche Redaktionsstufe soll der eigentliche Gegenstand der Untersuchung sein? Auch werden Fragen des Kanons und der Inspiration heute viel zu selten diskutiert.

5. Schluß

Im Jahre 1820, dem Erscheinungsjahr von Bretschneiders *Probabilia*, war die Ansicht, daß der Apostel Johannes das nach ihm bennante Evangelium verfaßte, durchaus akzeptabel, obwohl gelegentlich Zweifel gegen diese These aufgekommen waren. Wie anfänglich erwähnt, scheint es, als ob der radikale Umbruch in wissenschaftlicher Meinung nicht so sehr durch Beweise und Argumente, als vielmehr durch einen Wandel in philosophischem und theologischen Denken ermöglicht wurde. Der Geist des Rationalismus und der Aufklärung mit seinem radikalen Infragestellen traditionell gehegter Glaubenssätze scheint hauptverantwortlich für einen Umbruch gewesen zu sein, den Argumente allein nicht zustandebringen hätten können. Diese Beobachtung sollte der zeitgenössischen johanneischen Forschung zu denken geben.

Die vorliegende Arbeit hat Bedenken gegen eine Distanzierung der Verfasserschaft des Johannesevangeliums von seinem apostolischen Ursprung ausgesprochen. Wichtige Argumente, die früh in der Interpretationsgeschichte des Johannesevangeliums vorgebracht wurden, sind bis heute nicht entkräftet worden und werden häufig nicht genügend beachtet. Martin Hengels kürzlicher Beitrag zur »johanneischen Frage« bedeutet einen wichtigen und begrüßenswerten Schritt zurück zu gesicherteren historischen Grundlagen in der Diskussion der johanneischen Verfasserfrage und einen entschlossenen Schritt weg von der spekulativen methodologischen Verwirrung, die die johanneische Wissenschaft (ins-

besondere in den Vereinigten Staaten) zu lange kontrolliert hat.⁴²

Stephen Neill⁴³ stellt zutreffend fest, daß keines der Evangelien im Text den Namen seines Verfassers angibt und daß die Überschriften der Evangelien nicht zum ursprünglichen Text gehören. Man sollte daher die Frage der Verfasserschaft der Evangelien nicht zu einer Angelegenheit der Orthodoxie machen und Dogmatismus vermeiden. Nichtsdestoweniger sollte man im Lichte des Studiums der frühen Zweifel an der apostolischen Autorschaft des Johannesevangeliums vorsichtig sein, die Frage der johanneischen Autorschaft von Argumenten kontrollieren zu lassen, die auf fragwürdigen philosophischen und theologischen Grundlagen basieren und die schon lange wirksam entkräftet wurden. Daher scheint die Ansicht, daß der Apostel Johannes der Verfasser des nach ihm benannten Evangeliums ist, im Lichte dieser Untersuchung respektabler zu sein als heutzutage meistens angenommen wird.

- 1 Karl Bretschneider, *Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis, apostoli indole et origine eruditorum judiciis modeste subjecit*, Leipzig, 1820, 113–114: »Scripsit auctor evangelii . . . in errores geographicos et historicos lapsus est, quos judaeus natus nullo modo commisisset, . . . eaque de causa in narranda coena paschali graviter erravit . . . conclusionem, evangelium quartum neque a Joanne, neque ab alio apostolorum, neque a christiano e Judaeis scribi potuisse, sed potius a christiano e gentilibus, post Joannis mortem, qui se pro Joanne probaret, confictum esse.« Für allgemeine Übersichten, vgl. John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford (Clarendon) 1991, 10–28; Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte und Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München (Karl Alber)²1970; Christoph Ernst Luthardt, *St. John the Author of the Fourth Gospel*, Edinburgh (T. & T. Clark) 1875; Adolf Hilgenfeld, *Die Evangelienforschung nach ihrem Verlauf und gegenwärtigen Stand*, in: ZWT 4, 1861, 39–40; und Carl Wilhelm Stein, *Authentia Evangelii Joannis, contra S. V. Bretschneideri dubia vindicata*, Brandenburg (J. J. Wiesike) 1822, 1–21. Howard M. Teeple, *The Literary Origin of the Gospel of John*,

Evanston (Religion and Ethics Institute) 1974, scheint vorwiegend mit Sekundärliteratur zu arbeiten.

- 2 David Friedrich Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History—A Critique of Schleiermacher's The Life of Jesus*, hg. v. Leander E. Keck, Philadelphia (Fortress) 1977, 38–47.
- 3 Ferdinand Christian Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tübingen (L. F. Fues) 1847.
- 4 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago (University of Chicago Press) 1962.
- 5 Martin Hengel, *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft*, NTS 40, 1994, 312–357: 333, charakterisiert die Lage in der zeitgenössischen johanneischen Forschung wie folgt: »Auch das Johannesevangelium und die Geburtsgeschichte bei Mt und Lk werden heute kaum mehr als historische Berichte betrachtet, und das 1. und 4. Evangelium werden nur noch selten direkt auf einen apostolischen Autor zurückgeführt.«
- 6 Das schließt im Prinzip natürlich die Möglichkeit nicht aus, daß man das Johannesevangelium als historisch glaubwürdig ansehen kann und dennoch einen anderen Autor als den Zebedaiden bevorzugt. Siehe die ausgezeichnete Studie bei Martin Hengel, *Die johanneische Frage*, WUNT 67, Tübingen (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck]) 1993.
- 7 Siehe Hengel, *Johanneische Frage*.
- 8 Besondere Beachtung wird den Beiträgen von Jacob Christoph Rudolph Eckermann (1754–1837) und Carl Friedrich Stäudlin (1761–1826) beigemessen, da deren Kontroverse viele der wesentlichen Argumente herauskristallisierte.
- 9 Allgemeine Literatur über diesen oft unterschätzten Wissenschaftler findet man in John D. Woodbridge, Richard Simon, the »Father of Biblical Criticism,« *Bible de tous les temps Tome VI Le Grand Siècle et la Bible*, hg. v. J. R. Armogathe, Paris (Editions Beauchesne) 1989; ders., *German Reactions to Richard Simon*, in: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hg. v. Henning Graf Reventlow, Walter Sparr, John D. Woodbridge, Wiesbaden 1988, 65–87.
- 10 Richard Simon, *Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du Nouveau Testament*, Paris (Jean Boudot) 1695, 3.
- 11 Barnabas Lindars, *Part III: The New Testament*, in: *The Study and Use of the Bible*,

- John Rogerson, Christopher Rowland, Barnabas Lindars, Grand Rapids (Eerdmans) 1988, 324.
- 12 Marie-Hélène Cotoni, *L'Exegèse du Nouveau Testament dans la philosophie française du dix-huitième siècle*, Oxford (Voltaire Foundation) 1984, 139.
- 13 Edward Evanson, *The Dissonance of the Four generally received Evangelists and the Evidence of their Authenticity examined*, Ipswich, 1792; 2. Aufl. Gloucester (D. Walker) 1805, 267–304.
- 14 Erasmus nahm seine Zweifel an der johan-neischen Verfasserschaft der Offenbarung nach einer Auseinandersetzung mit Frans Tittelmans wieder zurück (1532). Vgl. Jerry H. Bentley, *Humanists and Holy Writ—New Testament Scholarship in the Renaissance*, Princeton (Princeton University Press) 1983, 203–205; ders., *New Testament Scholarship at Louvain in the Early Sixteenth Century*, in: *Studies in Medieval and Renaissance History*, n.s. 2, 1979, 69–79. Die johan-neische Verfasserschaft des Evangeliums hatte Erasmus nie bestritten.
- 15 Ebd., 295. Vgl. auch die Auseinandersetzung zwischen Evanson, Joseph Priestly und David Simpson (1793–1794).
- 16 Johann Albrecht Bengel, *Gnomon Novi Testamenti*, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas salubritas sensuum caelestium indicatur, Stuttgart (J. F. Steinkopf) 1869 [Tübingen 1742], 300: »His Evangelistarum princeps est, quo omnium minime queamus carere.«
- 17 Siegmund Jacob Baumgarten, *Auslegung des Evangelii St. Johannis*, Halle (J. J. Gebauer) 1762, 1.6.
- 18 H. S. Reimarus, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, vor 1768.
- 19 Johann David Michaelis, *Syntagma Commentationum*, Göttingen (Vandenhoeck) 1759–1767, 44–45; vgl. auch ders., *Anmerkungen zum Evangelio Johannis: Anmerkungen für Ungerlehrte zu seiner Uebersetzung des Neuen Testaments*, Göttingen (Vandenhoeck) 1790, 2/203.229.
- 20 Samuel Gottlieb Lange, *Die Schriften Johannis des vertrauten Schülers Jesu*, Weimar (Verlag des Industrie-Comptoirs) 1797, 2/23–24.
- 21 *Theologische Beyträge*, Altona 1796, 5/106–256.
- 22 Ebd., 145.
- 23 Ebd., 148.
- 24 Eckermann bezieht sich auf eine Stelle in Papias, wo dieser auf »biblia« hinweist (ebd., 159).
- 25 Ebd., 213.
- 26 Ebd., 251.
- 27 Ebd., 251–252.
- 28 Ebd., 254–255. Eckermann später revidierte seine Auffassungen in dem Werk *Erklärung aller dunkeln Stellen des Neuen Testaments*, Kiel 1807. Vgl. auch die Zweifel an der apostolischen Verfasserschaft des Johannesevangeliums bei Johann Ernst Christian Schmidt, *Versuch über Entstehung der Katholischen Kirche*, in *Bibliothek für Kritik und Exegese*, Herborn und Hadamar, 1798. Wie Eckermann nahm auch Schmidt seine Bedenken später zurück.
- 29 Carl Friedrich Stäudlin, *Bemerkungen über den Ursprung der vier Evangelien und der Apostelgeschichte in Beziehung auf die Untersuchungen des Herrn Doctors Eckermann*, in: *Beiträge zur Philosophie und Gesichte der Religion und Sittenlehre*, Lübeck 1799, 5/147–207. Vgl. auch die Antworten auf Eckermanns Thesen von Gottlob Christian Storr, *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, Tübingen (J. F. Heerbrandt) 1798, und Friedrich Gottlieb Sue-skind (1800).
- 30 Ebd., 203.
- 31 Ebd., 205.
- 32 Johann Salomo Semler, *Treatise on the Free Investigation of the Canon* (1771–1775). Semler postulierte, daß nicht alle Teile des Kanons inspiriert und bindend seien. Vgl. auch Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1961.
- 33 Stäudlin, 206–207.
- 34 Erhard Friedrich Vogel, *Der Evangelist Johannes und seine Ausleger von dem jüngsten Gericht*, 2 Bände, 1801; Georg Konrad Horst, *Über einige Widersprüche in dem Evangelium des Johannis in Absicht auf den Logos, oder das Höhere in Christo*, und Läßt sich die Echtheit des johan-neischen Evangeliums aus hinlänglichen Gründen bezweifeln, und welches ist der wahrscheinliche Ursprung dieser Schrift? in *Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange*, hg. v. H. Ph. K. Henke, Magdeburg 1804. Vgl. Hil-

- genfeld, *Evangelienforschung* (n. 1), 39–40.
- 35 Hermann Heimart Cludius, *Uransichten des Christenthums nebst Untersuchungen über einige Bücher des neuen Testaments*, Altona 1808.
- 36 Christoph Friedrich Ammon, *Erlanger Osterprogramm, quo docetur Johannem Evangelii auctorem ab editore huius libri fuisse diversum*, 1811.
- 37 Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig (Weidmann'sche Buchhandlung) 1810; Julius A. L. Wegscheider, *Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes*, Göttingen (J. F. Röwer) 1806. Vgl. Hilgenfeld, 39–40.
- 38 Eichhorn, 99, 102.
- 39 Vgl. John A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, Philadelphia (Westminster) 1976.
- 40 Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York (Paulist) 1979; ders., »Other Sheep not of this Fold«: the Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century, in: *JBL* 97, 1978, 5–22.
- 41 Vgl. Rudolf Schnackenburgs Kritik an der Methodologie J. Louis Martyns in *Das Johannesevangelium, Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, HthKNT, Freiburg (Herder) 1984, 58–72. Martyns Hauptwerk ist *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York (Harper & Row) 1968; 2. Aufl. Nashville (Abingdon) 1979. Die Martyn/Brown-Schule vertritt nicht die einzige Version einer johanneischen Schulhypothese, sie ist aber z.Z. bei weitem die prominenteste, insbesondere in den Vereinigten Staaten.
- 42 Vgl. die Rezension dieses Buches vom Verfasser dieses Artikels in einem der nächsten Hefte des JETS.
- 43 Stephen C. Neill und Tom Wright, *The Interpretation of the New Testament 1961–86*, Oxford (Oxford University Press) 1988, 41.

• Dinner Talk and Ideology in Luke

#335 | The Role of the Sinners

- *Conversations de table et idéologie chez Luc: Le rôle des pécheurs*
- *Tischgemeinschaften im Lukasevangelium: Die Rolle der Sünder*

Thorsten Moritz, Cheltenham

RÉSUMÉ

Ces dernières années, plusieurs monographies sur l'Évangile de Luc ont vu le jour. Les voies d'approche vont du point-de-vue de la critique rédactionnelle, avec des analyses historiques et sociologiques, à des études narratives. Tous ces travaux tentent de déterminer dans quelle mesure l'évangéliste a remodelé les matériaux dont il disposait, en particulier les traditions sur les divers groupes religieux avec lesquels Jésus entre en rapport dans le récit. La plupart des ouvrages récents considèrent que l'Évangile de Luc est un Tendenzschrift: un écrit inspiré par une tendance déterminée. Ils attribuent beaucoup d'importance aux thèmes de renversement chez Luc. Pourtant quand Esler, dans son désir de mettre en lumière l'arrière-plan social des destinataires de Luc, attache une grande importance aux repas de communion dans Luc et les Actes, il est surprenant

qu'il ne prête attention qu'aux épisodes où des non-Juifs étaient impliqués. Comment peut-on montrer que les repas de communion sont la clef de voûte de l'univers symbolique de Luc sans prendre en compte les nombreux récits qui nous présentent Jésus à table avec des Juifs, même si ce sont des péagers ou des Pharisiens?

Dans cet article, nous désirons montrer que les repas sont le cadre principal, où se révèle le contraste entre la réponse donnée à l'Évangile par les 'pécheurs' et par les 'justes'. Après une brève vue d'ensemble des renversements chez Luc, on se demandera dans quelle mesure ces scènes de repas et les matériaux qui s'y rattachent nous donnent des indications sur la technique de Luc et sur l'influence de ses préoccupations propres sur la manière dont il utilise ses sources. Nous montrerons que le renversement 'pécheurs'—'justes' est vital dans lieu de soutenir que Luc idéalisait les 'pécheurs' plus que les autres synoptiques.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit einiger Zeit ist in der lukanischen Forschung die Neigung, das dritte Evangelium als Tendenzschrift zu verstehen, zu beobachten. Das ist an sich natürlich nicht falsch—ein Evangelium, das nicht zugleich Tendenzschrift ist, könnte man sich nur schwerlich

vorstellen—dennoch stellt sich die Frage, wieweit Lukas seine ideologisierenden Tendenzen trieb. Anders gefragt, muß man wirklich davon ausgehen, wie so mancher Forscher impliziert, daß Ideologie notwendigerweise auf Kosten von Historizität geht? Im vorliegenden Artikel wird diese Frage verneint. Er setzt sich primär mit Neales Studie

None but the Sinners auseinander, die die oben erwähnte Meinung konsequent auf das lukanische Portrait der Sünder und Pharisäer anwendet. Neale argumentiert, diese Portraits seien historisch nicht realistisch und müßten von daher als ideologisch motiviert verstanden werden. Es habe zum Beispiel für die Pharisäer, so Neale, keinerlei Anlaß gegeben, an Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern Anstoß zu nehmen. Vielmehr seien die Pharisäer im lukanischen Bericht als Karikatur zu verstehen. Es gehe darum, den typischen Gegner des Evangeliums zu verkörpern. Umgekehrt seien die Sünder als für das Evangelium offene reumütige Prototypen zu verstehen. Mit der historischen Realität des Judentums im ersten Jahrhundert habe dies wenig gemeinsam. Die 'Sünder' als soziologische Gruppe habe es so gar nicht gegeben. Mit dieser Einschätzung setzt sich Neale bewußt von der traditionellen—und stark von Jeremias beeinflussten—Sichtweise ab. Das mag in gewisser Weise verständlich erscheinen, ließe sich aber nur aufgrund genauer historischer Bestandsaufnahme aufrecht erhalten. Das Konstatieren ideologischer Motive in Primärtexten reicht hierzu nicht aus. Was sowohl 'Sünder' als auch Pharisäer anbelangt, ist es zweifelsohne wahr, daß das neutestamentliche Bild konsequent selektiv ist. Dennoch läßt

sich auch nach Berücksichtigung wichtiger Datierungsfragen (Neusner) ein klares Überschneiden zwischen den Evangelien mit anderen Primärquellen feststellen. Außerdem kann gezeigt werden, daß es sehr wohl plausibel ist, wenn in den Evangelien die Pharisäer Anstoß an jeglicher Tischgemeinschaft mit den 'Sündern' nehmen. Dies ist eine natürliche Konsequenz des pharisäischen Verständnisses von religiöser Reinheit und von der Tischgemeinschaft als Ausdruck des kommenden Reiches Gottes. Es ist daher wichtig, die Herausarbeitung der narrativen Entwicklung des lukanischen Berichtes nicht mit enthistorisierender polemischer Ideologisierung gleichzusetzen. Auf diesem Hintergrund untersucht der vorliegende Beitrag die Rolle von Sündern und Pharisäern in folgenden Perikopen des Lukasevangeliums: Berufung Levis (Kap. 5), Jesu Salbung (Kap. 7), Galiläische Schlachtopfer (Kap. 13), Gleichnisse vom Finden des Verlorenen (Kap. 15), Der Pharisäer und der Zöllner (Kap. 18) und Zachäus, der Oberzöllner (Kap. 19). Es geht hierbei um das Zusammenhalten von ideologischer (= theologischer) Motivation des Verfassers und historischer Plausibilität. Zusammenfassend wird festgehalten, daß ideologische Effektivität unter anderem auch von historischer Plausibilität abhängt.

Recent years have seen the publication of numerous monographs on Luke's Gospel. The approaches adopted range primarily from socio-redaction critical work coupled with historical analysis¹ to narrative studies.² All these studies are linked by the attempt to uncover what part the evangelist played in shaping his material, particularly the traditions about the religious groups with which Jesus interacts in the story. Common to most of these more recent studies is the desire to come to terms with Luke as a

Tendenzschrift.³ Most of them devote considerable space to reversal themes in Luke. However, when Esler, as part of his important attempt to shed light on the social background of Luke's audience, has an extensive section on table-fellowship in Luke-Acts, it is astonishing that he should have focused exclusively on those episodes where gentiles were involved. How can table-fellowship be shown to be the 'central arch' of Luke's symbolic universe⁴ without taking into account the many occurrences where Jesus eats with other Jews, be they tax-collectors or

Pharisees?⁵ The present article seeks to focus precisely on this aspect as meals are the primary setting for the contrast between the response to the gospel by the *sinner*s and by the *righteous*. After a brief overview of reversals in Luke, the question will be asked to what extent these meal episodes and related material are suggestive of Lukan technique and what degree of influence Luke's interest had on his appropriation of sources.⁶ It will be argued that Luke's *sinner*/*righteous* reversals are vital for this Gospel's narrative flow, but that there is little evidence of Luke 'ideologising the sinners' to a greater extent than his fellow synoptics.⁷

1. Reversals in Luke—A Brief Survey

Luke shows significant interest in the receptiveness to the gospel message of those who were generally considered socially inferior (primarily the poor and the sick, the tax-collectors and women). Yet, there has been considerable debate about the degree to which Luke is responsible for this emphasis. Some argue that Luke did little more than to reiterate the emphasis on the poor he found in his sources.⁸ Esler criticises this view heavily and insists on the significance of the fact that Luke retains nearly all of Mark's passages which are critical of materialism or favourable towards the poor. More importantly, Luke intensifies what his sources have to say about wealth and poverty. This picture is essentially confirmed by the material peculiar to Luke.⁹ Turning to the role of women in Luke's narrative, it is again evident how Luke portrays those on the fringe of society as the main recipients of Jesus' caring attention,¹⁰ secondly as those who, at least in part, support the cause of the gospel actively,¹¹ thirdly as those who—like the disciples—had steadfastly followed Jesus from Galilee to the crucifixion¹² and lastly as those who play an important role in announcing the beginning and completion of Jesus' mission.¹³

Jesus' care for the weak is also high-

lighted by Luke where he shares in the triple tradition. Ch 8.42 points out that the daughter of Jairus was an only child, as was the epileptic son in ch 9.38.¹⁴ On a wider scale Jesus' concern for the underprivileged can be illustrated by noting his willingness to visit Samaritan villages¹⁵ and, of course, by pointing out the well known feature of ethnic universalism which is so prominent in Luke.¹⁶ Finally and most strikingly, there is the motif of the *sinner* which in this Gospel almost invariably encapsulates an individual's need combined with a receptive heart for the gospel message.¹⁷ Receptive outsiders are *in* and those who think they are *in* are in fact *out*. Such reversals lie at the very heart of Luke's narrative, especially so in two types of passages, (1) those recounting Jesus' table fellowship with sinners¹⁸ and (2) numerous parables which illustrate the soteriological reversal of expectations.¹⁹

Luke portrays a variety of different characters in his story as evidence of the reversals which the gospel brings about. Some obvious examples are Levi the tax-collector (ch 5.27–32) and the gentile centurion who shows greater faith than anyone in Israel (7.1–10; cf his colleague who truly grasps the relevance of the crucifixion—23.47). Salvation has come to the house of Zacchaeus, the chief tax-collector (19.1–10) and his colleague (18.13f). The poor widow exemplifies real giving (21.1–4); the women from Galilee are entrusted with the news of the resurrection (24.4–11). The list could be extended. The reverse applies as well: those who exalt themselves—that is usually those of high religious esteem—will be humbled (18.14). Even the disciples have to learn this: he who is considered small becomes great (9.46–8par). The kingdom is for those who are like children (18.15–7) and the greatest one among the disciples is he who adopts an attitude of servanthood (22.26f).²⁰ It is significant that whereas the disciples show no understanding of Jesus' mission, even after the third passion and resurrection prediction (18.31–34), the humble blind man near

Jericho and the chief tax-collector respond with spiritual understanding and consequently benefit from Jesus' presence (18.35–19.10).

The accumulation of such material in Luke has given rise to the debate over the extent to which the third evangelist went beyond the emphases he found in his sources. The same question now needs to be asked in relation to the reversals. The passages most pertinent to this discussion are *Levi's banquet* (5.27–32), *Jesus' anointing by the forgiven woman* (7.36–50), *Jesus' response to the Galilean slaughter by Pilate* (13.1–9), *Finding what was lost* (ch 15), *The Pharisee and the tax-collector* (18.9–14) and *Zacchaeus* (19.1–10). I propose to discuss these passages in relation to Neale's recent treatment of them. Since much of the relevant material is peculiar to Luke, the focus will be on narratological considerations.

2. The Reversals—A Lukan Ideological Contribution?

In his recent study of sinners in Luke, Neale highlighted five passages which give particular prominence to certain ἁμαρτωλοί who respond positively to the gospel: Levi in Lk 5.17–32; the sinful woman in Lk 7.36–50; the tax-collectors and sinners in ch 15.1f; the tax-collector in the parable (ch 18.9–14) and Zacchaeus in Lk 19.1–10. After a historical analysis of pharisaism and the 'am ha-aretz, he concludes that historical analysis can detect no such thing as an identifiable group of *sinners*, hence the Gospel category of *sinners* is primarily ideologically motivated. It functions as a foil to bring out the failure of Jesus' opponents, the Pharisees. Neale bases this argument at least in part on a study of the ideological role of the 'am ha-aretz as the literary rather than historical embodiment of Torah non-observance. Similarly the *sinners* in the Gospels are not historically identifiable, but—on a narrative level—the *ideological* counterpart of the Pharisees and scribes.²¹

Although one wonders whether Neale

takes the historical scepticism with which he approaches the Gospels on this matter too far,²² it is not the sole objective of this study to evaluate the historical side of Neale's investigation,²³ although the occasional remark will be made.²⁴ I propose to consider how the passages discussed by him fit into Luke's narrative flow.²⁵ What techniques did Luke employ and to what extent are we justified in regarding his portrayals of the relevant characters as ideologically motivated?

It is well known that Luke structured the beginning of his *Galilean ministry* section in such a way that the Nazareth episode (Lk 4.16–30) effectively becomes the starting point of Jesus' public ministry. This is achieved by condensing Jesus' preceding public involvement (according to Mk 1.16ff) into a typically Lukan summary (4.14f). As a result the Nazareth episode attains programmatic significance: Jesus announces his priorities: the proclamation of good news to the poor and the release (ἀφαις) of captives. There is no doubt that within Luke's story these aspects have spiritual, physical and social dimensions, as the following episodes (4.31–5.16) illustrate amply.²⁶ As the story unfolds, Luke will be advancing similar episodes, not so much to reiterate what was said already, but to increase the reader's awareness of the fulfilment of Jesus' programme set out in the synagogue of Nazareth. This was a programme which could embrace outsiders in much the same way as Elijah was sent to minister to the starving gentile widow (Lk 4.26) and as Elisha helped the respectable gentile army commander called Naaman (4.27). The astonishing component of Jesus' programme was of course precisely the fact that he included gentile outsiders in it. At this early stage, however, Jesus causes offence not by turning to gentiles, but by attending to the needs of outsiders within Israel.²⁷ Neale rightly highlights Levi as the first clear example.

A. *Levi's Party* (Lk 5.27–32)

Following Tannehill, Neale emphasises the need to see the *Healing of the Para-*

lytic (5.17–26) as the deliberate preamble to the *Calling of Levi*. The theme of Jesus' authority to forgive sins (v24) naturally prepares the way for his ongoing relationship with the sinners in the story.²⁸ Of course, this link, as indeed the entire sequence of Lk 5.12–6.11, follows Mark's account very closely. But the emphasis that there were 'Pharisees and scribes who had come from every Galilean and Judean village and from Jerusalem' (v17) is peculiar to Luke. Neale concludes that Luke here stages a dramatic public event which has nowhere near the same significance in Mark and Matthew.²⁹ This may be correct as far as the direct comparison with Mk 2.1 and Mt 1.1 is concerned, but one could argue by the same token that the omission of the multitudes (cf Mk 2.13) in v27 represents a reduction of the sense of drama which Luke attaches to the Levi scene. It is impossible to have it both ways and we are well advised not to misread minor redactional changes as ideologically motivated stage setting. There is little if any historical difference between Lk 5.17ff and Mk 2.1ff, as Mark also mentions the scribes in v6, though not in his opening verse. Given this and the likelihood that the scribes were a sub-group among the Pharisees (Lk 5.30par; cf Acts 5.34), it seems best to regard Lk 5.17 as a plausible deduction from Mark's summary passage in ch 3.7–10 (which Luke postpones until ch 6.17–9) and Mk 2.6.³⁰ The presence of the scribes in turn led Luke to bring forward Mark's reference to Jesus' 'teaching' (Mk 2.13) as well (Lk 5.17).

Two aspects are noteworthy: (1) Luke has a clear interest in the large number and the prominent nature of those present at both episodes, especially in the light of the preceding pericope where Jesus tells the leper to keep the news of his healing to himself (v14). (2) The saying about the Son of Man's authority to forgive sins (v24) is illustrated subsequently by Jesus' calling of Levi. It follows that Luke expects his readers to relate the two incidents closely. They will realise, among other things, that in the second episode the Pharisees attack Jesus

from a different angle: this time it is not his claim to authority that causes offense, but his company. It emerges not so much that Jesus' opponents failed to appreciate the demonstration of Jesus' spiritual and physical authority when he healed the paralytic, but that they gradually develop an antipathy against his person which finds expression in a variety of ways.³¹ In the story line the tension escalates almost immediately after the start of Jesus' public activities.³² At the same time there is both reiteration and progression in the content of Jesus' pronouncements: the Son of Man who has authority to forgive or release (ἀφίεναι) sins (v24), now presents himself as the one who can *and does* meet people's needs (vv31f).³³ One senses that further conflict is on the cards. So far in the narrative Jesus has done little more than to respond to the needs of those who either happened to be where he was teaching (4.33; 5.12) or who were brought to him (4.40; 5.19). Up to this point there is no indication that Jesus went out of his way to meet 'sinners'. The calling of Levi is the first incident where Jesus made such a move. However, it is not the calling as such but the resulting table-fellowship which gives rise to grumbling.

Neale again finds it difficult to avoid the impression that Luke stage-managed the scene. He cites the following observations. (1) Only Luke identifies Levi as a τελώνης (5.27)—Mark and Matthew only mention that Levi sat at the tax table. (2) The meal has become a planned δοχὴν μεγάλην. (3) Luke makes Levi the unequivocal host of the event by clarifying that they met in his (ie Levi's) house. (4) Luke mentions an ὄχλος πολὺς (v29) as compared with the less dramatic πολλοί in Mark and Matthew. Neale also wonders whether there was any possible scenario that could help to clarify the nature of the offence caused by Jesus. In answer to this he argues that if the feast was spontaneous, those present would have included people who were far from disreputable. On the other hand, if it was planned, Levi would have intentionally invited 'a very unseemly gathering indeed', something which 'seems somewhat unlikely' as 'dif-

ferent kinds of sinners are never found flocking together in such a way as to be openly discerned and labelled as such'.³⁴ There are, he suggests, neither political, nor legal or moral issues which could plausibly account for grumbling at Jesus. Charges such as 'why do you betray your nation?' (political), 'why are you eating untithed food?' (legal) or 'why are you socialising with the immoral?' (moral) would—if historically plausible—have been more effective than 'why do you eat ...?'. Clearly the recounted event has passed from history to ideological symbolism.

This line of argument calls for a detailed response. (1) The first, third and fourth points carry relatively little or no weight. The further identification of the host in Luke is no more than a typical narrative clarification. If there is anything unusual at all, it is Mark's failure to do the same. The introductory mention of Levi *the tax-collector* is hardly much different—Luke simply replaces the family name (cf Mk 2.14) by the profession. To regard either as 'dramatising' would be to dramatise. As for the 'setting in the story world', ὄχλος is used far too frequently by Luke³⁵ to have any dramatising effect. Similarly, the combination ὄχλος πολὺς has been used in a straightforward Lukan summary only a few verses earlier (5.15) and occurs in another summary shortly after (6.17). Also, to make much of Luke's ὄχλος πολὺς compared with Mark's πολλοὶ without duly noting Luke's omission of Mk 2.13b ('the whole crowd gathered around him and he taught them') seems rather inconsistent. (2) It is Mark, not Luke, who makes a three-fold reference to the *sinners and tax-collectors* (Matthew reproduces two of these, Luke only one). Given that Luke also omits Mark's mention of the fact that the tax-collectors and sinners followed Jesus (Mk 2.15c) and the reference to the Pharisees and Scribes seeing the meal (Mk 2.16) as well as the explicit listing of *Jesus and his disciples* (Mk 2.15b), one simply has to say that Luke streamlined rather than heightened Mark's pericope. The phrase δοχὴν μεγάλην (Neale's second point) is not

much more than a summary for some of Mark's rather densely and repetitively expressed details.³⁶ Mark uses devices such as repetition here for effect, Luke does not. (3) The one aspect where Luke does sharpen Mark's impact is when he describes Levi's response: he left everything behind, got up and followed Jesus. But that is not the bone of contention between Jesus and his opponents in any of the episode's synoptic versions. The question is, what *is* the bone of contention? The answer is found in the close ties which Luke creates between the calling episode and the debate about fasting which follows.

While there is a definite link between the *Calling of Levi* and the preceding *Healing of the Paralytic*, the more important connection is between the former and the following *Fasting* episode (vv33–9). In contrast to Mark, Luke adopts a variety of measures to tighten this link. (1) Mark's narrator's point that the disciples of John and those of the Pharisees were fasting (Mk 2.18) is dropped. As a result the Pharisaic attack on Jesus in Lk 5.33 forms part of the previous conversation—the debate is one and the same, but the contrast between the sumptuous meal and the question of fasting is much sharper. (2) The *eating and drinking* motif (v30) is deliberately repeated in v33 (in Mk 2.18 the disciples simply 'do not fast'), thus further strengthening the point just made. (3) The double saying in vv31f ends on the need for repentance. This provides a natural point of contact for the following verses: Jesus' ministry is continuous with John's stern call for repentance recounted earlier (cf 3.8). There is evidently a measure of overlap between the motifs of this part of Luke and those contained in ch 3.7–18.³⁷

Having tightened the connection between vv27–32 and vv33–5, Luke heightens v33 and streamlines v34. According to v33 John's disciples and the Pharisees fast 'frequently and offer prayers' (ie while fasting?). The contrast between *eating and drinking* and *fasting* is thereby increased further. The surprising reference to prayer underlines that

spirituality is used as a key argument in the conflict. As for v34, Mark's redundant answer to the rhetorical question in v19 is omitted and, more importantly, the rhetorical question itself ('Can you make the guests of the bridegroom fast while he is with them?') becomes more confrontational in that it is now addressed to the Pharisees³⁸ directly, but also because it accuses them implicitly of forcing others to fast (ie rather than to celebrate as Levi and his fellow sinners did). All this suggests that Luke's understanding of this episode was that the heart of the matter between Jesus and his opponents was the question of people's responses to the bridegroom. The distinction of characters or groups in the narrative is directly related to these responses: the sinners' response so far was positive; the Pharisaic response is hostile and the response by John's disciples is subject to John's advice to return to Jesus and to verify whether he is the one they had waited for (ch 7.18f). As soon as they follow his advice, Jesus responds urging them that 'blessed is he who takes no offense at me' (v23). After their departure he continues by accusing the Pharisees and Scribes publicly of rejecting John's baptism. This means that they are evidently unable or unwilling to accept either John's stern message of repentance or the celebrations brought about by the release of those who did repent.³⁹ In this way ch 7.18–35 confirms that the issue of table-fellowship is closely tied up with the need to respond humbly to God's messenger. As if the point needed further illustration, Luke inserts the next table-fellowship scene, the *Anointing by the Woman*, at precisely this point.

To sum up, Jesus' conflict with his opponents is about their response to his person and mission. Luke makes it clear that from Jesus' point of view this is a spiritual conflict that revolves around the need for repentance. From the Pharisaic point of view it appears to be a conflict of power in more ways than one. First, Jesus invaded their power base or home ground (cf what could be called the 'synagogue motif' in ch 4.16–44) and will continue to

do so.⁴⁰ Secondly, Jesus enjoys considerable public support (Luke's ὄχλος emphasis!) and even starts to appoint his own disciples. Levi's readiness to leave everything behind and to arrange a party for his colleagues and Jesus embodies the superior appeal of Jesus. Thirdly, the Pharisees and Scribes are accused by Jesus of having arrogantly rejected John's baptism, thus annulling God's wisdom. At the same time Jesus tacitly challenges them whether they are sick after all (vv31f). Fourthly, as part of the inner-Jewish first century struggles for power bases the Pharisees may well have been engaged in attempts to ostracise and thus force into religious compliance those who are economically 'robbers, evil-doers, adulterers and tax-collectors' (Lk 18.11).⁴¹

Who, then, spoiled Levi's party? Neale's answers appears to be 'Luke' (or at least Luke's narrator). Luke's answer (along with Mark's and especially Matthew's—cf 9.13!) is 'the Pharisees and their Scribes'. The Pharisees' answer is of course that there should not have been a party in the first place. What is clear is that there is little reason to propose that Luke was any more implicated in 'ideologising' Levi and his friends than the other synoptics who give essentially the same answer: the Pharisees and their Scribes have a problem not only when he eats with sinners (v30), but quite simply *when he eats*. Jesus and his disciples are not supposed to eat, that is to celebrate the advent of the kingdom, they are supposed to fast and pray (v33). That would also solve the problem of having no food available on a Sabbath; hence there would be no need to 'harvest' (ie rub in the hand—cf ch 6.1f) first. With so much food talk in Luke's source at this point (ie Mk 2), it is hardly surprising that Luke could not resist extending the wine metaphor (ch 5.39) as well. He does so in line with his earlier emphasis on drinking (cf 5.30). Is Neale referring to observations such as these when he concludes that Levi's feast 'receives a unique treatment from Luke which heightens their [ie the events']

significance in the story compared to the other Gospel writers?⁴²

When the controversies recounted and tied together by the evangelists are seen as part of a string—as they are clearly intended—it emerges that neither Jesus nor his opponents are *primarily* preoccupied with the tax-collectors and sinners *as such*. The fact that Jesus sides with and even recruits from the latter merely compounds the Pharisees' annoyance with him. Of course, the contrast between the sinners' celebration party and the Pharisaic call for fasting and prayer could not be greater, but in v19 the Pharisees attack not the sinners but Jesus, or, to be precise, his disciples. There is no need to read Luke's interest in this conflict and its spiritual cause as evidence of the historical implausibility of the narrative's ideology. The ideological force of all three synoptic accounts depends precisely on their basic plausibility.⁴³ When Luke streamlines and at times heightens Mark's story line, his purpose is not to intensify the ideological clout of the participating personae in Mark's plot, but to arrive at a narrative which coherently emphasises the interplay of responses to Jesus' person and the unfolding conflict over Israel's power base.⁴⁴

B. Tears of Anointment (Lk 7.36–50)

The pericope of the sinful woman who anoints Jesus' feet with her tears and uses her hair to wipe them off is only reported in Luke. It seems right, therefore, to pay attention to its placing within Luke's narrative. The immediately preceding co-text focuses on John the Baptist's disciples who come to Jesus to enquire whether he is the one they had been waiting for. The uncertainty about Jesus' identity is highlighted by the repeated 'Are you the one who is to come or are we to wait for another?' (vv19f). Luke also supplies the summary comment that at the time Jesus had been releasing people from sicknesses and evil spirits (v21), before rejoining Q with its emphasis on the need to respond appropriately to Jesus' ministry (v23). This sets the tone

for the entire chapter: happy is anyone who does not take offence at Jesus. Evidently this is not only a suitable summing up of the experience of the centurion (vv1–10) and even the crowd attending the raising of the widow's son (vv11–7), it also serves as a preview of the expression of gratitude for the forgiveness of sins received by the sinful woman (vv36–50).

Kilgallen, as part of his welcome reinforcement of Fitzmyer's argument that the woman had received forgiveness prior to her entering the house of Simon,⁴⁵ points out that if Luke expected his readers to pick up this point, he had to provide clues other than the purely grammatical ones.⁴⁶ He rightly notes that the answer is to be found in the special material in vv29f. As the sole focus on John shows, this Lukan summary not only reiterates the opposite responses by various groups of people, it especially reminds the reader of the nature of John's baptism, a major theme as early as the opening chapters of the Gospel. John will bring back many of the Israelites to the Lord (1.16); he will prepare a people for the Lord (1.17); he will give his people knowledge of salvation (1.77); he preached a baptism of repentance *for the forgiveness of sins* (3.3). At that point Luke inserted in the triple tradition a reference to the tax-collectors who came to be baptised with this baptism. The following annunciation of Jesus by John, which Luke essentially received via Q, is summarised in typically Lukan fashion by a reference to John's exhortations and *proclaiming of good news* (v18). From all this it is evident that John's baptism of forgiveness of sins is of paramount importance in Luke's narrative. It is to this general framework that the anointing by the sinful woman has to be related. Quite possibly the reader is to understand John's baptism as the occasion of the forgiveness of her sins. It is the suggestion that those who sought and received John's baptism (as the sinful woman may well have done) enjoy God's forgiveness of sins which the Pharisees evidently find impossible to accept. They are even less prepared to show the type of

affection which Levi and the forgiven woman afford to Jesus.

What has emerged so far has a number of corollaries. (1) Simon and those with him (vv49) misunderstand the woman's affection at least partly because they are not aware of the link between her prior forgiveness and John's baptism. Luke, however, provides that link for the reader by way of vv29f. (2) When those at the table wonder about the identity of this Jesus who forgives sins (vv49), they fail to realise that Jesus' response to the woman is little more than confirmation of John's baptism. This ties in well with the earlier accusation by Jesus that many of those who went to see John misunderstood his mission (vv24–9). (3) Luke's portrayal of the forgiven woman functions primarily to show how God's righteousness as expressed through John and Jesus finds confirmation (v35). The main emphasis is therefore on the fulfilment of God's purposes, not on the portrayal of the Pharisees as a stylised religious category of God's ideological enemies.⁴⁷ It is of course true that one does not necessarily rule out the other, but it is difficult to find evidence that Luke was at pains to bring out the Pharisees' ideological inadequacy any more than his fellow evangelists. The summary in vv29f has a different aim altogether, namely that of filling in for the reader the background needed to appreciate how the following episode of the *Forgiven woman* fits into the narrative flow. The forgiven woman is not only the responsive sinner,⁴⁸ but an illustration of how Jesus' ministry is directly continuous with that of John the Baptist. Simon failed to come to terms with two realities: yes, Jesus is a prophet (he knows about the woman's prior repentance/ forgiveness), and yes, the woman's display of gratitude was genuine and acceptable. By supplying vv29f Luke facilitated the readers' understanding of the episode in Simon's house.

The fact that Luke leaves the reader in no doubt which character to identify with⁴⁹—whether this be called *Tendenz* or, in this particular case *defamiliarisation of norms*⁵⁰—is essentially unrelated to the

question of historical plausibility. Yet Neale's discussion gives the strong impression that Lk 7 is but part of a narrative construction in which ideology takes over from and goes at the expense of history.⁵¹ 'Luke's religious categories are absolute.'⁵² A more modest but probably more realistic appraisal of the situation is to note that Luke skillfully inserted some extra material (vv36–50) at a point which made narrative sense and also that he employed one of his well known summaries (vv29f) to help the reader appreciate the point of the story line. Doubts may be expressed as to whether Luke's concern to supply his Q material with narrative asides and background information (7.3–6, 20f, 29f) ought to be exploited in the way suggested by Neale. It is commendable to consider narratives as wholes.³⁵ But conclusions about the ideological emphases of Luke's story such as 'now [ie. in ch 7] the "sinner" has been shown to be the proper object of forgiveness'⁵⁴—as if that had not been the case in Luke's earlier chapters and indeed in the synoptic parallels—or 'Luke's intentional development of a sympathetic view of the "sinner" is unique among the Gospels',⁵⁵ ought to be consistent with the source—and redaction critical realities. There is neither enough evidence that they are, nor does Neale seem interested in comparing Luke's ideological interests with those of Mark and Matthew. One might even suggest that some of the points which he establishes as further developments in Luke's advancing story line appear much less dramatic or deliberate when compared with earlier episodes recounted in the Gospel. I strongly suspect that such comparisons are needed to put Luke's 'ideologising' into perspective. The point may be illustrated briefly.

(1) As mentioned above, Mark's fascination with the the response of sinners and especially the combination *tax-collectors and sinners* in the *Levi* pericope (2.15f) is stronger than that of Luke. (2) In the same pericope, Jesus' response to the lack of the Pharisees' concern is not a peculiarly Lukan motif, but one which is brought out rather more decisively by

Matthew (9.13a–cf 20.1–16, especially v15). (3) Luke is not primarily interested in sinners *as such*, but in sinners who humbly accept their need for repentance. Accordingly Luke does not only report about repentant tax-collectors, he also makes a point of emphasising that John's baptism of repentance and forgiveness was for the people at large and that it was indeed the people at large who responded (3.7.10.15.21).⁵⁶ Similarly the third evangelist highlighted Peter's initial humility: he falls on his knees and acknowledges his sinfulness (Lk 5.9), a detail found only in Luke's version. Similarly the centurion who sends for Jesus' help for his servant: here Luke is more interested than Matthew in the fact that despite his 'attested worthiness' (cf the extra information supplied in vv3–5) the centurion insists twice on his unworthiness (vv6f). In view of these early examples in the narrative of common (and well respected!—cf the centurion) people who respond humbly to John's and Jesus' message there can be no question of 'Luke's sinner' evolving from a despised element of society to a sympathetic figure.⁵⁷ Such a conclusion results from a rather selective reading of Luke's early chapters. Luke's sinner, far from being by definition a despised member of society, appears to be 'Mr Average': he loves those who love him; he does good to those who do good to him and he lends to those from whom he hopes to receive back (Lk 6.32–4). What he needs is what the people at large, the fisherman Peter, the centurion whose servant was ill, the tax-collectors and their armed assistants all need: spiritual humility in responding to God's messenger. Luke has various ways of expressing this. The beatitudes may not be explicitly for the poor *in spirit*, as in Matthew, but they are explicitly addressed to Jesus' disciples (Lk 6.20). Levi may for Luke be a good example of a responsive sinner, but Luke leaves no doubt that this is because he responded to Jesus' call for *repentance* (Lk 5.32), not because of his profession or despised status. The same is true of Peter, as we saw. Turning to the centurion, he also becomes a model of spiritual humility not because

he was a gentile *as such*, nor because he enjoyed a good reputation among local Jews, but because he displayed more faith than those in Israel (Lk 7.9).

All these examples are vital for our discussion because they reflect Lukan emphases. Luke's reversals have a distinct spiritual element to them. Not to respond to Jesus in the way these people had done was tantamount to ignorance or even arrogance. It was this implication of the gospel which historically may have incensed the Pharisees about Jesus' table-fellowship with the sinners as much as anything.⁵⁸ John's preaching had made it perfectly plain that responses to Jesus fell into the 'either or' category (Lk 3.16f). Jesus' calls for repentance as in ch 5.31f were in effect invitations, to the Pharisees as well,⁵⁹ to join his (table-)fellowship with forgiven sinners. Having said that, this emphasis, as much as it is present in Luke (6.36), is also important in Matthew (9.13). Luke's spiritual reversals are not an ideological novelty, although it would be true to say that in comparison with Mark, who emphasises such reversals primarily in relation to discipleship, Luke is more interested in what could loosely be termed 'conversions'. This is above all a different pastoral emphasis. Ideological it may be—all matters of faith are—but it is no more or less so than the interests of his fellow evangelists.

C. Galilean Blood (Lk 13.1–9)

The examples given above show how in Luke people from varied backgrounds serve to illustrate the need for responding humbly to the challenges set out by John and Jesus. They also show (*pace* Neale) that we are well advised not to oversimplify any development in the presentation of sinners in Luke's narrative. A text which is again only found in Luke and which emphasises precisely the fact that *all* are sinners, and therefore *all* need to repent is Lk 13.1–9. Jesus is told about a number of Galileans who, while performing their sacrifices, had been killed by Pilate. Jesus senses a hidden agenda, namely the implication that the slaughter

must have been divine punishment for severe sinfulness. Having pointed out a further example (the falling tower of Siloam which killed eighteen) Jesus brings home the fact that the lesson to be learned from these examples is not one of graded sinfulness, but one of a universal need for repentance *because all are sinners*.⁶⁰ The argument is moved a step further in the immediately following parable: not to bear fruit equals wasting good soil and ultimately means having to be cut down. This clearly recalls John's similar message in ch 3.17: the one coming after John already holds the winnowing fork in his hand—he is ready to dispose of the chaff in the fire and only holds back a little while (ch 13.9).

Neale quite rightly makes the observation that this text functions to include the reader in the religious category of those who need repentance.⁶¹ When he goes further to suggest that this is a deliberate *development* in the storyline,⁶² his argument becomes somewhat confused. He notes that the term *sinner* 'so far in Luke has been negative' and 'a term of derision' (Neale is thinking of Levi, the sinners in ch 6.32–4 and the sinful woman), clearly implying that this use of the term gradually changes in favour of a more positive understanding. On the other hand he includes the Galileans killed by Pilate and those killed by the falling tower (ch 13.2–4) and even those into whose hands the son of man will be delivered (ch 24.7). Given these last two references, there does not appear to be much development as far as the negative connotations of the term *sinner* are concerned. In ch 24.7 the term is as much one of derision as it was in chs 6.32–34 and 13.2,4, as Neale himself concedes.⁶³ Despite this Neale argues that Jesus' response following the report of the Galilean slaughter by Pilate represents the point where two views of the sinner 'are now beginning to meld into one.'⁶⁴ However, this is difficult to reconcile with his attempt to see this 'development' as part of Luke's reversal motif, particularly as he concedes that even in ch 13.2,4 'sinners' is 'a pejorative term

with which one would not readily identify oneself.'

One is left wondering whether there really is anything substantially new about 'the sinners' in ch 13. Can we say with Neale that 'the total reversal of conventional thinking that has just been advanced in 13.1–5 ... produces a most unexpected result: now it is the "sinner" and not the 'righteous' to whom salvation has come'⁶⁵? Has this not been obvious all along? It appears that Neale's assessment of the matter is guided to a great extent by his view that the portrayal of the sinners and the Pharisees in Luke is essentially ahistorical and hence ideologically motivated. This leads him to attempt to discover the dynamics of the text. The tempting question is whether less historical scepticism on his part would have enabled him to come to a more coherent appreciation of Luke's narrative. More specifically, does what we know of the use of language by groups competing to represent true Israel—of which the Pharisees were undoubtedly one, the Qumranites another—square with Luke's own assumptions?

Neale is right to point out that historically the Pharisees would have had little reason to object to Jesus' involvement with sinners if all he had tried to achieve was to bring back the lost. However, the real question is, back to what? And by what mechanism? Is it a case of bringing them back into the framework of the Pharisaic understanding of law(s) and covenant? Into the sphere of influence of the Temple cult? Was not the problem the Pharisees had with 'the sinners' precisely that Jesus offered a way back into the people of God *without* subjecting the repentant sinners to a framework of graded holiness? Jesus' simple non-differentiating approach (he ate with sinners and Pharisees alike) and his call to repentance which was tied up with his own person was the essential part of his proclamation. This approach to sinners which bypassed the religious framework endorsed by the Pharisees proved unacceptable for many of them.⁶⁶ This explains at least in part Luke's emphasis on the

confrontations between Jesus and his opponents over his fellowship with the sinners.⁶⁷ A further reason is likely to be found in Luke's (and Mark's—cf 2.17) awareness of the fulfilment character of Jesus' ministry to the outcast.⁶⁸ Whatever other reasons there may have been, Luke's main concern is to illustrate that people's need for repentance is irrespective of socio-religious background. Everyone needs a reversal which is both spiritual and individual in nature. This theme of spiritual reversals, as Neale rightly argues,⁶⁹ dominates chs 13 and 14 and culminates in ch 15.

D. Too many parties? (Lk 15)

It is no secret that Lk 15 is a carefully structured section which consists of an introductory setting (vv1–3), followed by three parables (vv4–7,8–10,1–32) which revolve around the same theme: *that which was lost is found*. The setting pictures the Pharisees and Scribes who are yet again annoyed at Jesus' table-fellowship with the sinners. The three parables evidently relate to this setting. What is perhaps less well appreciated by commentators is the central or pivotal position this chapter occupies within Luke's journey section (9.57–19.27). Before engaging with Neale's assessment of this chapter I propose to demonstrate the significance Luke attached to ch 15.

It used to be fashionable to regard Luke's journey section as a prime example of *theological* (rather than historical) *geography*.⁷⁰ Others have chosen to detect a possible chiasmus as the major structural framework.⁷¹ Apart from the difficulty that these suggestions by and large suffer from significant incongruencies,⁷² one wonders how Luke's intended readers were expected to recognise such intricate structures. The alternative for the commentator is to suggest a more simple arrangement which, at least in its basics, may have been deliberate. As with any such proposal, the purpose has to be the *description of what is there* rather than the claim that the author necessarily had this very structure in mind. I suggest that

Lk 9.51–6 should be regarded not so much as the beginning of the journey narrative (as is normally done), but as a summary transition between the Galilean ministry and the journey narrative which briefly mentions Jesus' time in Samaria. The journey narrative proper falls into three main sections, with an emphasis in sections I and III on discipleship:

- I. Basics of Discipleship (9.57–13.17)
- II. Kingdom Reversals (13.18–16.31)
- III. More Basics of Discipleship (17.1–19.27)

It appears that sections I & III oscillate between material dealing with discipleship (D), ie those who are 'in', and material about non-disciples (N), ie those who are not.

- I. Basics of Discipleship
 - D Duties and Privileges (9.57–11.13)
 - N **Warning** to Pharisees: Hypocrisy (11.14–54)
 - D *Spiritual and Material* Commitment (12.1–53)
 - N **Warning** to People: Hypocrisy (12.54–13.17)
- III. More Basics of Discipleship
 - D Forgiveness and Faithfulness (17.1–19)
 - N **Judgement** by the Son of Man (17.20–18.8)
 - D *Spiritual and Material* Humility (18.9–19.10)
 - N **Judgement** on Jesus' Enemies (19.11–27)

Whether or not Luke had such a structure in mind cannot be demonstrated and remains subject to debate. However, insofar as the above is an adequate reflection of what we find in the text, it seems clear that the journey section revolves around a number of core elements. (1) Discipleship is a matter of *commitment*. (2) The fact that failure to heed warnings about hypocrisy and ultimately the failure to become a committed disciple entails judgement. (3) The lesson that spiritual and material commitment are inter-related issues needs to be learned. It can now be seen how section II fits into the sequence of thought:

II. Kingdom Reversals

Spiritual Reversals (13.8–14.35)

The Lost will Be Found (15)

Material Reversals (ch 16)

The one recurring theme of sections I & III, that is *Spiritual and Material Commitment*, also forms the backbone of section II. Ch 15 forms the topical centre of Luke's journey section. Confirmation that Luke indeed attached considerable significance to this material comes from the fact that the setting he supplies for it (vv1–3) recalls with table-fellowship a major element of the overall storyline ever since Levi's banquet (5.29; 7.36; 11.37; 14.1.7.15). In the light of this it is not surprising to find Jesus using a parable (*The Prodigal Son*) which ends on the motif of a banquet. If the three parables relate directly to the *Sitz* provided by Luke in the opening verses, as is obviously the case,⁷³ this fact may be significant. After the return of the prodigal son, when the father puts on a celebratory meal, the older son refuses to attend (v28). From the point of view of the older brother there should have been no banquet of celebration (v30); if anyone deserved such festivities, it was the older brother himself (v29). Despite this attitude, the father attempts to persuade him to join the celebration (vv28, 32).

Although there is no need to push every detail in the story (or better three stories: vv11–20a, 20b–24, 25–32) to its allegorical limit, the sheer amount of seemingly redundant detail implies, first, a deliberate emphasis on the desperate situation from which the prodigal escaped, secondly, the harshness of the older brother and thirdly, the overflowing generosity of the father. Given this intended correspondence between the characters in the parable and those in vv1–3, the following conclusion is probably justified: whereas Jesus is reported more often to have dined with Pharisees than with tax-collectors and sinners, the former nevertheless continued to dwell on the offensiveness of the latter (vv1f and 28–30). In Luke's story the foremost problem of the Pharisees in relation to Jesus' social contacts was

therefore not a feeling of being sidelined by Jesus, although that remains a possibility, but of not being willing to allow the sinners to celebrate with the repentant sinners. Quite apart from the Pharisees' estimation of their own position (v29), they evidently could not accept that the sinners (v30) were no longer to be regarded as such (v32). In this way the parable reflects the tension that pervaded Simon's dinner with Jesus when the sinful but forgiven woman bursts in to express her gratitude to Jesus. Instead of celebration she met with obstinacy and protest on the part of Jesus' host. The host is portrayed as having effectively turned table-fellowship—normally a celebratory symbol—into a court of justice. Ironically he did so at the very point when the meal could have fulfilled its potential for celebration, that is when the forgiven woman burst in. The parable of the prodigal son exemplifies this very point: when the lost are found there will not only be table-fellowship (v2), but celebrations in heaven itself (v7). Story world (ch 7.35ff) and parable (ch 15.1f, 25–32) are at this point almost congruous. The latter reiterates the former.

The closing conversation in the parable between the father and the older son has to be interpreted as a tacit appeal to the Pharisees to join the celebrations after all. This raises the question whether Jesus' opponents are fit to partake in such celebration. Ironically, of course, they are not, certainly not from Jesus' perspective. Even if we could not infer this from the older brother's failure to understand the father's grace, one could still turn back to the programmatic saying in ch 5.31f: Jesus came not to call the righteous, but sinners to repentance. There can be little doubt that Jesus' opponents to whom this saying was addressed would have picked up the underlying OT motif of God, the good shepherd who seeks the lost and helps the sick (Ezek 34.16). The implication of Jesus' justification along the lines of this good shepherd imagery is not an acknowledgement of the Pharisees' righteousness, but the recognition that they who object to his ministry to the

sinners are in fact bad shepherds. This has been brought out rather more explicitly in ch 11.37–54par.⁷⁴ Those who fail to join in heaven's celebration (cf vv2,7) may not have much to celebrate.

E. The Pharisee and the Tax-collector (Lk 18.9–14)

Any study of Luke's ideology has to come to terms with the portrayal of the Pharisee and the tax-collector in the Temple. Opinion is divided as to the extent to which their encounter should be regarded as an ideologically motivated caricature.⁷⁵ It seems to me that this discussion has not paid sufficient attention to the nature of parables. Parables function as well as they do precisely because they play on the ideological awareness of the recipients. In this regard parables are no different from most modern films. To expect parables to be free from ideology is as much beside the point as the assumption that it is possible or desirable to watch fiction without taking sides. Hence it makes little sense to regard this particular parable either as an attempt to draw a historical picture or, alternatively, as an unwarranted caricature. Parables would not be parables if they worked like that. The secret of a successful parable lies in the merging of historical presuppositions on the part of the intended audience with an ideological element of surprise or challenge. The result is by definition neither pure historical description nor sad caricature.⁷⁶ Ideology and historicity must not be played off against each other on the basis of a parable story, instead they feed on each other. The interpreter's task is to identify the intended readers' or hearers' response to the portrayal of the main characters and, secondly, the ways in which those responses are challenged by the author of the parable.

What, then, are the main challenges posed by this parable? Luke's co-textual clues are compelling: first, the original recipients of the spoken parable are described in such a way (v9) that their identification with the main characters in the parable becomes unavoidable. This is

no different from ch 15.1f in relation to the remainder of that chapter. Secondly, v14 not only forms a bracket with v9, thus tying in the parable with Jesus' audience, it also reiterates the reversal phrase used in ch 14.11, where it also functioned as the conclusion to a parable pericope on reversals from humility to glory and vice versa. The setting, to be sure, is slightly different. The first parable (14.7–11) was addressed to the theologians (ie Scribes) and Pharisees present at a Pharisee's dinner party to which he had invited Jesus, the latter to 'some who trusted in themselves that they were righteous and despised others'. The main challenge to the implied readers of Luke's Gospel must have been this: in ch 14 it would have been tempting to envy the status of Jesus' hosts, yet to do so would be spiritually counterproductive. Ch 18.9–14 reinforces this message by no longer allowing any sense of envying those who may have socio-religious reasons to 'trust in themselves'. The focus is here more firmly on the spiritual tension between arrogance and humility, not on the movement from social esteem to spiritual humiliation. The reader is left to wonder who these self-trusting people might have been, and there may well be an implied suggestion here that they might represent people from any social stratum, conceivably even the reader himself, not just the dining Pharisees and theologians of ch 14.⁷⁷ Neale is right when he sees a link between chs 14 and 18, but whether this parable brings the expectation and reversal motif as such 'to its ultimate expression' is quite another matter.⁷⁸ More important is the recognition that Luke has extended the scope of the repentant sinner's implied challenge to the reader by avoiding mention of the social categories of Jesus' audience. The lack of reference to any table-fellowship is equally significant. For most Pharisees table-fellowship had assumed the quality of a model or even preview of the kingdom. In ch 14 the symbolic invitation into the kingdom is set in the context of table-fellowship. Here the scope and appeal of the invitation is widened simply by the

absence of any Pharisaic table-fellowship setting. Instead, the setting is now the Temple, a place where the Pharisee and the sinner had equal access.

I have already pointed out that the question of whether or to what extent Luke substitutes ideology for historicity, runs counter to the nature of a parable story. However, there are a number of features in the text which have been used for such a line of argument. They include the question of the artificiality of the setting proposed by Luke (v9), the literary arrangement of the parable itself (six antitheses of behaviour⁷⁹) and the cultural background as evident from non-Biblical primary sources. The literary arrangement of the parable is probably the weakest criterion of the three in that it should be understood as a fairly standard feature of the parables.⁸⁰ The question of the artificiality of the setting suggested in Lk 18.9 also should not be given undue weight. This is clear from the inconsistency inherent in the argument that the proposed setting is at one and the same time too 'artificial' to be historical and yet not 'concrete' enough to make a historical quest fruitful.⁸¹ This leaves the rabbinic evidence, particularly the instruction on what one should pray on entering the *Beth ha-Midrash* contained in a *gemara* (*bBer* 28b):

Our Rabbis taught: on entering what does a man say? 'May it be Your will, O Lord my God, that no offence may occur to me, and that I may not err in a matter of *halachah* and that my colleagues may rejoice in me and that I may not call unclean clean and clean unclean, and that my colleagues may not err in a matter of *halachah* and that I may rejoice in them'.

On his leaving, what does he say? 'I give thanks to You, O Lord my God, that You have set my portion with those who sit in the *Beth ha-Midrash* and You have not set my portion with those who sit in [street] corners, for I rise early and they rise early, but I rise early for words of Torah and they rise for frivolous talk; I labour and they labour, but I labour and

receive a reward and they labour and do not receive a reward; I run and they run, but I run to the life of the future world and they run to the pit of destruction.

Traditionally commentators have seen this as evidence that the Pharisee's prayer in Lk 18.11f would have been regarded as entirely plausible and indeed laudatory in first-century Judaism.⁸² Neale complains that most commentators in fact start their quotation too late to facilitate a fair reading, namely after the sentence 'On his leaving, what does he say?' (ie near the beginning of the second paragraph above).⁸³ If the whole text (as quoted above) is taken into account, Neale suggests, it cannot possibly be regarded 'as an example of Jewish piety worthy of censure'. It is a genuine enough prayer, he continues, but it differs from Lk 18.11f 'in the underlying motivation, i.e. not self-aggrandizement but rather genuine thanksgiving that the worshipper has been spared a life of futile activity.' Neale is adamant that this prayer 'is not a caricature and is quite unlike the Lucan prayer in almost every respect' (!). He admits that there are numerous rabbinic passages that display extremes of religious bigotry, but then he assigns these to post-first-century times, though the reasons for this are not pointed out. But the decisive factor why the text should not be treated as comparable to the prayer in Luke is, as he concedes, Luke's own interpretation (vv9.14).⁸⁴

There are numerous problems with Neale's critique of the traditional understanding. First, his dating of the rabbinic evidence is circular in that it assumes what it seeks to show. Secondly, if the main difference between the *gemara* and Lk 18 is Luke's interpretation, Neale is by implication allowing for more conceptual overlap between the two texts⁸⁵ than his line of argument suggests. It could be responded that Luke's interpretation is in fact first century evidence for the type of understanding of the prayers concerned which he wishes to date much later. Thirdly, a number of rabbinic texts other than that quoted by Neale paint a picture

of a system of graded holiness which is wholly consistent with the evidence of the Gospels and sources from Second Temple Judaism.⁸⁶ One famous example of such a text is of course *tBer* 7.18, a rabbinic thanksgiving for the fact that the person praying was not made a heathen ('for heathens are as nothing before God'), a woman ('for women are not under obligation to fulfill the Law') or an uneducated man ('for uneducated men are not cautious to avoid sins').⁸⁷ It is easy to see how 'the sinners' fitted into such a graded system of purity which emanated concentrically from the Holy of Holies, the Temple, the fore-courts etc or—in terms of offices or official standing—the high priest, the priests, the Levites etc. To be more precise, 'the sinners' failed to register in any of these concentric circles—they were outside the realm of purity, either because of their trade (eg prostitutes), contact with the Roman oppressors (eg tax-collectors) or non-observance of Torah for reasons of ethnic background (ie Gentiles).

It remains to conclude that, while Lk 18.9–14 represents a narrative advance or refinement of earlier material (especially ch 14.1–11), it does so not by virtue of an ideologically motivated escalation of narrative depiction, but by means of selection, recall and focusing, thus resulting in a renewed challenge to the reader. The parable recalled by Luke typically combines an element of historical plausibility with ideological persuasion and subtlety: the one who falls into the *social* category of 'the sinners' finds exaltation precisely by conceding his state of *spiritual* sinfulness.

F. Another Party: Zacchaeus (Lk 19.1–10)

In many ways the story of Zacchaeus represents a pulling together and enrichment of numerous motifs that were prevalent throughout Luke's narrative. Here we have not just a tax-collector, like Levi, but the chief of tax-collectors (the word used is a *hapax legomenon* not just in the New Testament but in the whole of the extant Greek literature). He was at the

same time rich, like the rich young man. When Jesus invites himself to stay at the house of Zacchaeus, the latter is full of joy, like the woman who anointed Jesus. In the view of the onlookers he is also a sinful man, like Peter. As Neale rightly maintains,⁸⁸ Jesus is here depicted as fulfilling his mission as set out in the Benedictus, in his opening programmatic speech in Nazareth and in his declaration of intent at Levi's feast. The Great Commission serves to hand on to his disciples the ministry of preaching repentance and the need for forgiveness, thus bringing Luke's first volume to an end. As far as the numerous encounters between Jesus and 'the sinners' throughout the narrative is concerned, Lk 19.1–10 is in fact the last such encounter before the transition from the travel narrative (9.51–19.27) to the Temple narrative (19.28–21). The interesting observation, that this is the first time that the Gospel brings together the phrase *Son of man* with 'the sinners' material,⁸⁹ underlines the strategic significance of this pericope further.

The traditional understanding that Zacchaeus repented of his lifestyle has been challenged by those who prefer to interpret v8 as a defensive affirmation by Zacchaeus (in the face of the crowd accusation—v6) that he did not in fact fit into the mould of the 'typical' defrauding tax-collector.⁹⁰ Neale is right when he challenges this alternative on the grounds that Zacchaeus' defrauding activity (v8) cannot be construed as unintentional wrongdoing (cf Lk 3.14) and that the fourfold restitution suggested by him was prescribed in the Pentateuch not for unintentional mistakes, but for deliberate theft.⁹¹ Up to this point the historical plausibility of the picture painted has been questioned. However, there is one point where, according to some,⁹² the legendary character of the story surfaces: the fact that 'they all murmured' (v7). Neale finds it just as incredible that, historically, 'they' should have grumbled, as the claim in ch 5 that the Pharisees took offence at Jesus' meal with Levi and his friends. He decides that the reason for the grumbling in any case does not matter, since the

main point must be that Jesus alone is receptive to sinners. Support is drawn from a rabbinic parable (*B B Kam* 79b) where two robbers hosted separate banquets. One invited neither royalty nor any townspeople. The other invited townspeople, but no royalty. The parable concludes by indicating that the robber who invited townspeople, but no royalty, should receive a heavier punishment. Neale cannot detect a reason for that: the hosts, he maintains, were in trouble whoever they invited. Similarly, he maintains, the crowd reaction directed against Zacchaeus 'seems somehow irrational and bigoted to the reader'. It follows, on this view, that the episode does not function at a strictly historical level.⁹³

There is no need here to reiterate once more the arguments in favour of historical plausibility. Suffice to say that it is difficult to see how the offence might work well literarily without being historically at all plausible. If v7 is a Lukan creation which performs a purely literary function, v8 also has to be assigned to the author's redactional freedom⁹⁴ as it presupposes the grumbling crowd. After all, this is the only time that a repentant sinner verbally articulates the change brought about by his encounter with Jesus. V10 would have to be regarded as an importation from Lk 5.31f. However, if that road is taken, it becomes impossible to imagine why the pericope should have been handed down at all. It is far better to assume the tradition-historical integrity of the pericope. The grumbling crowd must have formed part of the core tradition at a pre-Lukan stage. As for the rabbinic parable cited above, it remains to observe that the likely reason for the heavier punishment for the robber who invited the townspeople but not royalty, must be that his behaviour would have been seen as an insult to the royal family rather than restitution. To argue that the robbers could not have avoided offence 'no matter what they did' is not at all convincing. Hence the comparison with the grumbling crowd in Lk 19 does not work in Neale's favour. There is nothing irrational about either text.

In sum, the story of Zacchaeus and Jesus does much to tie together a number of motifs employed at earlier points in Luke's narrative. Yet, it would be wrong to interpret it as an ideologising, non-historical portrayal intended as the culmination of a carefully constructed plot around a number of episodes which involve ever more idealised sinners. This is not to deny that the sinners assume paradigmatic significance for the readers of the Gospel and that this is due to Luke's story-telling techniques, but this is not necessarily achieved at the expense of historical plausibility.

3. Conclusion: Historicity and Ideology

A major objective of the present study was to examine whether historicity and ideology in Luke's portrayal of 'the sinners' are as mutually exclusive as has recently been claimed. Where there is overlap between Luke and his fellow synoptics, there is little evidence that Luke employed ideological subtleties at the expense of historical plausibility. As far as Luke's special material is concerned, the picture is essentially similar. There is in any case no need to play off ideology against plausibility. The former presupposes the latter. By the same token it would be unwise and simplistic to equate narratological and redactional activity by the Biblical author with a reduction in historical authenticity. In the case of Luke's portrayal of Jesus' relationship with 'the sinners' and the Pharisees, Neale has not succeeded in undermining Luke's historical credibility. If anything, the primary non-Biblical material supports his use of sociological categories such as 'the sinners'. As for the conflict between the Pharisees and 'the sinners', there is ample evidence⁹⁵ that can be used to authenticate it in essence. The next stage would be to ask how this conflict related to Jesus' preaching of the kingdom of God. Needless to say, that is not a topic that can be dealt with as part of this essay.

- 1 P. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts* (Cambridge: University Press, 1987) and D. Neale, *None but the Sinners* (Sheffield: Academic Press, 1991).
- 2 Very recent examples include J. York, *The Last Shall be First—The Rhetoric of Reverential in Luke*, (Sheffield Academic Press, 1991) and S. Sheeley, *Narrative Asides in Luke-Acts* (Sheffield Academic Press, 1992), but cf also R. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress Press, 1986).
- 3 When R. Dillman, 'Das Lukasevangelium als Tendenzschrift', *BZ* 38/1 (1994) 86f suggests that such an approach 'kam bisher kaum in Blick', this is indicative only of his preoccupation with German literature.
- 4 Esler, *Community*, 72.
- 5 This point was rightly raised by Neal, *Sinners*, 120f as well.
- 6 Tannehill's immensely useful discussion (*Unity*, 103–9) emphasises Luke's technique of 'recall and enrichment' whereby readers are tacitly invited to recall earlier stories with similar but less developed emphases.
- 7 The question of sources plays only a subordinate role in Tannehill's study. Neale's focus of attention is the historical plausibility (or, in his view, lack of it) of Luke's portrayal of 'the sinners'. He concludes that this portrayal is essentially ideologically motivated.
- 8 D. Mealand, *Poverty and Expectation in the Gospels* (London: SPCK, 1980), 16–20 (following H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, [New York: Harper & Brothers, 1960] 244) maintains that although Luke seems more severe than Matthew, this is probably due to his inclusion of more material and also to Matthew's tendency to abbreviate and to soften hard sayings. E. Bammel, 'πρωτος' in *TDNT*, vol VI (ed. G. Friedrich; Grand Rapids: Eerdmans, 1968) 907 even suggests that Luke has no particular interest in the destitute at all (for a critique cf Esler, *Community*, 185f).
- 9 Esler, *Community*, 165–9. For full scale investigation of the poor and possessions in Luke see D. Secombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts* (ed. A. Fuchs; Linz: Studien zum Neuen Testament, 1982); also Mealand, *Poverty*, 27–33.
- 10 Luke reports on two occasions how Jesus brought healing and forgiveness to women (chs 7,36–50 and 13,10–7). Both passages, along with the raising of the son of the widow of Nain (7,11–7), are peculiar to Luke.
- 11 *The Serving of Jesus by Mary and Martha* (10,38–42) and the remark that Jesus was supported in his ministry by various women (8,1–3) are again only found in Luke.
- 12 Lk 8.1–3 (L); 23.49,55 (cf Mk 15.40–7); 24.10,22–4 (v10 has parallels in all the other Gospels, but only Lk 24.22–4 refers back at length to the fact that it was the women who discovered the empty tomb).
- 13 Lk 1.39–55,60; 2.36–8; (23.27–31?); 24.8–10,22–4. Both at the beginning and near the end of the narrative the women appear to have been quicker in their recognition of the significance of John's and Jesus' impending arrival and of Jesus' resurrection than the men (1.20 and 24.11).
- 14 Marshall, *Luke—Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster Press, 1970) 140.
- 15 The relevant passage (9.51–6) forms the important transition between the Galilean section of Luke (4.14–9.50) and the so-called *Journey narrative* (9.57–19.27). Luke makes the point that Jesus' movement from Galilee towards Jerusalem was *via*, not *around*, Samaria.
- 16 For a comprehensive discussion see S. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission* (Cambridge: University Press, 1973) 29–58.
- 17 The most up-to-date treatment of this feature of Luke's narrative has been provided by Neale, *Sinners* (1991).
- 18 Note especially ch 15.1f (cf 5.29–32; 7.34; 19.7) which forms the framework for the entire chapter and which has no counterpart in the Matthean parallel (Mt 18.12–4). There is little doubt that in Luke 15 the lost sheep that is found, the lost coin and the prodigal son all stand for the sinners and tax-collectors, whereas the ninety-nine sheep (ie 'the righteous who do not need repentance') and the older son embody the attitude of the scribes and Pharisees. Other relevant meal scenes are 5.27ff; 7.36ff; 9; 10.38ff; 11.37ff; 14.1ff; 19.1ff; and possibly Luke 22.21.
- 19 Two main examples (in addition to the *Prodigal son*—ch 15.11–32) are the parables of the *Children in the market place* (ch 7.28–35) and the *Good Samaritan* (Lk 10.25–37). For further detail cf Tannehill, *Unity*, 109–27.
- 20 York, *Last* (1991) offers a full overview of

- past research and an investigation of such reversals.
- 21 Neale, *Sinners*, 68–97 argues in direct contrast to J. Jeremias, 'Zöllner und Sünder', *ZNW* 62 (1931) 293–300; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, (London: SCM, 1967) 93f and M. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (New York: Edwin Mellen, 1984) 83f.
 - 21 Neale doubts whether historically there was any serious reason for the Pharisees to disapprove of Jesus' table fellowship with the sinners (who were Jews after all) or of his calling of Levi (*Sinners*, 120–9). This causes him to maintain that the portrayal of the sinners is 'merely a matter of perspective and not a matter of history at all' (p. 131). But how could 'the sinners' be used and recognised as a 'symbol for the purpose of his [ie Jesus'] ministry if their treatment by the author was historically highly implausible? Interestingly, whenever Luke demonstrates that Jesus also had table fellowship with Pharisees (7.36; 11.37f [cf Matthew's omission of a similar introduction]; 14.1—all *L*), the offence caused each time is shown to have had specific reasons (the Pharisee's need for forgiveness in comparison to the sinful woman who anointed Jesus; the question of purity in the case of the hosting Pharisee; where there is no historically plausible reason Luke takes care to point this out—cf 14.4,6). Clearly Luke's narrative world relies on historical plausibility.
 - 23 Cf F. Herrenbrück, 'Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom', *ZNW* 78 (1987) 189–93 and more recently *Jesus und die Zöllner. Historisch und exegetisch-kritische Untersuchungen* (Tübingen: Mohr, 1990) who argues that as part of the first century inner-Jewish power struggles the Pharisees attempted to marginalise the economically powerful tax-collectors into submission. B. Capper, 'Review' *JTS* 43 (1992) 589–94 revives the case (refuted by J. Donahue, 'Tax Collectors and Sinners', *CBQ* 33 (1971) 39–61 at least in regard to Galilee) for 'the sinners' as those who collaborated with or are used by the Roman oppressors and who are consequently ostracised. Despite Donahue's reservations, the striking collocation in Lk 3.12–14 of the tax-collectors and the 'soldiers' (Jewish auxiliaries who assisted the tax-collectors?) is noteworthy. For combinations of *tax-collectors* with other groups of people cf also Mt 18.17 (gentiles) and 21.32 (harlots) and the rabbinic evidence discussed by Neale on pp. 72–4. Neale's response to Perrin and others (pp. 69–75) shows his disagreement, but is not strictly speaking a historical refutation.
 - 24 It is an irritating feature of Neale's approach that he dismisses the historical approach in his Introduction (p. 15), but then conducts (and eventually abandons) an extended historical search (pp. 18–97), only to arrive at the surprising conclusion that the historical facts do little to help us understand the text (p. 113).
 - 25 So does Neale, to be sure, but matters of tradition and redaction are not a major concern for him.
 - 26 It is significant that Luke follows Mark's strong synagogue motif (4.33,38,44) and even amplifies it, first by bringing forward the Nazareth episode (4.16) and secondly by re-emphasising twice in the same pericope (and therefore seemingly redundantly) that this happened 'in the synagogue' (vv20 and 28). Quite possibly this is a preview of things to come (especially vv28f): towards the climax of the story the Son of Man will eventually move towards Jerusalem and clash with the temple authorities (another aspect which Luke emphasises more than the other synoptics), but not before.
 - 27 This caused Neale, *Sinners*, 120f to tacitly question the relevance of some of Esler's work on the significance of the table-fellowship motifs for understanding Luke's Gospel and community. Esler dealt with the importance of table-fellowship from the point of view of Jewish-gentile relations, but he did not discuss in detail any of 'the sinner' material examined by Neale. This is a valid point, albeit one which is indicative of an omission not only by Esler, but also by Neale himself. If the very real possibility that the combination *sinners and tax-collectors* reflects a group of people who were ostracised because of their involvement with the Roman oppressors is taken into account, it can no longer be held with certainty that the issue of *Jews (ie here Jesus) eating with Jews* 'has no connection with the issues which confronted the church with regard to Jew/Gentile relations' (p. 121).
 - 28 Tannehill, *Unity*, 104–9.
 - 29 Neale, *Sinners*, 109. He points to a parallel in Lk 6.17 where, he argues, Luke shows the same tendency (cf Mt 5.1). Neale

- ignores that Lk 6.17 is no more public or dramatic than its Markan parallel (3.7f; cf Mt 4.25).
- 30 It is simply impossible to be certain that 'Matthew knows nothing of this special Lukan information about the setting' (p. 110). All one can say is that Matthew did not make the explicit link (as Luke did) between Mark's overall summary (ch 3,7–10) and this particular event Mk 2.1–12).
 - 31 Notice how in vv21f they 'began to think ...', whereas in v30 they immediately 'grumbled' at Jesus. In tandem with this development Jesus' response moves from two rhetorical questions (v22f) to what his opponents must have regarded as sarcasm (vv31f).
 - 32 J. Kingsbury, *Conflict in Luke* (Minneapolis: Fortress, 1991) 85f is of course right when he stresses that despite this early escalation Jesus' opponents normally refrain from entering an all-out confrontation (a possible exception is ch 11.45); more often than not they either attack the disciples or they keep their thoughts to themselves. When the situation gets close to boiling point, it is noteworthy that their outburst is delayed until Jesus 'went outside'. The conflict gets rather more acute when Jesus approaches Jerusalem, or more importantly, the temple.
 - 33 When Jesus 'has come to ... call sinners to repentance' (perfect tense), this probably relates back to v24 where Jesus 'continues to bring release' (present infinitive). What Jesus had announced in Nazareth is now materialising.
 - 34 Neale, *Sinners*, 117 (the last of the quoted phrases Neale borrowed from Raney, 'Sinners', 580).
 - 35 For occurrences in the immediate co-text leading up to ch 5.29 cf chs 4.42; 5.1,3,15,19.
 - 36 It may be significant that Luke changed Mark's aorist to an imperfect (ἡκολούθει). The reason for this is probably to emphasise that hosting the meal was part of Levi's response to the call (so J. Nolland, *Luke 1–9:20*, [Waco: Word, 1989] 245).
 - 37 The overlap includes at least the following main components: the crowd that follows (3.7,10/5.29); the call for repentance (3.3,8/5.32); the repentant tax-collectors (3.12/5.28f) and of course the mention of John himself.
 - 38 According to Mk 2.18 the question was put by the disciples of John and the Pharisees.
- Matthew chooses to focus on the disciples of John alone (ch 9.14), but Luke gives the impression (by default) that the questioners are still the Pharisees (and presumably the Scribes) who are then addressed directly by Jesus. This probably underpins the assumption that the double saying in vv31f (with its Lukan clarification that *responding to the call* means *repenting*) was understood by Luke as an implicit challenge to the Pharisees.
- 39 This is conveniently summed up in the parable of the children in the market place. Significantly this parable uses precisely the terminology of celebration, eating and drinking.
 - 40 NB Luke's strong emphasis on Jesus involvement with the temple as soon as he arrives in Jerusalem.
 - 41 Cf Herrenbrück, 'Vorwurf', 186–99.
 - 42 Neale, *Sinners*, 133.
 - 43 Whatever the degree of identifiability of the 'historical sinners', Jesus' inclusive approach in associating with them ran counter to the Pharisaic understanding of graded holiness (cf Lev 10.10; 19.2; Neh 10.28).
 - 44 For a very helpful summary of this 'controlled conflict' until Jesus approaches Jerusalem cf Kingsbury, *Conflict*, 79ff. There is a significant difference here compared with Mark's Gospel, where the focus is more firmly on the need for the disciples to mature. In Luke the failures of the disciples are relatively less important than the need for people to respond to John's and Jesus' calls for repentance.
 - 45 Fitzmyer, *Luke*, 686–92.
 - 46 For details cf J. Kilgallen, 'John the Baptist, the Sinful Woman, and the Pharisee', *JBL* 104 (1985) 675f.
 - 47 When Neale, *Sinners*, 136 speaks of a peculiarly Lukan tendency to portray the Pharisees as being non-responsive to John and Jesus on the basis of Lk 7.29f he makes too much of a typically Lukan summary, but also ignores the similar emphases in the synoptic parallels (in addition to the direct parallels cf Mt 21.31f—the fact that Matthew unlike Luke only mentions the Scribes is hardly as significant as Neale proposes—p. 136).
 - 48 Neale argues in one and the same paragraph (1) that the sinful woman and Simon represent the two extremes of the ideological spectrum, but (2) that they are prototypical (p. 147). Equally confusing is his insistence that Jesus here for the first time

- pronounces forgiveness of sins to a 'sinner' (ie the woman—v48). Given ch 5.21, this is hardly a novel feature in the narrative. The distinction that in ch 5 the formula was not applied to a 'sinner' but to a paralytic is unlikely to have been on Luke's mind.
- 49 Neale, *Sinners*, 136. Neale also reflects long held suspicions among scholars (since Jülicher, to be precise) against allegorical interpretations of the parables. Consequently, when discussing the parable of the Children in the market place (v31f), he rejects any 'allegorizing' (138–40). This ignores, first, that to interpret an allegorically intended parable allegorically is not to allegorise. Secondly, this particular parable is accompanied by an allegorical interpretation in both strands of the tradition (Mt 11.18f and Lk 7.33f). Thirdly, the correspondence between the forgiven woman and the tax-collectors in v29 on the one hand and Simon and the non-responsive Pharisees (v30) on the other as well as the introduction to the parable ('to what then shall I compare the people of this generation') strongly indicate the allegorical nature of the parable. Fourthly, the fact that Jesus' interpretation attached to the parable picks up the theme of table fellowship does not—as Neale contends (p. 139f)—make the parable any less allegorical. Lastly, Jesus' use of a proverb here again has no impact on the question of whether the parable is an intended allegory or not.
 - 50 D. Gowler, *Host, Guest, Enemy or Friend—Portraits of the Pharisees in Luke and Acts* (New York: Peter Lang, 1991) 221.
 - 51 In ch 5.17 Neale discovered evidence of Luke's dramatising measures in the presence of the reference to the personae present, but in ch 7.36 he detects similar evidence in the lack of time reference (p. 141). Similarly, in Luke's version of the banquet given by Levi, the deliberate construal of Levi as the typical sinner is said to be detectable in the story details supplied by Luke (pp. 114–7); here in ch 7, however, essentially the same is said of the sinful woman on the basis of the narrator's vagueness and the woman's 'decidedly "flat" character' (p. 142). Luke appears to be in a no-win situation.
 - 52 Neale, *Sinners*, 136 (cf p. 147). Although he wishes to show how Luke develops such 'absolute' categories as the story moves on, Neale later has to concede that 'the categories we have observed cannot be pressed in all cases.' (p. 164).
 - 53 A good example of this is Tannehill, *Unity* (1986).
 - 54 Neale, *Sinners*, 147.
 - 55 *Ibid.* p. 164)
 - 56 Although it is undoubtedly true that the mention of the tax-collectors who came to be baptised (vv12f) prepares the way for later episodes involving them, their mention at this point is by no means central.
 - 57 Neale, *Sinners*, 164.
 - 58 A further obvious reason is that Jesus' associations with both Pharisees and sinners did not fit their concentric understanding of graded holiness emanating from the Holy of Holies. Graded holiness on the one side and a radical mercy paradigm on the other cannot easily be harmonised due to their diverging social implications.
 - 59 This is the clear implication not only of the Banquet parable in ch 14.15–24, but also in the three parables in Lk 15, as the introductory vv1f demonstrate.
 - 60 It is nevertheless difficult to see why Neale, *Sinners*, 152 sees a need to distinguish between Luke's rationale for repentance (that all are sinners) and that given in Mark and Matthew (the advent of the kingdom) as if the two were incompatible or as if the latter was not found in Luke as well (cf Lk 3.7–10.17 and 5.33–5—the latter follows on directly from the call to repentance in vv31f).
 - 61 Neale, *Sinners*, 152.
 - 62 *Ibid.*
 - 63 *Ibid.*, p. 153.
 - 64 *Ibid.* The two views he refers to are *the sinner as a socially ostracised and theologically damned individual* and *the sinner as one with an inherent need of God* (for the latter cf 13.3.5).
 - 65 *Ibid.*
 - 66 Obviously the matter of table fellowship with sinners compounded the Pharisees' annoyance as it implied an undermining of their own understanding of (Pharisaic) table fellowship as a ritually pure micro cosmos of spiritual Israel.
 - 67 For table fellowship as a sign of granted forgiveness of the very end of 2 Kings, ie ch 25.27ff.
 - 68 Lk 5.31f and 19.10 are reminiscent of Ez 34.16, thus undergirding from the OT the need for differentiating between the activities of God, the shepherd, and the failure of Israel's spiritual leadership.

- 69 *Ibid.*
- 70 For example cf Conzelmann, *Theology* and Robinson.
- 71 K. Bailey, *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) 79–82 and C. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula: Scholars, 1974) 51–6.
- 72 For instance, Talbert's version of the chiasmus (in *Reading Luke* [London: SPCK, 1982] 111f) suffers from the following serious weaknesses: (1) Virtually all of ch 14.25–15 appears to have been swept under the carpet. (2) Chs 14.7ff and 14.1ff are in reverse order. (3) Chs 10.1–24; 10.25–37 and 12.13–34 do not fit topically. (4) Ch 16.14–31 should remain with ch 16.1–13 (but the same is not true of the chiasmic counterpart). (5) Ch 17.1–19 should not be split into two units.
- 73 Even Neale, *Sinners*, 156–64 who has serious reservations against what he calls 'allegorising' is happy to concede the three-fold link between this parable on the opening verses of the chapter: God's love for the sinners is illustrated by the father; the repentant sinners correspond to the returning prodigal son and the older son represents the attitude of the Pharisees towards Jesus' readiness to celebrate to eat with the sinners. (Neale's attempted distinction between allegory and analogy [p. 163] is in practical terms negligible.)
- 74 It is therefore difficult to agree with Neale, *Sinners*, 162 that there was no irony in Lk 5.32.
- 75 C. Montefiore, *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (New York: Ktav, 1970) and L. Schottroff, 'Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens' in (eds H. Betz and L. Schottroff) *Neues Testament und Christliche Existenz* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1973) 439–61 clearly see the portrayal of the Pharisee in this text as a caricature. Fitzmyer, *Luke*, 1186f and Marshall, *Luke*, 677ff disagree.
- 76 A phrase used in by J. Charlesworth, *Jesus within Judaism* (London: SPCK, 1988) in relation to Lk 18.9–14.
- 77 Perhaps Tannehill's category of *recall and enrichment* as a Lukan feature might be adapted—at least in the case of Luke 14 and 18—to *recall and focalisation*.
- 78 Neale, *Sinners*, 172 here succumbs to the temptation of finding an ever increasing degree of ideologizing by Luke. In fact, he inadvertently has to revise his estimate when he discusses Luke 19.1–10 and labels that pericope also the 'fullest expression' of Jesus ministry in meeting the needs of 'the sinners' (p. 188f). One wonders how many 'fullest expressions' there might be. Could it just be that Neale exaggerates Luke's ideological tendencies?
- 79 They are conveniently set out in the Greek in Neale, *Sinners*, 170.
- 80 Pace Neale, *Sinners*, 171. An excellent introduction in the underlying mechanisms of the Gospel parables is C. Blomberg's *Interpreting the Parables* (Leicester: Inter Varsity Press, 1990).
- 81 Neale, *Sinners*, 169 is content to conclude that 'the nature of the narrative here ... makes such [historical] investigations unnecessary'.
- 82 Cf E. Lindemann, *Parables of Jesus—Introduction and Exposition* (London: SPCK, 1966) 58–60.
- 83 Neale, *Sinners*, 174f.
- 84 *Ibid.* 176.
- 85 This is confirmed by his admission that, as a caricature, Luke's text 'must have elements of the plausible in order to be successful'. Neale confirms that Lk 18.11f 'is a plausible portrayal in many respects' (!) (*ibid.*). How can they be at the same time 'categorically different' and yet 'similar ... [in their] attitude towards piety' (174f)? The claim that the rabbinic advice given in *bBer* 28b is fundamentally different from Lk 18.11f is simply untenable.
- 86 Cf Borg, *Conflict*, 56–61 and 68–70. For an assessment of Neusner's research into first-century Pharisaism cf D. De Lacey, 'In Search of a Pharisee' in *Tyndale Bulletin* 43.2 (1992) especially 359–67.
- 87 It is well documented that caution is due when rabbinic sources are used to reconstruct first-century Pharisaism (for reasons of dating, theological filter etc). However, convergence of evidence from a variety of sources such as the Gospels, the Qumran literature, rabbinic sources, Josephus, Philo and pseudepigraphical works has to be regarded as one of the most valuable clues for such a reconstruction.
- 88 Neale, *Sinners*, 189.
- 89 *Ibid.*
- 90 R. White, 'A good word for Zacchaeus? Exegetical comment on Luke 19.1–10' in *LTQ* 14 (1979) 89–96 and Fitzmyer, *Luke*, 1218–22.
- 91 Neale, *Sinners*, 185f.
- 92 *Ibid.* 183.

93 *Ibid.* 184.

94 However, cf R. Bultmann's claim that v9 must follow on from v7 (*Die Geschichte der synoptischen Tradition* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970] 33f). This is

based on the change from third person (v7) to Zacchaeus' own statement (v8) and back to third person (v9).

95 Especially that collected and interpreted by Borg, *Conflict*.

Biblical and Theological Classics Library

The BTCL makes available new editions of classic titles by leading theologians past and present at the lowest prices. All titles are 'B' format (198x130mm) paperback.

'I am delighted that these important books are to enjoy a new lease of life.'

– John Stott

1 Showing the Spirit – A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14

D.A. Carson

Most of the book expounds the crucial passage, 1 Corinthians 12-14, in four chapters; but the concluding chapter integrates material from other portions of the Bible, especially the Book of Acts, so that the author's conclusions reflect all of the biblical evidence.

0-85364-636-8 / 229pp / 3.99

2 Theological Diversity and the Authority of the Old Testament

John Goldingay

The author examines how the diverse viewpoints reflected in the Old Testament may be acknowledged, interrelated, and allowed to function theologically.

0-85364-654-6 / xii+308pp / 3.99

3 New Testament Exposition – From Text to Sermon

Walter L. Liefeld

'Liefeld pleads equally for "integrity" in handling Scripture and "sensitivity" in relating it to people's pastoral needs. His book is packed with examples of how to get at the meaning of different kinds of biblical texts and how to prepare sermons.' – John Stott

0-85364-684-8 / xii+180pp / 3.99

4 The Cross in the New Testament

Leon Morris

'This outstanding book deserves the attention of a wide company of readers. It is certain to enrich the thinking of many a Christian preacher.' – Raymond Brown

0-85364-637-6 / 454pp / 3.99

5 Biblical Exegesis in the Apostolic Period

Richard N. Longenecker

A comprehensive study of the methods used by the earliest Christians to interpret Scripture, comparing Christian writings with Jewish interpretative documents of the same period. Includes a new postscript from the author.

0-85364-708-9 / 256pp / 3.99

6 Biblical Inspiration

I. Howard Marshall

Marshall tackles three pertinent questions impinging upon the place of the Bible in today's church and academy: Is the Bible infallible? Can we believe in its inspiration and practise biblical criticism? How is the Bible to be interpreted for today?

0-85364-709-7 / 125pp / 3.99

7 Kept by the Power of God – A Study of Perseverance and Falling Away (Third ed.)

I. Howard Marshall

This third edition of Marshall's important book covers systematically all the biblical material on the subject with particular emphasis on the New Testament, and includes a new epilogue, 'The Problem of Apostasy in New Testament Theology'.

0-85364-642-2 / 302pp / 3.99

8 The Progress of Redemption – From Creation to the New Jerusalem

Willem VanGemeren

The author adopts the 'redemptive-historical' approach, dividing human history into twelve epochs, with particular eschatological emphasis. He pays careful attention to historical and grammatical analysis, as well as to literary and canonical functions of the biblical material.

0-85364-710-0 / 544pp / 3.99



THE PATERNOSTER PRESS
PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1996) 5:1, 71–73

0960–2720

A Christian Perspective on Political Thought

Stephen Charles Mott

Oxford: Clarendon Press, 1993, pp., (hb)
£45.00 (pb) £22.50 ISBN 019 507121
2/019 508138 2

RÉSUMÉ

C'est là l'ouvrage sur la théorie politique le plus substantiel qui soit dû à une plume évangélique depuis longtemps. Certes des traités exégétiques et théologiques de valeur ont paru sur divers problèmes politiques—l'ouvrage de Mott lui-même sur l'éthique biblique et le changement social en est un bel exemple. Ici, l'auteur s'engage dans un examen beaucoup plus large de la pensée politique contemporaine. Ce faisant, il soulève plusieurs questions méthodologiques importantes pour tout spécialiste désireux d'apporter une contribution chrétienne aux sciences sociales. La première partie (théologique) vise à présenter la substance d'une théorie politique chrétienne, la seconde engage un dialogue critique avec les principales idéologies politiques de notre temps, à la lumière de cette théorie.

ZUSAMMENFASSUNG

*Motts Buch ist das seit vielen Jahren bedeutendste Werk eines evangelikalen Theologen zur politischen Theorie. Es liegen zwar bereits viele wertvolle exegetische oder theologische Stellungnahmen zu verschiedenen politischen Themen vor—Motts eigenes Buch *Biblical Ethics and Social Change* (1982) ist dafür ein vorzügliches Beispiel—, doch *A Christian Perspective on Political Thought* ist um eine wesentlich ausführlichere Auseinandersetzung mit modernem politischen Denken bemüht. Dabei wirft es wichtige methodologische Fragen auf, die jeden Wissenschaftler betreffen, der um einen christlichen Beitrag in den Sozialwissenschaften bemüht ist.*

Der erste Teil des Buches („Focusing Theologically“) verfolgt das Ziel, das Grundgerüst einer christlichen politischen Theorie zu präsentieren, während der zweite Teil („Observing

the Visions“) dieses Gerüst verwendet, um in einen kritischen Dialog mit den vorherrschenden modernen politischen Ideologien einzutreten.

This book is the most substantial work of political theory from an evangelical theologian for many years. While there have been many valuable exegetical or theological commentaries on diverse political themes—Mott's own *Biblical Ethics and Social Change* (1982) (*BESC*) is a fine example—*A Christian Perspective on Political Thought* (CPPT) attempts a far more comprehensive engagement with modern political thought. In so doing, it raises important methodological questions for any scholar seeking to make a Christian contribution in the social sciences.

The first part of the book ('Focusing Theologically') aims to present the substance of a Christian political theory, while the second ('Observing the Visions') employs this in critical dialogue with the dominant modern political ideologies: traditional conservatism, liberalism, democracy, laissez-faire conservatism, marxism, socialism and fascism. (Potent contemporary ideologies such as nationalism, feminism, ecologism and Islamic fundamentalism are not addressed—to have done so would presumably have required a second volume.) Mott seeks to ground his political theory as far as possible in a biblical theology and ethics, expanding the foundations laid in *BESC*. In addition to Scripture, Mott's acknowledged indebtedness to Reinhold Niebuhr, Paul Tillich and Eduard Heimann, leading members of the 'Christian socialist realists' of the 1930s and 40s, is evident throughout. He also draws frequently on the American social ethicist James Luther Adams, and on various liberation theologians.

The substantive argument in Part I is unfolded in terms of the themes of power, human nature, social groups, government, justice, love, and time, and the chapters treating these successive themes contain a wealth of rich exposition and synthesis. Mott seeks to formulate a radically biblical account of the

political demands of social justice, and claims that this ancient vision lends support in the contemporary world to an ethical, participatory, and decentralised form of socialism. Biblical justice points towards a communitarian model of society in which the rights of individuals and social groups, especially the vulnerable and marginalised, are accorded equal protection. While love serves as the central interpersonal norm, the role of government is to guarantee such a social arrangement by instituting justice in social relationships. The 'realism' of Mott's perspective enters not as a qualification of its biblical radicality, but as an integral element of it: Scripture and human experience compel a full confrontation with the depth and incorrigibility of human evil and the potential for the abuse of power both by individuals and groups. It is precisely this realism about human nature that drives Mott to conclude that concentrations of power of *any* kind, but especially political and economic, must be resisted—a 'liberal' politics must go together with a 'socialist' economics. And an eschatological realism about history precludes the kind of utopian aspirations regarding political change typical of marxism.

A book as ambitious and wide-ranging as Mott's is likely to invite critical discussion at a variety of levels. For example, his grounding of economic egalitarianisms or political democracy in Scripture will no doubt be contested, as will his critiques of particular ideologies. Of special interest, perhaps, is the methodological issue of the relationship between biblical theology, theological ethics and political theory, and this merits further consideration. Mott uses various terms to denote his enterprise: a 'Christian political theory'; a Christian 'social and political philosophy'; a 'theological' approach to politics; a 'political theology'; a 'Christian political ethics'; and others. A standardization of this terminology would be salutary, not simply for reasons of linguistic tidiness but because disciplinary appellations disclose what one is really about. Is Christian political theory really just an application of the fruits of biblical exegesis; a branch of theological ethics; or a department of systematic theology? In my experience, where it is treated as any of these it has little to say to students (and practitioners) of politics dealing with issues like electoral behaviour, constitu-

tional change, party systems, democratization, citizenship, welfare policy, and so on. *BESC*, as a work of theological ethics, is certainly valuable as a theological prolegomena for Christian political theory, but only a work like *CPPT* begins directly to assist that enterprise. The object of Christian political theory is not primarily reflection on the Bible or on theology, but reflection on *political reality* in the light of Christian presuppositions (which must, of course, depend on theology).

Mott's use of the term 'theology' is itself ambiguous. He claims that 'politics is about theology', meaning that politics necessarily betrays an 'orientation to reality, nature and human existence'. 'As this orientation is grounded in religious belief, it expresses theology' (4–5). Here we need to distinguish between 'religion' as a fundamental phenomenon of human experience, 'religious studies' as reflection on that phenomenon, and 'theology' as reflection on revelation. In this sense, we can certainly say that 'politics expresses religion', and also that theology has something to say about politics.

He also employs the term 'ideology', though without making explicit its relationship to these other terms. He uses it in the descriptive sense to refer to a comprehensive framework of beliefs about society, or a social 'vision', rather than in the critical sense to refer to the distortion of social reality in the interests of the *status quo*. His sense of the term would allow us to describe his own enterprise as 'Christian political ideology', but this, however, would be infelicitous as the critical sense still predominates in ordinary usage. It is arguable that, from a Christian critical standpoint, liberalism, marxism, conservatism and so on, can indeed be seen as so many distortions of social reality, so that we might reserve the term 'ideology' only for non-Christian social visions. Mott, however, does not explore this possibility.

I prefer the term 'Christian political theory' (or 'philosophy') for Mott's enterprise. His own definition is ambiguous, however: Christian political theory 'clarifies the values of the common life and the range of legitimate alternatives in approaching them'; it contains 'criteria that Christians should use in evaluating political theory' (7). The implication here is that it is merely a framework of ethical values by which secular political theories might be

critically assessed, rather than an alternative political theory with a distinctive content; a filter rather than a substance. Indeed, Part II reinforces this appearance, for in it Mott proceeds by expounding the content of alternative ideologies, and then offers selective evaluative comments on certain aspects of them. However, what he elaborates in Part I often seems to aspire to be a political theory with a distinctive substance, rather than a mere filter; this is what makes the book interesting. Merely to stipulate that, whatever political theory we adopt, it must be compatible with a series of Christian ethical principles not themselves of a distinctively political character (such as love, equality, community, etc.), is of limited help to someone wrestling with the concrete particulars of politics. What such a person needs is not generalised principles of ethics, but institutionally particularised principles, principles of *political* ethics, concerning the nature, source and limits of political authority, the legitimacy of democracy, the purposes of the state, the nature of law, justice and rights, the political implications of liberty, equality, property, welfare, class, and so forth. Mott certainly goes some way towards providing such principles, but his apparatus of social and political concepts is insufficiently developed, making for ambiguity or lacunae at certain points, and for an uncritical appropriation of elements of secular ideologies at others. For example, he endorses an egalitarian, needs-based theory of distributive justice without testing it rigorously enough; and confusion is created when he asserts not only that politics is 'about theology', but also 'about power' and 'about justice'.

Mott could have avoided such problems had he drawn more fully on longstanding traditions of systematic Christian political theory, such as are found in Catholicism (still routinely neglected by most evangelicals, to their loss), or Neo-Calvinism (which is cited but insufficiently utilised). Here can be found Christian scholars deeply immersed in social and political theory and operating with sophisticated theoretical frameworks. By contrast, Niebuhr and Tillich wrote primarily with theological concerns in mind. Mott's book will serve as an invaluable theological source for those seeking a Christian perspective on politics. His contribution invites further elaboration through an intensive encounter with

these and other traditions of Christian political theorizing.

Jonathan Chaplin
Oxford, England

EuroJTh (1996) 5:1, 73-75

0960-2720

The Book Called Isaiah: Deutero-Isaiah's Role in Composition and Redaction

H. G. M. Williamson

Clarendon Press: Oxford, 1994, xvi + 306 pp., £35. hb, ISBN 0-19-826360-0

RÉSUMÉ

Comme son titre l'indique, cet ouvrage traite de l'unité du livre d'Esaïe. Il faut préciser que ce n'est pas une unité d'auteur qui est envisagée, mais une unité comme la conçoit la critique radicale: l'unité d'une oeuvre qui est l'aboutissement de tout un processus de transmission et de rédaction (comme l'indique le sous-titre). Il y a une tentative pour concilier l'étude diachronique et l'étude synchronique de l'Ancien Testament. L'interprétation synchronique n'est pas considérée comme une lecture contradictoire avec l'approche diachronique, mais comme lui étant complémentaire. Dans le présent cas, l'analyse du livre considère que le 'Deutéro-Esaïe' aurait rédigé un nouvel ouvrage en utilisant à la fois des matériaux empruntés au prophète de Jérusalem, et son oeuvre propre, et cela à la fin de l'exil babylonien. Ce nouvel ouvrage comprendrait en gros les chapitres 2 à 55. Le 'Trito-Esaïe' est considéré comme plus tardif et n'est pas pris en considération.

ZUSAMMENFASSUNG

Williamsons Buch thematisiert, wie der Titel zeigt, die Einheit Jesajas. Doch mit Einheit ist nicht eine einheitliche Verfasserschaft im konservativen Sinne gemeint, sondern eine Einheit, wie sie neuerdings in der modernen kritischen Forschung zu Jesaja (wie auch zu anderen Büchern des Alten Testaments) vertreten wird, d.h. eine Einheit, die das Ergebnis eines Überlieferungs- und Redaktionsprozesses ist (vgl. den Untertitel des Buches). Folglich geht es darum, diachronische und synchronische Forschung zu den Büchern des Alten Testaments zu kombinieren. Synchronische

Ansätze werden nicht als Alternative zu diachronischer Arbeit verstanden, wie es bei einigen modernen literarischen Ansätzen zum AT der Fall ist, sondern als ein komplementäres Anliegen. Die vorliegende Studie bietet somit eine Art Querschnitt der Entwicklung des Jesajabuches zu dem Zeitpunkt, als Deutero-Jesaja, nach der hier dargelegten These aus bereits existierendem Material, übernommen von Jesaja von Jerusalem, sowie eigenem Material aus den späteren Jahren des babylonischen Exils, ein neues Buch erstellte. Dieses neue Werk umfaßt annähernd Jesaja 2–55. Trito-Jesaja wird als noch später angesehen und in die Untersuchung nicht mit einbezogen.

This is a book about the unity of Isaiah, as its title shows. By unity is meant, however, not unity of authorship in the conservative sense, but the unity that is now the common coin of modern critical thinking about Isaiah (as indeed about other books of the Old Testament [OT]), that, is a unity after a process of transmission and redaction (as the sub-title shows). There is, indeed, an attempt here to reconcile the claims of diachronic and synchronic study of OT books. Synchronic study is conceived, not as an alternative to diachronic study in the manner of some modern literary approaches to the OT, but as complementary to it. In this case, it amounts to a kind of cross-section of the development of the Book of Isaiah, at the point at which, according to the thesis offered, Deutero-Isaiah composed a new book out of already existing material inherited from Isaiah of Jerusalem and work of his own, in the latter years of the Babylonian exile. This new work comprises, broadly, Isaiah 2–55, 'Trito-Isaiah' being considered later still and left out of account here.

This is a particular concept of the way in which the two parts of the book relate to each other, distinct from other modern approaches which have sought to explain the often observed echoes and similarities between them. For example, a number of studies have focussed much more on redactional history as a way of accounting for the Book of Isaiah, and allowed less to the compositional work of Deutero-Isaiah than Williamson does. One of his postulates, indeed, is the attribution of Isaiah 40–55 more or less entirely to Deutero-Isaiah, a view that cannot always be assumed in modern study of the book, and one which the author gives some attention to justifying. Williamson's particular question, however, is how far Deutero-Isaiah wrote in conscious dependence upon the work of Isaiah of

Jerusalem.

His understanding of the relationship between the two has a central rationale. It derives from the fact that Isaiah of Jerusalem predicted that judgment would come about for Judah, and the rejection of his message in his time (perhaps on the occasion of the Syro-Ephraimite war; Isaiah 7). The special interest of Deutero-Isaiah in that message focuses on the writing activity of Isaiah. Three passages in Isaiah 1–39 report that the prophet wrote, namely 8:1–4, 8:16 and 30:8. The most important is the second, 8:16, which testifies to a formal and public legal action to secure a scroll against alteration, and reserve it for opening only by one who is legally entitled to do so (p. 100). This constitutes Isaiah's response to the rejection of his preaching, namely to record the content of it (though we do not know exactly what he wrote), and wait for the time when it would be shown to be true. The waiting time, according to this passage, seems to be open-ended. However, both the first and the third passages suggest that Isaiah did not expect the vindication of his words in his own generation.

It fell to Deutero-Isaiah to 'open' the scroll and proclaim the former world fulfilled. The clearest evidence that this is how the Babylonian prophet conceived his task is 50:4–9. This passage, traditionally one of the 'Servant Songs', is seen by Williamson as referring to the prophet himself, who is thereby cast in the role of the one who is 'taught', the same expression found in 8:16 (where it is often translated 'disciples'). Deutero-Isaiah thus counts himself among those 'disciples', and qualified to proclaim the word fulfilled (107–09).

He goes further, however, for he is concerned now to ground his own message of salvation in the fulfilment of the former prophecy. If the former word proved true, then his own present message, now of salvation, should be believed by the community in exile. This understanding of the mind of Deutero-Isaiah is illustrated in Isaiah 41, for example, where the allusions to the advance of Cyrus are understood as demonstrations of the power of Yahweh to do what he has said he would do. The polemical dimension of the chapter is then to be understood in this light. This logic, however, is not confined to the prophet's preaching within 40–55 but may also now be found within 1–39, as a result of Deutero-Isaiah's reworking of the material there, which included even supplying new material of his own composition, such as 11:11–16

(134–35). This composition was part of a restructuring of the material he found in 2–12, to yield a result which demonstrated a transition from a time of judgment to a time of salvation.

The argument involves the detailed comparison of many words and expressions and their contexts in order to trace the hand of the Babylonian prophet, and it is pursued with the author's accustomed lucidity and persuasiveness. The argument is cumulative, and many cases discussed entail debate with others who have read them differently. Readers will find some arguments more convincing than others, as indeed the author would expect.

There are important general issues, however. Clearly the extent to which the thesis presented here will be found convincing will depend in large measure on the acceptance or otherwise of certain basic postulates about interpreting the Old Testament, which will have become evident from the foregoing. Readers who are convinced that Isaiah is the entirely the work of Isaiah of Jerusalem may feel out of sympathy with the enterprise. Others, broadly sympathetic, may question the particular thesis. One question might concern the relationship between the product of Deutero-Isaiah's work that is postulated here and the similar structures of other prophetic books (*i.e.* a movement from judgement to salvation that now seems embedded in the form; Hosea and Jeremiah are cases in point). This question needs an answer in relation to the common belief that the prophetic books have received their shape from the all-embracing activity of the Deuteronomists. Williamson seems unwilling to accept this kind of account of the composition of Isaiah. But was Deutero-Isaiah, alternatively, conforming to a known pattern of activity in producing his specific work, and if so was it to be found in already existing prophetic books?

Behind this kind of question lies another controversial matter. In the concept of a given tradition of belief available to and taken up by a new generation, there is an important theological affirmation. This consists in a belief in the vitality of the theological ideas that underlie the process described, and even a correspondence between faith and event. It is a view which is characteristic of those critical approaches to the OT which have not sought ultimately to separate the critical and the theological endeavours. In this important respect it differs from a certain new breed of discourse in OT studies which has chastised

older critical scholarship for being too much in the pocket of Theology. It is encouraging to find a work of criticism from the hand of a leading OT scholar which is informed by a belief in the vitality of the word of God as formative of Israel's religious experience.

Gordon McConville
Cheltenham, England

EuroJTh (1996) 5:1, 75–76

0960–2720

Reclaiming the Ground: Christianity and Socialism

John Smith and Others

edited by Christopher Bryant

London: Hodder and Stoughton, 1993

142 pp. £5.99

RÉSUMÉ

Nous avons là une série d'articles de John Smith, jadis chef de l'opposition au Parlement britannique, ainsi que d'autres auteurs, sur le christianisme et le socialisme. L'essai sur la logique de la communauté par Hilary Armstrong est de loin le meilleur et le plus utile.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Essaysammlung von John Smith (herausgegeben zu seiner Zeit als Oppositionsführer im britischen Parlament) und anderen zum Thema „Christentum und Sozialismus“. Der mit Abstand beste und am stärksten praxisorientierte Essay ist „The Logic of Community“ von Hilary Armstrong, MP.

John Smith led the Labour party in opposition to government in the U.K. and died not long after the publication of this volume.

By far the best chapter in it is by the only woman contributor, Hilary Armstrong MP, PPS to John Smith on 'The Logic of Community'. She examines the roots of the Labour Party in Methodism and notes that for them 'there was no opposition at all between the hard work of self-improvement and the gift of skill and self to neighbours and the community. It was easier to learn and improve yourself because it was done in the context of others and the community . . . you need to be self-developed in order to work for social development. This relationship has been absent from our policies and politics for some

time ... Jesus quite explicitly enjoined his disciples to fulfil his law by loving their neighbour as themselves, not instead of themselves. Part of the gospel is definitely the genuine love of oneself, born of one's knowledge of the forgiveness and love of God. We need to fight against the false idea that building a community means denying people the right to do well for themselves. We must find practical ways of creating a society where individuals build up communities and the community builds up individuals.'

This essay is by far the most practical, but needs to go further and suggest ways in which its vision can be fulfilled. Until it does that the idealism of the other essayists (Bob Holman, Tony Blair M.P., Rev Dr John Vincent, Paul Boateng M.P., Chris Smith M.P. and John Smith M.P., will remain fine words which raise hopes only to dash them, and leave the field free in the UK for policies which encourage self-help mostly at the cost of community.

Christopher Sugden
Oxford, England

EuroJTh (1996) 5:1, 76-77

0960-2720

The Metaphor of God Incarnate

John Hick

London: SCM, 1993; pp. x + 180. £9.95 pb.

RÉSUMÉ

Il y a bien des années, John Hick a publié un ouvrage intitulé Le Mythe du Dieu incarné où il critiquait la crédibilité d'une interprétation littérale de la doctrine de Jésus-Christ Dieu incarné, et se faisait l'avocat d'une interprétation mythologique de cette doctrine. Dans le présent volume, il continue ses attaques contre le point de vue littéral, mais défend maintenant une interprétation 'métaphorique'. Les écrits de Hick sont toujours caractérisés par une clarté et une vraisemblance de surface. Les théologiens orthodoxes seront en désaccord avec lui sur presque tous les points importants. L'auteur de la recension pense qu'il est plus important de critiquer sa reconstruction historique des données du Nouveau Testament (selon laquelle Jésus n'aurait pas revendiqué la divinité), plutôt que de réfuter les arguments philosophiques contre la cohérence de la formule de Chalcedoine.

ZUSAMMENFASSUNG

Vor vielen Jahren gab John Hick The Myth of God Incarnate heraus, einen Band, der den wortwörtlichen Glauben an Christus als den inkarnierten Gott attackierte, aber zugleich eine mythologische Interpretation dieses Glaubens verteidigte. Im vorliegenden Werk setzt der Autor den Angriff auf die wortwörtliche Sicht fort und verteidigt nun eine „metaphorische“ Auffassung. Hicks literarische Produktion ist rein äußerlich betrachtet stets von Klarheit und Plausibilität geprägt. Orthodoxe Theologen werden jedoch an fast jedem wesentlichen Punkt anderer Meinung sein. Der Besprecher des Buches hält eine Kritik der historischen Rekonstruktion der neutestamentlichen Daten (die zu der Schlußfolgerung führt, daß Jesus für sich selbst niemals Göttlichkeit beanspruchte) für notwendiger, als sich über die philosophischen Argumente zu ärgern, wonach das Chalcedonense inkohärent sei.

Many years ago, John Hick edited *The Myth of God Incarnate*, a volume which attacked the literal credibility but defended a mythological interpretation of belief in Christ as God incarnate. In this present book, he continues to attack the literal view and now defends a 'metaphorical' view.

The arguments he offers will not surprise those acquainted with Hick's work. An historical-critical approach to the New Testament suggests that Jesus did not claim deity for himself. That being the case, any other foundation for claiming his deity is dubious. Hick further thinks that, over the course of church history, no one has been able to give a satisfactory account of the Chalcedonian formulation, understood as a declaration of literal incarnation. These attempts include some sophisticated contemporary philosophical expositions, which Hick critically analyzes. Nor will kenotic theories of the incarnation work. This makes it the harder to overlook alarming side-effects of the traditional doctrine; people have appealed to it to justify antisemitism, colonial exploitation, patriarchalism and an attitude of superiority towards adherents of other faiths. What we may hold literally is that God was acting through Jesus who opened his life entirely to the will of God and that Jesus' love was of a self-giving quality reflecting in a finite life the infinite love of God. This being so, we can speak of the incarnation positively as a metaphor. When a metaphor forms the basis of a complex cluster of ideas, a myth develops.

Myth can be regarded as an 'extended metaphor' (p. 105).

Hick adds to this argument chapters on atonement, salvation/liberation and observations on other religions. Traditional theories of the atonement do not work. Salvation is, in the words of a chapter title, 'Human Transformation', not an objective satisfaction offered to the Father by the second person of the Trinity. So understood, salvation is possible along different paths followed in different religious traditions. Hick thinks that the challenge to the churches created by such a way of thinking about religious pluralism, is analogous to the challenge that biological evolution presented in the nineteenth century. It is painful and difficult, but if we face it honestly, it will contribute to the humanization of our world.

Hick's literature is always marked on its surface by clarity and plausibility. The challenges he offers seldom appear to be shadow boxing. Here is a thinker who is not playing games. Orthodox theologians will disagree at almost every significant point and agree that the disagreements are serious. It seems to me more important to criticize his historical reconstruction of the New Testament data than to rebut the philosophical arguments. The latter do matter, but in the contemporary analytic debates, the prize goes to the cleverest logician and the debates get to a point where resolution is barely possible on their terms. If, on the other hand, we can sustain the reliability of the Gospel accounts of Jesus, we discover the grounds on which to speak of a literal incarnation. Under that pressure, a workable concept of the incarnation should begin to emerge, its meaningfulness and credibility growing together.

Meanwhile, John Hick believes that literal incarnation is not only actually unintelligible but (to the extent that it has intelligible elements) it contains ideas that Jesus would probably have regarded as blasphemous (p. 27). On this account, Christianity is of all religions the most miserable, for its earlier witnesses drastically misunderstood, even perverted, the truth of Jesus. I wonder just how credible such a religion can be to the adherents of other religious traditions whose noble qualities Hick is so anxious to keep in mind.

Stephen Williams
Belfast, Northern Ireland

EuroJTh (1996) 5:1, 77-78

0960-2720

The Providence of God **Paul Helm**

Leicester: Inter-Varsity Press, 1993. 246 pp., £12.99 pb. ISBN 0-85111-892-5

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage raisonné de façon serrée, Paul Helm se fait l'avocat d'une vue de la providence qu'il considère comme étant 'dépourvue de risques'. Il se range du côté des philosophes qui maintiennent que le déterminisme est compatible avec le libre-arbitre. Il reconnaît que cette opinion est contestée. Mais puisque son ouvrage, et peut-être même la vie, sont trop courts pour procéder à un examen complet des problèmes, il est souvent obligé d'indiquer comment le raisonnement devra se développer à partir des divers carrefours critiques. Il désire nous convaincre; mais il cherche aussi, même si nous sommes pas d'accord avec lui, à nous montrer clairement où se situent les problèmes qui doivent être résolus.

ZUSAMMENFASSUNG

In einem Buch, das vor Argumenten strotzt, verteidigt Paul Helm, was er als „risikolose“ Auffassung von Vorhersehung bezeichnet. Er gesellt sich somit zu der Gruppe von Philosophen („Kompatibilisten“), die der Meinung sind, daß Determinismus und freier Wille miteinander vereinbar sind. Zwar ist er sich dessen bewußt, daß dies umstritten ist, doch da das Buch, und wahrscheinlich das Leben selbst, zu kurz ist, als das eine vollständige Behandlung dieser Problematik möglich wäre, kann Helm bezüglich der vielen strittigen Fragen oft nur andeuten, welche Richtung die weitere Diskussion einzuschlagen hat. Er würde uns natürlich gern von seiner Position überzeugen, doch darüber hinaus verfolgt er das Ziel aufzuzeigen, welche Fragen behandelt werden müssen, auch wenn wir anderer Meinung sind als er.

In this argument-packed book, Paul Helm (Professor of the History and Philosophy of Religion at King's College, London) advocates what he calls a 'no-risk' view of providence. According to it, God knowingly ordains the whole history of the world and everything in it, in such a way that every event will occur exactly as he ordains it. Consequently none of

God's creatures will have such undetermined free-will as would open up a 'risk' that what happens is not of God's ordaining. Paul Helm sides with that body of distinguished philosophers, compatibilists, who hold that determinism is compatible with free-choice; such philosophers have usually thought of the determination in question as physical and psychological, but Helm contends that no further difficulty arises if God's prior ordaining supervenes, in our conceiving of the factors which determine our choices.

Helm recognises that this no-risk view, the compatibilism which accompanies it, and many others of the large range of issues which he is required to discuss, are controversial. While he shows us again and again, and with telling economy, how he thinks the argument should go, and why, he readily acknowledges that others will wish to differ from him at any or all of a range of critical partings of the ways. The book, and possibly life itself, is likely to be too short to allow complete treatment of these issues and to enable unanimity to be achieved. So, often, Paul Helm can only indicate how the argument will have to go, on one track or another from these places of determinative divergence. He would like to convince us; but it is also his aim to help us (no matter our view, and even if we incline to differ from him) to see what will have to be said and reckoned with whatever way we take.

He has good success in introducing us to, and challenging us about, the essential moves in most of the theological and philosophical disputes which should matter to anyone who is attempting to do justice to scriptural data on providence, in a systematic and consistent way.

What it means for a doctrine of providence to presuppose Pantheism, Deism or the Theism which Helm affirms, is argued through. Redemption, and its prior conditions of creation and fall, are held to be best understood as manifesting God's no-risk providence. The individual's destiny and his practice of petitionary prayer relate to divine providence in problematic ways which are well investigated so that we are helped to grasp what may be said about fate, chance, tragedy, and reasons for praying.

Helm's favoured no-risk, compatibilist thinking confronts its most obvious challenge

over the accountability and responsibility of agents, human and divine, for what happens, and especially for the manifold evils of the world: what sort of accountability, if any, can human beings ever have, and if, as it seems plausible to assert, they have none, how, since a free-will defence is ruled out, is evil to be accounted for? Over fifty pages are, properly, devoted to these problems, before the final chapter sets out the 'distinctive operational consequences' of the reality of divine providence, for the believer and the church.

Given the great number of complex and much-debated questions with which the book deals, Helm's aim of convincing the reader about his overall case is unlikely to succeed where he has an informed reader who has had his doubts about theological determinisms. Most readers would wish, sometimes, while accepting that the scale of the book rules it out, to see this issue pursued or that argument elaborated. To me: a bit more on the relation between foreknowledge and freedom is called for; the interpretation of some significant biblical texts is not always so obviously what Helm says it is that the caviller is stiller; and the account of God's not being the cause of evil, even though God is the cause of the creaturely willing which makes evil to be evil, would benefit from further explication. Some student readers may not find perspicuous the distinction between theories and models, as it is employed in order to clarify Helm's method of relating doctrine to scripture.

The writings of Augustine, Anselm, Calvin, and Edwards are referred to. But Helm is not an uncritical follower of any of these, still less of the modern philosophers whose views contribute to his discussion. The purpose is not principally or merely historical or comparative or expository, but argumentative, and that in such a way as to draw the reader into argument for himself, the better to reach his own conclusions. This sort of encouragement and incitement to engage in theological argument will be of very great value to theological students.

I spotted misprints on pages 33, 41, 45, 110, 122, and 225.

J. Houston
Glasgow, Scotland

Biblical Faith and Natural Theology**J. Barr**

Oxford: Clarendon Press, 1993, xii 244 pp., ISBN 0198262051

RÉSUMÉ

Un aspect des ouvrages publiés par James Barr est son opposition constante au 'biblicisme', c'est à dire à une approche de la théologie que l'on prétend biblique, mais où il ne veut voir qu'un a priori. Un autre trait constant de cet auteur, c'est son désaveu, à la fois de la position évangélique traditionnelle, et du barthisme. Dans le présent volume, basé sur les conférences de Gifford de 1991, il s'oppose à l'idée que la théologie naturelle serait absente de la Bible: il considère cette idée comme un autre exemple de dogmatisme théologique. Il conçoit la théologie naturelle de façon très large—ce qu'il nomme théologie naturelle ressemble fort, en fait, au sensus divinitatis de Calvin—et attaque la position de Barth qui la rejetait. Malgré une tendance à l'exagération, la thèse principale est présentée de manière convaincante.

ZUSAMMENFASSUNG

Ein roter Faden, der sich durch das publizierte Werk von James Barr zieht, ist sein Argwohn gegenüber jeglichem Biblizismus, einem theologischen Ansatz, der vorgibt biblisch zu sein, aber in Wahrheit mit a prioris arbeitet. Ein weiterer roter Faden ist seine persönliche Loslösung vom konservativen Evangelikalismus und Barthianismus. Im vorliegenden Werk, das auf seinen „Gifford Lectures“ von 1991 basiert, vertritt Barr die These, daß die Ansicht, wonach die Bibel nirgends eine natürliche Theologie lehre bzw. sanktioniere, ein weiteres Beispiel eines theologischen Dogmatismus sei. Der Autor umreißt, sodann in groben Zügen das Konzept einer natürlichen Theologie und attackiert anschließend Barths Abneigung gegen dieselbe. Ungeachtet einer Tendenz zu Übertreibungen ist Barrs Argumentation in den entscheidenden Punkten überzeugend.

A connecting thread of James Barr's published work, from *Biblical Words for Time*, through his two critiques of fundamentalism to the present work, is his suspicion of biblicism, some approach to theology which is suppos-

edly biblical but which is in fact *a priori*. Barr has argued that the 'biblical theology' movement rests on a false semantics and fundamentalism on a kind of biblical rationalism. Too often, like a nose of wax, the Bible bears the imprint of the last theological thumb. In this present work, based on his 1991 Gifford Lectures, Barr argues that the idea that the Bible nowhere teaches nor endorses natural theology is another piece of theological dogmatism.

Another connecting thread in these writings is that they form part of a process of personal disengagement from conservative evangelicalism and Barthianism (p. 93). Barr's willingness to avow this fact gives to his writings a polemical edge which, combined with a direct unfussy style, adds considerably to their charm.

Barr construes natural theology very broadly, as the claim that 'just by being human beings, men and women have a certain degree of knowledge of God and an awareness of him, or at least a capacity for such an awareness; and this knowledge or awareness exists anterior to the special revelation of God made through Jesus Christ, through the Church, through the Bible.' (p. 1).

Armed with this definition Professor Barr launches into an attack on Barth's disavowal of natural theology. He regards this, as well as his famous spat with Brunner, as being on the same low intellectual level. The four lectures which follow are on scriptural and Apocryphal material; on Acts 17, St. Paul and the Hebrew background, Natural Theology Within the Jewish Tradition, and Within the Old Testament. In Lecture Six Barr takes up the polemic against twentieth century Barthian theology once again, and among other things performs the admirable service of endorsing Calvin's account of the natural and of natural theology, hardly surprising given that Barr's definition of natural theology is a close relative of Calvin's *sensus divinitatis*. The remaining lectures are on more general theological themes; on religion, tradition and natural theology, on the image of God, and on biblical language. The final lecture is on the future of Biblical Theology.

In all this Barr is not advocating such natural theology (p. 103); he is content to straighten the record, and to warn against the way in which the denial of natural theology has affected biblical studies (p. 103).

The whole work is stimulating, clear, and forthright: a decidedly good read. And much of the evidence that Barr assembles carries con-

viction. St. Paul's appeal to the natural knowledge of God in Acts 17 and Romans 1 and 2 seems undeniable, and arguments to wish it away correspondingly lame. Barr provocatively claims that such natural theology has its source not in Greek but in Jewish thought (p. 51), and that features of the 'God of the Philosophers' are to be found in Scripture. All this seems to be well and convincingly argued.

Where Professor Barr is less convincing is when he presses his thesis further. For example, in a brief treatment of the prophets, he claims that they declare that God acts on the basis of the same principles as those which humans can discover by reason (p. 95). Even if this is true, this does not show that the prophets assume a natural knowledge of God in Professor Barr's sense. Or if it does, then almost anything does. The fact that the prophets reason with the covenant people no more shows that there are truths about God known, or capable of being known, by reason than the fact that the general use of, say, the subordinate clause, shows that this reveals something about God. Similar remarks could be made about his treatment of Jesus' parables (p. 190). The author seems to slide from arguing that there is a natural knowledge of God to arguing that there are truths naturally made known by God, but the latter is hardly disputable nor disputed. But this tendency to overstate things must not be allowed to detract from the importance and persuasiveness of Professor Barr's central thesis.

Paul Helm
London, England

EuroJTh (1996) 5:1, 80-81

0960-2720

Concise Dictionary of Religion **Irving Hexham**

Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1993, 245 pp., £8.99, pb, ISBN 0-8510-645-5

RÉSUMÉ

Hexham a essayé, non sans succès, de réaliser le dessein impossible de réunir un grand nombre d'informations sous une forme très concentrée. Ce dictionnaire des religions se propose de donner 'des renseignements fiables et rapidement accessibles sur des milliers de sujets ayant trait à la religion'. Outre le christianisme, le judaïsme, l'islam, le bouddhisme et l'hindouisme, qui reçoivent un traitement abon-

dant, l'ouvrage contient de nombreux articles sur les sectes, sur de nouvelles religions, ainsi que sur des traditions religieuses moins connues.

ZUSAMMENFASSUNG

Hexham verfolgt—und realisiert auch im Großen und Ganzen—das unmögliche Ziel, ein Forschungsmittel bereitzustellen, das eine große Fülle von Informationen in äußerst konzentrierter Form darbieten soll. Das Lexikon soll einen schnellen Zugriff auf zuverlässige Informationen zu tausenden von Themen ermöglichen, die einen Bezug zur Religion aufweisen. Zusätzlich zu der ausführlichen Behandlung von Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus finden sich zahlreiche Artikel zu Sekten, neuen Religionen und weniger bekannten religiösen Traditionen.

Hexham has attempted—and largely achieved—the impossible task of providing 'a research tool which brings together a vast amount of information in a highly condensed form'. The dictionary is intended to give 'quick access to reliable information on thousands of topics related to religion. In addition to extensive coverage of Christianity, Judaism, Islam, Buddhism and Hinduism, there are numerous articles on sects, new religions and less-known religious traditions'.

Having been in the business of teaching introductory courses in religious studies to undergraduates for 20 years, Hexham knows the need for 'a book which would be of practical value to the struggling student'. He holds a PhD from Bristol University, and acknowledges his indebtedness to two British scholars in particular, Ninian Smart and Fred Wellbourn. At present he is an Associate Professor in the Department of Religious Studies at the University of Calgary, Alberta, Canada.

The comprehensiveness of the dictionary can be illustrated by noting the following among no less than 203 entries under the letter A: Abelard, Abortion, Absolute, African Independent Churches, Age of Aquarius, Ahmadaya, Amida, Amulets, Anselm, Aquinas, Arianism, Assassins, and Augustine.

Here are three entries which illustrate the admirable conciseness at which he is constantly aiming (the capitals indicate words covered in other entries):

A PRIORI: known by reason alone prior to sense experience; knowledge which

depends on reasoning and intuition and is not dependent on empirical observation or fact.

ELIADE, Mircea, (1907–1988): Romanian historian of Religion, whose original ambition was to be a novelist. He became professor of RELIGIOUS STUDIES at the University of Chicago in 1956 from where he exercised a vast influence on the development of religious studies. Eliade's early novels, only recently translated into English, are said to have a FASCIST tinge, raising doubts about some of his philosophical assumptions. His work reflects an interest in a highly MYTHICAL abstract spirituality which has been highly criticized by anthropologists and historians for its detachment from EMPIRICAL reality. It includes *Yoga, Immortality and Freedom* (1936), *The Myth of the Eternal Return* (1954) and *Patterns in Comparative Religion* (1958).

POSTMODERNISM: There are various contemporary understandings of the meaning of Postmodernism, the most popular being a largely literary INTELLECTUAL movement strongly influenced by French PHILOSOPHY, especially the views of DERRIDA and FOUCAULT, which seeks to DECONSTRUCT texts to arrive at new insights into their meaning. A more general use of the term implies a movement which recognises the limitations of locality and ethnicity implicit in ENLIGHTENMENT and other forms of MODERN thinking such as MARXISM. In the latter sense postmodernism is an attempt to gain a HOLISTIC view of things which goes beyond the limitations of nineteenth-century and earlier forms of twentieth-century IDEOLOGIES.

Not many libraries can afford to buy the sixteen volumes of Eliade's *Encyclopedia of Religion*. But every Theological Library and many students of theology and/or religion ought to have access to this useful resource.

Colin Chapman
Birmingham, England

EuroJTh (1996) 5:1, 81–82

0960–2720

Awakening to a World in Need. The Recovery of Evangelical Social Concern

Timothy Chester

Leicester: Inter-Varsity Press, 1993, 240 pp., £9.99 ISBN 0–85110–989–6

RÉSUMÉ

Il s'agit d'une histoire très complète et parfois détaillée de l'intérêt croissant pour les préoccupations sociales parmi les croyants évangéliques depuis les années 60 jusqu'à nos jours. Pratiquement seuls les Etats-Unis et la Grande Bretagne sont pris en considération. L'ouvrage est publié à l'occasion du 25e anniversaire de 'Tear Fund' (prototype britannique du SEL en France et en Belgique). Il n'y a guère de démonstration théologique; mais on y trouve une bonne présentation des débats sur les rapports entre les préoccupations sociales de l'Eglise et l'évangélisation.

ZUSAMMENFASSUNG

Es handelt sich hierbei um eine äußerst umfangreiche und z.T. detaillierte Darstellung, die die zunehmende Betonung sozialer Anliegen unter Evangelikalen in der Zeit von 1960 bis heute dokumentiert. Sie befaßt sich nahezu ausschließlich mit Großbritannien und den USA. Das Buch markiert den 25. Geburtstag von „Tear Fund“. Es bietet nicht eine theologische Argumentation, sondern stellt die Debatte um die Relation von sozialen Anliegen und Evangelisation dar.

This is a very full, and in places detailed, history of the increase of an emphasis on social concern amongst evangelicals from the 1960s to the present day. It is almost entirely concerned with Britain and USA. It is well researched and well written, relying constantly on quotations from the main actors and conference documents.

Significantly, it shows that the resurgence of social concern followed to a considerable extent the exposure of evangelicals to the facts of social need. Television played a considerable part in this as is documented by the effects of major international disasters on giving to Tear Fund. Speakers from the Third World at international conferences were also important. Chester does not quite do justice to the already on-going social work before 1960.

Where evangelicals were rudely faced by need, they frequently were active all along, as in medical missions abroad and in the work of the City Missions and Salvation Army, which Chester does not mention, at home. It is true, however, that middle class Christians and thinkers were preoccupied with evangelism, and defending the Gospel against the avalanche of liberalism. As the author says, they had often over-reacted against 'social gospel' liberalism and retreated from the field. This was much more so in USA than in Britain.

The book gives a good deal of well-deserved space to Tear Fund and other relief agencies. The author now works for Tear Fund and this book marks its twenty-fifth anniversary. What is well brought out is that when faced afresh with acute social need, evangelicals were rather groping for a theology of it and its relationship to evangelism. This is documented as the history unfolds but is nowhere brought together into an extended discussion. It is clear that several issues overlap. Is social action a part of the gospel, a consequence of it or a rival and distraction? Should the call to social repentance be part of gospel preaching or is it a minor aspect of wider personal repentance? Furthermore, which is the right approach to social action: one centred on Creation or one centred on the Kingdom of God? Or is it both? If both, where do we see the Kingdom—in the lives of believers or wherever good is done by unbelievers also?

The author suggests that the answer lies in what is called a 'holistic' approach, which has been largely adopted by Tear Fund. He traces the phrase back to Senator Mark Hatfield in 1969 and it recurs often in different contexts with somewhat different meanings and neatly avoids most of the theological debate. From a pragmatic point of view that is probably wise for a relief agency that cannot under charity law enter into politics. The different theological foundations will, however, have a major influence on what kind of social action is followed.

A short chapter discusses the difference between relief and political action and gives some encouraging and some disastrous examples of evangelical political involvement. There is perhaps an implicit, though not explicit, warning that this is a very dangerous field, even though the Nineteenth Century evangelical reformers in the U.K. achieved such marvellous successes—until they became over-confident. Missionary work transformed whole cultures for the better, while making a number of mistakes, and we have inherited

the fruits of much legislation for the social good which we now see being eroded by materialism. A clearer theological base than is at present available is needed if there is to be a confident programme other than an attack on particular issues that cry out for attention. Theological work continues and some of it is described in outline in this book. Unfortunately, the Nineteenth Century reformers did not leave any clear theological legacy other than a concern to respond in love to perceived needs. Perhaps we should learn from that simple, but effective, approach, while we discuss further.

The author is to be thanked for an excellent survey of what has happened. It is not a theological argument, but it follows the history accurately and defines most of the main positions that have been held. That there has been a ferment of discussion there is no doubt. Tear Fund illustrates the fact that there has been a massive growth in giving to social needs. Chester quotes John Stott as saying that the need now 'is to demonstrate in practice that what we're saying about the marriage of evangelism and social action is true'. In twenty years' time, one hopes that there will be many more good examples to cite, showing what this means in practice.

Oliver Barclay
Leicester, England

EuroJTh (1996) 5:1, 82–84

0960–2720

***Geschichte des Pietismus. Band 1.
Der Pietismus vom siebzehnten bis
zum frühen achtzehnten
Jahrhundert***

**Martin Brecht (Hrsg., in
Zusammenarbeit mit Johannes van
den Berg, Klaus Deppermann,
Johannes Friedrich Gerhard
Goeters und Hans Schneider)**

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,
1993, 584 S., 120.00 DM, ISBN
3–525–55343–9

SUMMARY

This 'History of Pietism' is the first part of the planned four-volume compendium of Pietism, being prepared by the Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus (the Historical Commission for Research into Pietism). As the first work of its kind in the twentieth century, it

brings together comprehensively the results of research in recent decades, and also opens the way for a re-evaluation of Pietism as the most important reform movement in the history of Protestantism.

The contributions of this first volume by Martin Brecht, Klaus Depperman, Johannes van den Berg, Johannes Friedrich Gerhard Goeters and Hans Schneider compare Pietism with English Puritanism, Dutch reform movements and Johann Arndt already at the beginning of the seventeenth century. They then develop it with T. Undereyck, P. J. Spencer, A. H. Francke, 'Spiritualismus' and Radical Pietism up to the beginning of the eighteenth century.

As well as attention to the state of research and the theological re-evaluation of Pietism, there is special emphasis on the geographical, historical and confessional spread of the movement. While it is a useful handbook for the most important facts and contexts, it does not dispense with detailed studies, which, though a number of them still have to appear, may modify the broad picture presented here.

RÉSUMÉ

Cette histoire du piétisme est le premier volume de la présentation du piétisme en quatre tomes prévue par la commission historique pour l'étude du piétisme. C'est le premier ouvrage composé au XXe siècle sur ce sujet. Il tient compte, d'une part, des résultats des recherches faites dans les dernières décennies, et ouvre, d'autre part, la voie à une nouvelle appréciation du piétisme en tant que principal mouvement de réforme dans l'histoire du protestantisme. Dans ce premier volume, Martin Brecht, Klaus Deppermann, Johannes Friedrich, Gerhard Goeters et Hans Schneider donnent pour point de départ au piétisme le puritanisme anglais, les tentatives de réforme néerlandaises et les travaux de Johann Arndt au début du XVIIe siècle. Ils étudient son essor avec T. Undereyck, P. L. Spencer, A. H. Francke, dans le spiritualisme et le piétisme radical, jusqu'au début du XVIIIe siècle. Tout en présentant l'état des recherches et la réévaluation théologique du piétisme, l'ouvrage apporte sa contribution propre sur l'extension du mouvement dans le temps, dans l'espace et dans les diverses Églises. C'est un manuel adéquat, qui rend compte des faits et des rapports les plus importants. Cependant, il y comprend des études plus détaillées, bien que plusieurs n'en soient pas encore parues. Celles

ci peuvent être susceptibles de modifier le tableau général.

Mit dem zunächst vorliegenden ersten Band der 'Geschichte des Pietismus' wird seit Albrecht Ritschls gleichnamigem Werk (Bonn, 1880–88) nunmehr das Projekt realisiert, wiederum eine umfassende Gesamtdarstellung des Pietismus zu liefern, welche sowohl die Forschungsergebnisse der letzten Jahrzehnte aufnimmt als auch Wege zu einer Neubewertung des Gegenstandes öffnet. Das auf vier Bände angelegte Vorhaben entsteht im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus, die seit ihrer Gründung 1965 das Ziel verfolgte, eine derartige Darstellung vorzulegen.

Schon die Anlage des Werkes läßt das Anliegen deutlich werden, den Pietismus als gesamteuropäische und darüber hinausreichende, konfessionsübergreifende Bewegung darzustellen, die sich vom 17. bis in das 20. Jh. erstreckt. Der gegenwärtige Forschungsstand dieses Werkes schlägt sich auch im Wandel des Urteils über den Pietismus nieder, der im Gegensatz zu Ritschls Verdikt vom Rückfall in mittelalterliche Mystik und Weltflüchtigkeit als bedeutendste nachreformatorische Frömmigkeits- und Reformbewegung des Protestantismus gewertet wird.

Im vorliegenden ersten Band, dessen Herausgabe in den Händen des u.a. als Lutherforscher renommierten Münsteraner Kirchengeschichtlers lag, wird der Pietismus im 17. und frühen 18. Jh. behandelt. Nach einer Einleitung des Herausgebers, die u.a. Definition und Abgrenzung des Gegenstandes vornimmt, setzt das erste Kapitel mit K. Deppermanns Beitrag zum Englischen Puritanismus ein, der sich fast ausschließlich auf die erste Hälfte des 17. Jh.s beschränkt. Johannes van den Bergs Darstellung der 'Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden' rückt im zweiten Kapitel die Nadere Reformatie mit ihren puritanischen und lokalen Wurzeln sowie dem Einfluß von Gisbertus Voetius in den Mittelpunkt. Gleichwohl Jean de Labadie, Chiliasten und Mystiker nicht unerwähnt bleiben, so wird doch richtungsweisend hervorgehoben, daß gegenwärtige und künftige Forschung sich verstärkt auf spiritualistische und andere Kreise außerhalb der Nadere Reformatie richten werde. Im dritten Kapitel stellt der Herausgeber den Beginn des deutschen Pietismus dar. Nach vorausgehenden Wurzeln wird mit Johann Arndt und Johann Valentin Andreae eine erste Phase des Pietismus festgehalten, die gleich-

falls in der Frömmigkeit der lutherischen Orthodoxie und deren Liedgut verifiziert wird. Als gesonderte Gruppierung innerhalb des deutschen Pietismus faßt M. Brecht dann im vierten Kapitel Böhminen, Antikriegspropheeten und radikale Arndtianer zusammen. Johannes Friedrich Gerhard Goeters, Bonner Kirchenhistoriker mit rheinländischem Forschungsschwerpunkt, widmet sich im fünften Kapitel, 'der Reformierte Pietismus in Deutschland', neben Joachim Neander vor allem der Person Theodor Undereycks und dem lokalen Wirken seiner Schüler. Die Thematik des 'Radikalen Pietismus im 17. Jh.' behandelt der um diese Materie besonders bemühte Marburger Hans Schneider, welcher es aufgrund der gegenwärtigen Forschungslage beim Aufzeigen von Wurzeln, sozialem Umfeld und Grundlinien beläßt. Philipp Jacob Spencer und August Hermann Francke, die beiden herausragenden Gestalten dieser Epoche des Pietismus, werden von dem Herausgeber selbst dargestellt (Kap. VI. und VIII.). Dabei wird die Entfaltung der wichtigsten Stationen ihres Lebens durch einen Einblick in deren Theologie ergänzt. Mit der Angabe relevanter Literatur zu jedem Kapitel und abschließendem Personen-, Orts- und Sachregister erweist sich die fast sechshundertseitige, mit Abbildungen versehene Darstellung auch als hilfreiches Handbuch zum Thema.

Auf den ersten Band wird demnächst der ebenfalls von M. Brecht herausgegebene zweite folgen, der sich mit dem Pietismus des 18. Jh.s. befaßt. Auch die Edition des dritten Bandes durch Ulrich (Gäbler zum Pietismus im 19. und 20. Jh. sowie des von Hartmut Lehmann verantworten vierten Bandes, worin Motive und Wirkungen des Pietismus untersucht werden, ist absehbar.

Die gesamte Konzeption des Werkes ist getragen von einer Ausweitung des Begriffs Pietismus. Es werden einerseits die Anfänge bereits zu Beginn des 17. Jh.s. bei J. Arndt als Vater (!) des Pietismus angesetzt, parallel zum englischen Puritanismus und niederländischen Bewegungen, und andererseits wird die obere zeitliche Grenze bis zur Gegenwart ausgedehnt. Dem schwierigen Problem, das zugrundegelegte Verständnis von Pietismus zu definieren, begegnet der Herausgeber mit dem Hinweis auf die Verschiedenartigkeit von theologischen, sozialen und kommunikationsgeflechtartigen Kriterien, die verschiedenste Personen zu einem einheitlichen Gebilde vereinen. Als theologische Klammer werden u.a. folgende Merkmale genannt: Rechnen mit der

Realität von biblischer und persönlicher Offenbarung, Erfahrungsrelevanz, Bekehrung, Heiligung, strenge Ethik, Kirche als praktizierte Gemeinschaft. Die noch anhaltende Diskussion um Definition und Gegenstand des Pietismus sowie der reichliche Bedarf an Einzeluntersuchungen und Quellenforschungen, z.B. zum radikalen oder auch zum Hallischen Pietismus, machen verständlich, weshalb eine gegenwärtige Geschichte des Pietismus noch der Vorläufigkeit unterliegt und bei aller Koordination im Autorenkollektiv nicht aus einem Guß sein kann. Es ist auch noch anzumerken, daß die ursprüngliche Konzeption vorsah, Kap. IV. und VIII. von anderen Autoren erstellen zu lassen, aber aufgrund des Nichtzustandekommens dieser Beiträge nahm sich der Herausgeber selbst dessen an.

Mit seinem Engagement für eine alsbaldige Verwirklichung des Projektes trug der Herausgeber nicht zuletzt einem aktuellen Bedürfnis Rechnung, eine allgemeinverständliche, wissenschaftliche Gesamtdarstellung des Pietismus zu liefern. Trotz des Wagnisses, durch anstehende Forschungen ergänzt zu werden und nur eine repräsentative Auswahl aus der Fülle des Materials zu bieten, vereint der erste Band in umfassender Weise Ergebnisse der Pietismusforschung der zweiten Hälfte des 20. Jh.s. Diese Darstellung zeigt andererseits aber auch Linien auf, die gegenwärtiges christliches Selbstverständnis erhellen, indem z.B. auf Gefährdungen, wie Verlust von verantwortlichen Welt- und Gesellschaftsbezug, als auch auf die vielseitigen Wirkungen des Pietismus in Mission, Diakonie und Intensivierung christlichen Lebens hingewiesen wird. Beides qualifiziert die vorliegende 'Geschichte des Pietismus' nicht nur zu einem brauchbaren Handbuch, sondern auch zu einer hilfreichen Orientierung für historische Wissenschaft und kirchliche Praxis.

Christoph Rymatzki
Halle/Saale, Deutschland

EuroJTh (1996) 5:1, 84–86

0960–2720

**Carl Friedrich Keil. *Leben und Werk.*
Peter Siemens**

Gießen: TVG Brunnen, 1994, 368 S.,
DM 54.-, Pb., ISBN 3-7655-9394-X

SUMMARY

Peter Siemens outlines the life of the founder of

the commentary series, the 'Biblischer Kommentar über das Alte Testament', noting the stages of his academic development and his debate with the theologians of his day. In the second part of his study, Keil's main works are introduced and evaluated. In addition, Siemens offers his own edition of Keil's 'Handschriftliche Lebensbeschreibung', and a comprehensive bibliography of his works.

RÉSUMÉ

Peter Siemens retrace la vie de celui qui est à l'origine de la série des commentaires bibliques sur l'Ancien Testament, sa carrière académique et ses controverses avec les théologiens de son temps. La seconde partie de l'ouvrage présente une liste des principaux écrits de Keil, avec une évaluation. Puis Siemens présente la biographie manuscrite de Keil (1807–1888) éditée par ses propres soins, et une bibliographie complète des ses oeuvres.

In einer aus Quellen gearbeiteten Studie, die 1992 in Tübingen als Dissertation angenommen wurde, versucht Peter Siemens Leben und Werk des deutschen Alttestamentlers Carl Friedrich Keil (1807–1888) nachzuzeichnen. Er möchte den bewußt neulutherisch-konfessionellen Exegeten, der nach Wellhausens paradigmatischem Neuensatz in Vergessenheit geraten war, wieder in Erinnerung bringen. Siemens unternimmt dies sowohl unter biographischen als auch theologiesgeschichtlichen Aspekten.

Folgerichtig gliedert sich die Studie entsprechend dem Untertitel in zwei große Teile. Zuerst präsentiert Siemens nach einem kurzen Forschungsbericht die erste größere Biographie über Keil und sodann folgt die Auswertung des Keilschen Werkes und seine theologiesgeschichtliche Einordnung. Quellengrundlage vor allem für den ersten Teil ist Keils handschriftliche Lebensbeschreibung, die Siemens während seiner Nachforschungen zutage förderte, nun erstmals in dieser Arbeit ausgewertet und in edierter Form im Anhang der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat. Darüberhinaus legt Siemens ebenso im Anhang eine vollständige Bibliographie der Werke Keils vor.

Der biographische Teil, der sich in sechs Abschnitten vornehmlich auf die akademischen Stationen Keils konzentriert, ist streckenweise so spannend wie ein Kriminalroman: „Die Tiefen und Höhen des C.F.K.“ Aus sehr einfachen Verhältnissen kommend gelangt Keil fast zufällig zu guter Schulausbil-

dung und dann als Stipendiat der Russischen Kaiserin (!) zum Studium der Theologie an der Kaiserlichen Universität Dorpat im damaligen Rußland. Nach theologischem Examen setzt Keil seine Studien im preußischen Berlin fort, wo er verstärkt mit einer vom Rationalismus geprägten Theologie in Berührung kommt. Er hört Hegel und Schleiermacher, wird dann aber Schüler des konfessionellen Hengstenberg, bei dem er promoviert.

En passant gibt Siemens interessante Einblicke in die damaligen Verhältnisse der Theologischen Fakultäten Berlin und Dorpat. Besonders anschaulich werden die theologischen Auseinandersetzungen der damaligen beiden Lager—auf der einen Seite das kirchlich-konfessionelle und auf der anderen das rationalistisch-kritische—bei der Berufung Keils auf eine Dorpater Professur: der „restaurative“ Dozent muß sechs Jahre warten, ehe er 1839 ins Ordinariat eintreten kann.

Siemens schildert Keil als „offenbarungsgläubigen“ Theologen, mit einem supranaturalistischen Offenbarungsverständnis, als Gegner jeder rationalistischen, historischkritischen Theologie, die eine heilsgeschichtliche Sichtweise des Alten Testaments ablehnt, möchte ihn jedoch nicht als Biblizisten und orthodoxen Repristinations-theologen sehen (S.259–261). Er hebt seine konfessionelle Bindung, sein eigenes moderates historisch-kritisches Arbeiten und vor allem sein akribisches Ringen um den hebräischen Text und seine gründliche historisch-philologische Auslegung hervor. Siemens gewinnt dieses Urteil durch das Studium der Hauptschriften Keils. Im zweiten Hauptteil werden sie, eingeteilt in akademische Lehrschriften, Arbeiten zum „Biblisches Kommentar“ und neutestamentliche Schriften, dargestellt und ausgewertet. Neben den Lehrbüchern „Handbuch der Biblischen Archäologie“ und „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testamentes“ fanden zurecht seine elf Kommentarbände zum gemeinsam mit Franz Delitzsch herausgegebenen „Biblisches Kommentar“ besondere Berücksichtigung. Siemens würdigt damit die auch im englischsprachigen Raum bekannte Kommentarreihe „Keil-Delitzsch“. Sie sollte, von Keil begründet, dem bestehenden Kommentarwerk, dem „Kurzgefaßte(n) exegetischen Handbuch über das Alte Testament“ von de Wette, gegenüber treten. Keil lag an einer gründlichen philologischen Exegese und an einer heilsgeschichtlichen Auslegung der beiden Testamente. Nur so sah Keil die biblischen

Bücher als „heilige Urkunden“ und ihrem Anspruch als „Wort Gottes“ sachgemäß ausgelegt (S.131f). Siemens hebt zurecht hervor, daß eine christologische Auslegung des Alten Testaments deshalb auch eine große Rolle spielt—typisch ist Keils Bezeichnung der kleinen Propheten als „Weissagungsschriften“ (S.198). Auf Seite 199 urteilt er, daß Keil „in der Lage (ist), ähnlich wie Delitzsch „Geschichte“ und „Offenbarung“ harmonisch zusammen zu bringen“, weil er „die angesagte Zukunft und die Gegenwart durch den heilsgeschichtlich gefaßten Entwicklungsgedanken“ umklammert. Wie sich allerdings die Größen „Offenbarung“ und „Geschichte“ bei Keil zueinander verhalten, bleibt bei Siemens unklar. Gerade weil die Heilsgeschichte bei Keil eine so gewichtige Rolle spielt, wäre hier eine Klärung wünschenswert. Will man darüberhinaus die exegetischen und hermeneutischen Einsichten Keils für die heutige Methodendiskussion fruchtbar machen, ist sie dringend nötig.

Auch wenn man das abschließende Urteil, Keil sei neben Delitzsch aus deutscher Sicht einer der bedeutendsten Alttestamentler des 19. Jahrhunderts (S.265), nicht zu teilen vermag, muß man das große Lebenswerk Carl Friedrich Keils anerkennen. Peter Siemens gibt in dieser Studie zum einen eine interessanten Einblick in die theologische Großwetterlage des 19. Jahrhunderts, zum anderen aber—und das ist sein großes Verdienst—ruft er den lange Zeit allzu sehr vergessenen Exegeten Carl Friedrich Keil in Erinnerung und macht uns sein Leben und Werk gut zugänglich.

Joachim Botzenhardt
Tübingen, Deutschland

EuroJTh (1996) 5:1, 86–88

0960–2720

**Von Menschenverkäufern,
Baschankühen und
Rechtsverkehrern: Die Sozialkritik
des Amosbuches in historisch-
kritischer, sozialgeschichtlicher und
archäologischer Perspektive**
Gunther Fleischer

Athenäums Monographien: Theologie (= Bonner Biblische Beiträge) Band 74, Frankfurt am Main: Athenäum, 1989, 486 S. (Maschinenschrift), 88.- DM, Gebunden, ISBN 3–610–09130–4

SUMMARY

Fleischer carefully studies the social critique contained in the book of Amos. Careful and informed exegesis of selected passages prefaced by extensive surveys of research, make the book a useful tool for students of Amos and of the prophets in general, for those interested in studying the social world of ancient Israel or those wishing to apply Amos' challenging and much needed message to the contemporary world. Literary-critical considerations which are often hypothetical greatly diminish the value of the book for those who believe that the present canonical shape of the book genuinely reflects the message of eighth century Amos, and who want to study and apply the message of this entire book in the light of its present position in the canon and on a foundation of Biblical theology.

RÉSUMÉ

Fleischer fait l'étude détaillée de la critique sociale contenue dans le livre d'Amos. Une exégèse soignée et bien informée de morceaux choisis, précédée par un état de la recherche, fait de ce livre un instrument important pour l'étude du livre d'Amos et des prophètes en général, ainsi que pour ceux qu'intéresse l'étude de la société de l'Israël ancien, où ceux qui souhaitent appliquer le message d'Amos au monde contemporain. Les considérations de critique littéraire, souvent hypothétiques, réduisent de beaucoup la valeur du livre pour ceux qui croient que la forme canonique actuelle du livre est le reflet réel du message d'Amos au huitième siècle, et qui veulent étudier ce message tel qu'il se présente actuellement dans le canon et sur la base d'une théologie Biblique.

Die vorliegende Studie geht auf eine überarbeitete Dissertation (Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn 1988) zurück. Fleischer widmet seine Untersuchung unter dem trefflich gewählten Titel den sozialkritischen Abschnitten im Propheten Amos, des ältesten Schriftpropheten und Sozialkritikers. Darüber hinaus 'gibt es kein zweites Prophetenbuch, in dem die Sozialkritik eine vergleichbar dominante Rolle spielt' (8). Gründlich untersucht werden Amos 2.6–8; 4.1; 5.7.10–12; 8.4–7; 3.9–11; 6.1–7; 3.12.15 (unter 'Textabgrenzung' weniger ausführlich auch 2.6–16; 3.12–15; 4.1–3; 5.1–17).

Einleitend bietet Fleischer Überblick und Kritik bisheriger Studien zur prophetischen Sozialkritik, umreißt sein Vorgehen und

erklärt seine Textauswahl (1–17). Hier ist Fleischer zuzustimmen, daß jeder Systematisierung der prophetischen Sozialkritik das gründliche Verstehen der einzelnen Texte der verschiedenen Propheten vorangehen muß. Angesichts der Art, wie die sozialkritischen Abschnitte immer wieder fast 'steinbruchartig' von verschiedenen Interessengruppen (von marxistischen Modellen bis zu befreiungstheologischen Ansätzen) 'geplündert' werden, wird man Fleischers Untersuchung besonders schätzen.

Die Diskussion der einzelnen Abschnitte unter 'Textabgrenzung, Literarkritik, Entwicklung der Redaktionsgeschichte des Textes mit Klärung der Zeit- und Verfasserfrage sowie Einzelexegese der sozialkritischen Verse' (15) bilden den Kern der Untersuchung. Stärke und Nutzen dieser Studie ist die gründliche Auslegung der angegebenen Abschnitte (18–253). Ausführlich werden Positionen und Vorschläge der letzten hundert Jahre und in verschiedenen Sprachen gründlich dargestellt, verglichen und bewertet. Fleischer hat enorme Mengen Literatur fleißig zusammengetragen und zugänglich gemacht (ich zähle fast 1600 Fußnoten!). Deutlich bezieht Fleischer Stellung und überzeugt oft mit gründlichen sprachlichen Analysen. Viele seiner Wortstudien in diesem Teil und anderen (266–83) sind über diese Studie hinaus relevant. Immer wieder wirft Fleischer einen Blick auf altorientalische Texte (Gesetzestexte und auch Ostraka, z.B. 73, n. 273). Interpretation in Anlehnung bzw. Analogie zu diesen Texten werden besprochen. Hier wird man für Exegese, systematische Darstellung und für ggf. unliebsame Verkündung enorme Anregungen finden. So zeigt Fleischer z.B., daß es sich bei dem Vergehen an der Magd (2.7) um die sexuelle Ausbeutung Unmündiger und wirtschaftlich Abhängiger handelt (61–72). Dem Hauptteil folgt eine hilfreiche 'Systematisierende Auswertung der Ergebnisse der Einzelexegesen' ('Die Opfer des sozialen Unrechts' (266–83); 'Die Adressaten der Sozialkritik' (284–301)). Eine weitere Stärke sind die langen und gründlichen Forschungsüberblicke (z.B. 284–97; 302–10, 353–69), die in Verbindung mit 45 Seiten detaillierter Bibliographie Orientierung bieten und weiteren Untersuchungen enorme Vorarbeiten leisten. Das am Ende beigegebene Stellenregister (470–86) erschließt die Fülle des Bandes.

Geht man allerdings aus verschiedenen Gründen von der kanonischen Endgestalt des Buches aus, kann man manche Seiten getrost überblättern und wird vielen, auf literarkri-

tischen Hypothesen beruhenden Ergebnissen (im Überblick: 'Die Verteilung der untersuchten Texte auf die erhobenen Redaktionen' und 'Charakterisierung der eruierten Textschichten', 253–83) mit Vorsicht und vielleicht einer gewissen Enttäuschung gegenüberreten. Obwohl in den Abschnitten zur Eingrenzung die einzelnen Verse in ihre größere Zusammenhänge gestellt werden, erscheinen die Verse bei der Auslegung doch isoliert. Wird die Israelstrophe von den Völkersprüchen getrennt (18–25), geht leicht der besondere Charakter der Anklage Israels verloren. Durch dieses methodische Abgrenzen einzelner Arbeitsschritte besteht die Gefahr, daß vorherige Einsichten ausgeschieden oder bei der Interpretation nicht genügend berücksichtigt werden.

Problematisch bleiben die literarkritischen Analysen und Überlegungen. Die Einheitlichkeit der Sozialkritik und des Amosbuches als Ganzem geht verloren. Die sozialkritische Botschaft wird auf mehrere Jahrhunderte und viele 'Überarbeitungsschichten' verteilt. Hat man die Abschnitte erst einmal auf die entsprechenden, von Ausleger zu Ausleger variierenden Schichten verteilt, dann gilt es, eine theologiegeschichtliche Entwicklung zu rekonstruieren. Die im eigenen methodischen Zugang immanenten Aporien bestimmen nun zunehmend das Vorgehen und lassen den Umfang der Studie erheblich anschwellen. Nicht immer ist der Beitrag zum eingangs geforderten gründlichen Verstehen der Texte ersichtlich.

Da sich Amos—nach Fleischers chronologischen und literarkritischen Vorgaben—nicht auf das Gesetz (310–22) als Norm der prophetischen Botschaft stützen kann (von göttlicher Eingebung ist freilich nirgendwo die Rede!), kommt er in die prekäre Lage, andere Normen entdecken zu müssen ('Die Normen der Sozialkritik im Amosbuch, 302–45). Sichere Zusammenhänge oder Abhängigkeiten mit der Weisheit (so Wolff) lassen sich nicht finden (322–38). So wird ein hypothetisches 'tribales Solidarethos' (345, Fleischer spart nicht an Neologismen!) die Norm. Hier kommt es zu m.E. nicht unproblematischen Rekonstruktionen, die teilweise die Exegese beeinflussen. Der nächste Abschnitt behandelt den sozialgeschichtlichen Hintergrund der Sozialkritik (Forschungsüberblick (346–70) und Fleischers eigenes Modell (an Hand einer Studie von E. Le Roy Ladurie über *Die Bauern des (französischen) Languedoc* (dt., Stuttgart, 1983) in der frühen Neuzeit) der 'Erteilung und Bevölkerungswachstum als mögliche Faktoren

einer zunehmenden Pauperisierung' (370–90, hilfreiche Zusammenfassung und Vertiefung ab 384).

Im (für den Untertitel knappen) archäologischen Teil (391–401), der nach Hinweisen auf den vorausgesetzten verarmten Bevölkerungsteil in Tirzah und anderen Orten fragt, und gegenüber vorgeschlagenen schnellen Identifikationen mit Recht zurückhaltend bleibt, wünscht man sich mehr Auseinandersetzung mit den Grabungsberichten aus Samaria/Sebaste (249–53). Gerade die Hinweise auf die gefundenen Elfenbeinschnitzereien mit ihrer 'nachweislichen Fremdgöttersymbolik' (252) zeigen, mehr als Fleischer zugesteht, nicht nur die Signifikanz des Woher sondern auch des Wohin des unrecht angehäuften Reichtums (die Verwendung des Reichtums könnte auch in der Analyse der Texte größere Berücksichtigung finden). Reichtum, der zu Götzendienst und Götterabbildungen führt, ist nicht wertneutral. Ferner wäre es in einer Studie zur

Sozialkritik, vielversprechend zu fragen, ob und wie Amos, eigener, betonter Hintergrund auf seine Botschaft eingewirkt hat (vgl. z.B. die knappen Überlegungen bei B.E. Wiloughby, 'Amos, Book of', *ABD I* (1992): 203–205 zu Amos 1.1; 7.14–15; 2Kön 3.4).

Nach den einleitenden und berechtigten Gravamina, wie wenig die Sozialkritik der Propheten gründlich studiert wird, bevor sie in verschiedenen Diskussionen angeführt wird, würde man sich am Ende einer Studie dieses Umfangs, neben der Frage nach der Einordnung der Sozialkritik in die Botschaft des Amos' (402–23) und der Intention der Schuldauflage (Umkehrmahnung oder Gerichtsbegründung?) mehr Richtungsweisung (ohne vorhergehendes literarkritisches Sieben!, z.B. 411, n. 45) wünschen. Daß weitere Überlegungen Fleischers höchst interessant und relevant wären, lassen die letzten Seiten des Buches ahnen!

Christopher Stenschke
Aberdeen, Schottland

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALT

Editorial / Éditorial / Editorial
Gordon McConville 91

Articles / Articles / Artikel

- | | | | |
|--|------------|--|------------|
| <p>'Er wird euch in alle Wahrheit führen': Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Christologie und Pneumatologie
'He Will Lead you into all Truth': On the Relationship between Christology and Pneumatology
'Il vous conduira dans toute la vérité': Sur la Relation entre la Christologie et la Pneumatologie
Eberhard Hahn
(Germany / Allemagne / Deutschland)</p> | <p>93</p> | <p>Drei Horizonte: Hermeneutik aus anderer Perspektive
C. G. Bartholomew
(United Kingdom / Royaume Uni / Großbritannien)</p> | <p>137</p> |
| <p>'Der Geist des Lebens.' Erwägungen zur Pneumatologie Jürgen Moltmanns
The Spirit of Life: the Pneumatology of Jürgen Moltmann
L'Esprit de vie, Réflexions sur la Pneumatologie de Jürgen Moltmann
Werner Neuer
(Germany / Allemagne / Deutschland)</p> | <p>105</p> | <p>Does Acts 2:36 Represent an Adoptionist Christology?
Le Texte d'Actes 2.36 Énonce-t-il une Christologie Adoptionniste?
Repräsentiert Apg. 2,36 eine adoptionistische Christologie?
Peter Balla
(Hungary / Hongrie / Ungarn)</p> | <p>143</p> |
| <p>Three Horizons: Hermeneutics from the Other End – An Evaluation of Anthony Thiselton's Hermeneutic Proposals
Trois horizons—L'herméneutique à l'autre bout</p> | <p>121</p> | <p>Typology and its Theological Basis
La Typologie et ses Bases Bibliques
Typologie und ihre theologische Grundlage
Peter V. Legarth
(Sweden / Suède / Sweden)</p> <p>The Problem with Moltmann
Le problème posé par la pensée de Moltmann
Anmerkungen zu Moltmanns Konzept der Hoffnung
Stephen N. Williams
(United Kingdom / Royaume Uni / Großbritannien)</p> | <p>157</p> |

Book Reviews / Recensions / Buchbesprechungen

- | | | | |
|--|------------|--|------------|
| <p>S. J. Avery Dulles: <i>The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith</i>
TREVOR HART</p> | <p>169</p> | <p>Walter Bühlmann, Karl Scherer: <i>Sprachliche Stilfiguren der Bibel: Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein Nachschlagewerk</i>
CHRISTOPH STENSCHKE</p> | <p>175</p> |
| <p>C. Marsh: <i>Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology</i>
ROY KEARSLEY</p> | <p>170</p> | <p>Rolf Sons: <i>Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart</i>
WOLFGANG BECKER</p> | <p>177</p> |
| <p>R. J. K. Law (ed.): <i>The Glory of Christ by John Owen</i>
A. T. B. MCGOWAN</p> | <p>171</p> | <p>Jürgen Tibusek: <i>Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften—Wer sie sind und was sie glauben</i>
CHRISTOPH STENSCHKE</p> | <p>179</p> |
| <p>John Piper: <i>Let the Nations be Glad: The Supremacy of God in Missions</i>
COLIN CHAPMAN</p> | <p>172</p> | | |
| <p>Ronald Dworkin: <i>Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia</i>
SONYA MERRILL</p> | <p>173</p> | | |

Gordon McConville

• Editorial

With the present issue EuroJTh comes to the end of its fifth year. In these exciting times we are thankful that our journal has found a place and ministry, as well as the support it needs in order to continue to thrive.

The existence of EuroJTh is bound up with the new phase in Europe's history that seemed to be ushered in at the end of the last decade. This has been evident in a large number of the articles that we have published during the period, beginning with what proved to be prophetic words from Miroslav Volf from the vantage point of Croatia. A number of editorials have also reflected the theme of the future of Europe.

The present issue offers no editorial, but its six articles and large number of book reviews illustrate, by the breadth

of their subject matter and of country of origin, the wide penetration that the journal now enjoys. I have no doubt that the best way of showing the relevance of modern evangelical theology to the life of Europe is simply to provide a platform for it. (There has not been a change of policy on editorials, however, as future issues will show).

As the present issue goes to press, preparations are well in hand for the 1996 conference of FEET/GEET/AETE at Wölmersen, Germany. This promises to be a well attended gathering of people from the various parts of Europe, with papers from a number of senior speakers, and Bible readings from John Stott, one of the initiators of the organization. The theme of the conference is Hope for Europe, and we look forward to publishing the papers in a forthcoming issue of the journal.

Éditorial

Avec le présent numéro, le *Journal Européen de Théologie* achève sa cinquième année de parution. Nous sommes reconnaissants de ce qu'il ait trouvé sa place et accomplisse ainsi son ministère, et de ce qu'il ait reçu le soutien nécessaire pour lui assurer un avenir florissant.

L'existence de notre journal s'inscrit dans la nouvelle époque qui vient de s'ouvrir dans l'histoire européenne, à la fin des années quatre-vingts. Ceci se manifeste par une grande quantité d'articles que nous avons publiés, à commencer par les paroles prophétiques de Miroslav Volf qui nous entretenait de la position avantagieuse de la Croatie. Plusieurs de nos éditoriaux ont aussi touché au thème de l'avenir de l'Europe.

Le présent numéro ne contient pas un véritable éditorial. Les six articles qu'il propose, ainsi que les nombreuses recensions, démontrent cependant, par l'étendue de leur contenu et la diversité des pays dont ils proviennent, la large influence de ce journal. Je suis convaincu que la meilleure façon de montrer le rapport entre la théologie évangélique moderne et la vie en Europe aujourd'hui est de procurer une large plate-forme pour son expression. (Cependant, notre ligne éditoriale n'a pas changé, comme le prouveront les numéros à venir.)

Au moment où ce numéro est sous presse, les préparatifs pour le congrès de l'Association européenne de théologiens

évangéliques de 1996, à Wölmersen en Allemagne, sont bien avancés. Ce congrès a l'espérance d'une assistance nombreuse, venue de tous les coins d'Europe. Y sont prévus des exposés d'orateurs renommés, ainsi que des prédications bibliques de

John Stott qui est l'un des promoteurs de l'association.

Le congrès aura pour thème "Espérance pour l'Europe", et nous nous réjouissons d'avance de la publication des exposés dans un prochain numéro de ce journal.

Editorial

Mit der vorliegenden Ausgabe hat die Europäische Theologische Zeitschrift das Ende ihres fünften Jahres erreicht. In diesen ereignisreichen Zeiten sind wir dankbar, daß unsere Zeitschrift einen Platz und eine Aufgabe gefunden hat, sowie auch die Unterstützung, um weiterhin zu wachsen und gedeihen.

Die Existenz der Europäischen Theologischen Zeitschrift ist eng verbunden mit der neuen Phase in Europa's Geschichte, die gegen Ende des letzten Jahrzehntes eingeleitet wurde. Das zeigt sich in der großen Anzahl von Artikeln, die wir in diesem Zeitraum herausgegeben haben; der erste beinhaltete die, sich später als prophetisch herausstellenden, Worte von Miroslav Volf, der sich Kroatien als Aussichtspunkt nahm. Einige unserer Leitartikel haben auch als Thema die Zukunft Europa's widergespiegelt.

Obwohl die vorliegende Ausgabe zwar keinen Leitartikel anbietet, zeigt sich doch, durch die sechs Artikel und große Anzahl Buchbesprechungen, die umfas-

senden Themebereiche und Ursprungsländer, wieweit die Zeitschrift mittlerweile vorgedrungen ist. Für mich besteht kein Zweifel; um die Relevanz moderner evangelikaler Theologie bezüglich Europa's zu zeigen, brauchen wir einfach nur ein Podium zur Verfügung zu stellen. (Unser Grundsatz bezüglich Leitartikel hat sich jedoch nicht geändert, wie sich in zukünftigen Ausgaben zeigen wird.)

Während die jetzige Ausgabe in Druck geht, sind die Vorbereitungen für die Konferenz von FEET/GEET/AETE 1996 in Wölmersen, Deutschland bereits in vollem Schwung. Diese Veranstaltung verspricht gut besucht zu sein, mit Teilnehmern aus verschiedenen Gebieten Europa's, Referaten von mehreren führenden Rednern, und Bibelarbeiten von John Stott, einer der Initiatoren der Organisation. Das Thema der Konferenz ist 'Hoffnung für Europa'; und wir freuen uns schon darauf, die Referate in einer zukünftigen Ausgabe herauszubringen.

- **‘Er wird euch in alle Wahrheit führen’:
Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis
von Christologie und Pneumatologie**
 - **‘He Will Lead you into all Truth’: On the
Relationship between Christology and
Pneumatology**
 - **‘Il vous conduira dans toute la vérité’: Sur la
Relation entre la Christologie et la
Pneumatologie’**
- Eberhard Hahn, Tübingen**
-

SUMMARY

There are two common views of the work of the Holy Spirit in the Church today: one emphasises the believer's experience of love, joy and fellowship, which may be accompanied (albeit secondarily) by phenomena such as those associated with the 'Toronto blessing'. The other view is that the Spirit mediates salvation by word and sacrament to the hearer of the Gospel; the criterion of what is true to the Gospel cannot be an experience. In view of these alternative views, the essay raises the following questions: how is the Holy Spirit to be recognized? How does he relate to God the Father and God the Son? And how is his work to be understood, of whom it is said that He will lead you into all truth? The essay is not an attempt to do a theology of the Holy Spirit, but only asks in what ways the Holy Spirit manifests himself as real in the Christian community.

A key concept in knowledge of the Spirit is 'illumination'. Examples are cited from Luther and from Paul (1 Cor 2:14, Eph 4:18; 2 Cor 4:6—the last appealing to God's word at creation). Illumination is aimed at 'understanding'. The work of the Spirit is thus linked to that of the Son, 'the True Light'. Indeed both Father and Son are linked to the

Spirit in connection with this thought (Eph 1:17). Christian existence is undergirded by the Trinity.

The means of illumination is the Scripture. Scripture and Spirit are associated in the idea of illumination in, for example, Heb 6:4; John 14:26 belongs in this context also. The work of the Holy Spirit in the Scripture (ie in its inspiration) puts a limit on the ways in which the Spirit may be thought to speak; the Spirit speaks in the Scriptures. If Spirit and Scripture are in any way apart, the final consequence is a belief that God's word in Scripture is no longer necessary.

The content of the 'illumination' of the Spirit is the knowledge of Christ, and faith in him (1 Cor 2:3). Only the Spirit enables us to know that Jesus, who was cursed on a tree, is also Lord (cf. 2 Cor 4:6).

The Holy Spirit is a person of the Trinity. Rom 8 (as interpreted by Reinhard Slenczka) shows the Spirit to be at once 'condition' (Zustand), 'gift' (Gegenstand) and 'support' (Beistand); the first relates to the need for human conduct to be transformed, the second points to the gift of the Spirit at baptism, and the third makes the Spirit an acting subject, one who helps. All

three must be kept in balance. The gift does not become a 'possession'; nor may he be seen as 'object' or 'power', as if he could fall into human hands (a danger in the theology of the 'Toronto blessing'). On the other hand, the charismatic movement forces the Church to face the question whether it has become a 'Spiritless' Church; the Church must actually live 'in the Spirit'.

In the 'work' of the Holy Spirit, pride of place goes to the Church itself, followed (according to the Creed) by the 'communion of saints, the forgiveness of sins and the resurrection of the dead'. These are all properly understood in a trinitarian perspective. It follows that the

work of the Spirit is comprehensively understood as creative, saving and in giving life: Spiritus vivicator, sanctificator, renovator, as expounded by Albrecht Peters.

Finally, and consequently, the criterion for judging the validity of various experiences is not subjective, but consists in the orientation to Jesus Christ as the content of the faith and Lord of the Christian community. The starting-point cannot be a human experience which must then somehow be interpreted or justified biblically. The Spirit leads us to a knowledge of Christ and reveals the glory of the Father; in this way he leads us into all truth.

RÉSUMÉ

Il y a deux options principales quant à l'oeuvre du Saint-Esprit dans l'Eglise aujourd'hui. L'une met l'accent sur l'expérience de l'amour, de la joie et de la communion fraternelle qui peut être accompagnée (bien que secondairement) par des phénomènes tels que ceux qui sont associés à 'La bénédiction de Toronto'. L'autre considère que le Saint-Esprit agit sur ceux qui entendent l'Evangile pour les conduire au salut par le moyen de la Parole et des sacrements, et qu'une expérience ne peut servir de critère de ce qui est vrai et fidèle à l'Evangile. Considérant ces deux points de vue divergents, l'ouvrage pose les questions suivantes: Comment reconnait-on le Saint-Esprit? Quelle est sa relation avec Dieu le Père et Dieu le Fils? Comment faut-il comprendre son oeuvre qui consiste à 'conduire dans la vérité'? L'ouvrage ne tente pas de bâtir une théologie du Saint-Esprit, mais pose seulement la question de savoir de quelles façons le Saint-Esprit se manifeste comme réel dans la communauté chrétienne.

Un terme clé en rapport avec la connaissance du Saint-Esprit est celui d'illumination. Des exemples sont tirés

de Luther et de l'Apôtre Paul (1 Cor 2,14; Ep 4.18; 2 Cor 4.6 qui rappelle la parole de Dieu au moment de la création). L'illumination a pour objectif la 'compréhension'. L'oeuvre du Saint-Esprit est ainsi liée à celle du Fils, 'la vraie Lumière'. En effet, il est question de l'union à la fois du Père et du Fils avec l'Esprit en relation avec cette notion (Eph 1.17). La vie chrétienne est fondée sur la Trinité.

Le moyen de l'illumination est l'Ecriture. L'Ecriture et l'Esprit sont associés dans l'illumination (par exemple en Heb 6.4 et Jn 14.26). L'oeuvre du Saint-Esprit dans l'Ecriture (c'est-à-dire dans son inspiration) circonscrit le champ de ce que l'on peut regarder comme les manières dont le Saint-Esprit parle; le Saint-Esprit parle dans les Ecritures. Si l'Esprit et l'Ecriture sont séparés d'une façon quelconque, il en résulte la croyance que la Parole de Dieu dans l'Ecriture n'est plus nécessaire.

Le contenu de 'l'illumination' par l'Esprit est la connaissance de Christ et la foi en lui (1 Cor 2.3). Seul l'Esprit nous rend capables de savoir que Jésus, qui a été maudit sur le bois, est aussi Seigneur (cf. 2 Cor 4.6).

Le Saint-Esprit est une personne de la Trinité. Rom 8 (selon l'interprétation de

Reinhard Slenczka) montre l'Esprit comme étant à la fois 'condition' (Zustand) 'don' (Gegenstand) et 'soutien' (Beistand). Il est condition en rapport avec la nécessité de la transformation de la conduite humaine; le don de l'Esprit a été fait au baptême; en tant que soutien, l'Esprit est un sujet agissant, quelqu'un qui aide. Ces trois aspects doivent être affirmés ensemble de façon équilibrée. Le don ne devient pas une 'possession' et ne doit pas non plus être considéré comme un 'objet' ou une 'puissance', comme si des mains humaines pouvaient disposer de lui (un risque dans la théologie de la 'bénédiction de Toronto'). Cependant, le mouvement charismatique amène l'Eglise à s'interroger pour savoir si elle est devenue une Eglise 'sans l'Esprit', car l'Eglise doit réellement vivre 'dans l'Esprit'.

Dans l'oeuvre du Saint-Esprit, une place importante est faite à l'Eglise,

suivie (dans le Credo) par 'la communion des Saints, le pardon des péchés et la résurrection des morts'. Tous ces points doivent être compris dans une perspective trinitaire. Il s'ensuit que l'oeuvre du Saint-Esprit est à considérer comme créative, salvatrice et vivifiante: Spiritus vivificator, sanctificator, renovator, comme l'explique Albrecht Peters.

Par conséquent, le critère pour juger de la validité des diverses expériences n'est pas subjectif: c'est la présence ou l'absence d'une orientation vers Jésus-Christ comme le contenu de la foi et le Seigneur de la communauté chrétienne. Le point de départ ne saurait être une expérience humaine qui doit alors être interprétée ou justifiée bibliquement, d'une manière ou d'une autre. L'Esprit conduit à la connaissance du Christ et révèle la gloire du Père; c'est de cette façon qu'il nous conduit dans toute la vérité.

Glaube und Leben der Gemeinde Jesu Christi werden gegenwärtig durch Bewegungen des Geistes (wie etwa den 'Toronto-Segen') vor eine Alternative gestellt, die sich in folgenden Positionen darstellt:

a) Wer sich im Rahmen derartiger Gottesdienste für die Wirkungen des Geistes öffnet und von ihnen ergriffen wird, macht tiefe und bereichernde Erfahrungen: Gottes Liebe und Friede umgeben ihn; neue Freude für Gottes Wort, die Gemeinschaft und den Dienst für Christus erfüllen ihn; in unmittelbarer Weise wird er der Gegenwart des Geistes gewiß. Angesichts solcher Wirkungen sind die seltsamen äußerlichen Phänomene des 'Toronto-Segens' (unkontrolliertes Lachen, Umfallen, Schreie, Tierlaute etc.) nur Begleiterscheinungen, die den Blick für das eigentlich Segensreiche nicht verstellen dürfen. Biblisch lassen sich zwar nicht alle beobachteten Vorkommnisse einordnen; sie können jedoch von ähnli-

chen Formen ungezügelter Geistesdynamik her begriffen werden (vgl. 1Sam 10,10ff.; 19,20ff.).

b) Christlicher Glaube ist Glaube an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Daher hat er sein Zentrum nicht in der menschlichen Erfahrung, sondern in der Offenbarung Gottes in seinem Sohn. Werk des Heiligen Geistes ist es, dieses Heilsgeschehen in Wort und Sakrament dem Hörer des Evangeliums zu vermitteln. Kriterium für das, was dem Evangelium gemäß ist, kann daher nicht eine Erfahrung sein, die nötigenfalls auch noch mit einem biblischen Hintergrund in Verbindung gebracht wird; vielmehr haben sich Glaubende allein von dem leiten zu lassen, was vom Herrn der Kirche herkommt und zu ihm hinführt.

Angesichts der skizzierten Alternative kommt dem gestellten Thema ausschlaggebende Bedeutung zu: Trifft Einschätzung a) zu, so entlarven sich die Kritiker solcher Geistesbewegung als 'Streiter

gegen Gott' (Apg 5,39); ist Einschätzung b) sachgemäß, so sind deren Anhänger in akuter Gefahr, sich darin dem Zugriff unheiligen Geistes auszusetzen.

Das Thema soll von der Frage her angegangen werden: 'Wie ist der Heilige Geist zu erkennen?' Sodann beschäftigen wir uns mit dem Verhältnis des Heiligen Geistes zu Gott, dem Vater, und Gott, dem Sohn, und bedenken drittens das Werk des Heiligen Geistes, von dem gilt: 'Er wird euch in alle Wahrheit führen'. Aus diesem Gesamtzusammenhang heraus haben wir schließlich über die genannte Alternative zu befinden.

I. Wie ist der Heilige Geist zu erkennen?

Vorbemerkung: In der Formulierung des Themas ist auf eine kleine, aber sehr bedeutsame Spannung aufmerksam zu machen. Während das Zitat aus Joh 16,13 von der *Wirklichkeit* des Heiligen Geistes redet ('er wird euch in alle Wahrheit führen'), könnte der Untertitel die Vermutung nahelegen, als ob hier verschiedene Erwägungen zum Verhältnis von *Lehraussagen* über Christus bzw. den Heiligen Geist diskutiert werden sollen. Daraus könnte der irrtümliche Schluß gezogen werden, als beschäftigten wir uns dabei mit bestimmten Formen der Geistlehre, denen andere Theologen möglicherweise ganz anders geartete Lehrgebilde entgegensetzen könnten. Im Unterschied zu diesem Mißverständnis ist danach zu fragen, in welcher Weise sich der Heilige Geist real unter uns erweist, wie er als Wirklichkeit erkannt werden kann, und was es um sein Werk ist, von dem wir als Christen ununterbrochen leben. Wenn wir so fragen, dann können hier nicht Sondermeinungen zum Thema 'Heiliger Geist' abgehandelt werden, sondern dann sind wir der Wahrheit verpflichtet, in die uns der Heilige Geist selbst führen will.¹

A. 'Erleuchtung' als Grundvoraussetzung aller geistlichen Erkenntnis.

Bezeichnenderweise setzt Luthers Erklärung zum 3. Glaubensartikel mit

dem Bekenntnis zur eigenen Unfähigkeit ein: 'Ich glaube, daß ich *nicht* ... aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet (φωτίζειν!), im rechten Glauben geheiligt und erhalten ...'²

Dahinter stehen die Ausführungen des Paulus, der die Situation des unter der Sünde versklavten Menschen in 1. Kor 2,14 so beschreibt: 'Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes. Es ist ihm eine Torheit und er kann es nicht erkennen, denn es muß geistlich verstanden sein.' 'Ihr Verstand ist verfinstert und sie sind fremd geworden dem Leben, das aus Gott ist, durch die Unwissenheit, die in ihnen ist, durch die Verstockung ihres Herzens' (Eph 4,18). Mitten in die Situation der totalen Umnachtung bricht Gott mit seinem Licht ein, von dem ein Grundtext der Pneumatologie, 2.Kor 4,6, sagt: 'Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi.'

Paulus knüpft hier an das Schöpfungswort Gottes am Anfang der Welt an und bezieht den Vorgang der Schöpfung des Lichts auf das, was nun in Christus geschieht. Dabei ist die wörtliche Übersetzung bemerkenswert: 'Der Gott, der sprach: "Aus der Finsternis strahle Licht", der ist aufgestrahlt in unseren Herzen'. D.h. der Schöpfer ist selbst in der Neuschöpfung am Werk. Das geschieht dadurch, daß er als das Licht in dem ehemals verfinsterten Herzen der Menschen aufleuchtet. Damit wird die Verheißung der Neuschöpfung der Herzen eingelöst (vgl. Hes 36,26f.), das Zentrum der Person wird verwandelt durch das göttliche Licht.

Zugleich wird das Ziel dieses Aufstrahlens angegeben. Es besteht darin, daß nun auch die Erkenntnis erleuchtet wird. Die Verfinsterung der Gedanken und des Herzens (Röm 1, 21) wird aufgebrochen

durch das Aufstrahlen des Lichtes und so wird Erkenntnis der göttlichen Herrlichkeit möglich. D.h. die zuvor unzugängliche Herrlichkeit Gottes begegnet uns in erträglicher Form in Jesus Christus ('Wer mich sieht, der sieht den Vater'). Das Angesicht Jesu Christi ist aber zugleich das Angesicht des Gekreuzigten. Indem sich Gott also in erkennbarer und erträglicher Weise in Jesus Christus offenbart, verhüllt er sich zugleich in der Gestalt des Gekreuzigten. Auf diese Weise tritt nochmals die Verfinsterung des menschlichen Verstandes zutage. Der Mensch meint das Göttliche im Erhabenen, Übernatürlichen, zu entdecken und übersieht dabei, daß Gott ihm im Zeichen des Kreuzes begegnet, daß sich gerade hier seine Herrlichkeit erweist.³ Darum ist die *theologia crucis* (Theologie des Kreuzes) geradezu das Markenzeichen evangelischer Theologie (vgl. 1.Kor 2,2).

Nach 2. Kor 4,6 manifestiert sich demnach das Heil darin, daß die Glaubenden erleuchtet werden, daß der Schöpfer zugleich als der Neuschöpfer das φωτίζειν bewirkt. Dieses φωτίζειν wird nun aber auch in Joh 1,9 als das Werk des Sohnes bezeichnet, wenn es heißt: 'Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.' Durch das Neue Testament hindurch wird bezeugt, daß Jesus das Licht ist, das aus der Finsternis befreit, so daß die Werke der Finsternis abgelegt werden sollen und der Gläubige im Licht wandeln soll.

Auf eindruckliche Weise wird in Eph 1, 17 das Werk von Vater und Sohn mit dem des Heiligen Geistes verbunden, wenn Paulus als Inhalt seines Gebets schreibt, 'daß der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe den Geist der Weisheit und der Offenbarung, ihn zu erkennen. Er erleuchte die Augen eures Herzens (πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν), daß ihr erkennen möget, zu welcher Hoffnung ihr von ihm berufen seid!'

Damit halten wir als Zwischenergebnis fest: Am Anfang der christlichen Existenz steht das Wirken des dreieinigen Gottes, das mit dem Stichwort 'Erleuchtung' zusammenzufassen ist. Die Frage: 'Wie

erkenne ich den Heiligen Geist?' gewinnt überhaupt nur einen Sinn auf dem Hintergrund, daß dieser Geist mich zuvor erleuchtet hat, daß er mir den Glauben geschenkt und damit die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus eröffnet hat.

B. Die Weise der Erleuchtung durch das Wort der Heiligen Schrift

Durch die gesamte Schrift hindurch zieht sich die Auffassung und Überzeugung, daß Gottes Wort wirkmächtiges Wort ist. Petrus bekennt: 'Du hast Worte des ewigen Lebens' (Joh 6,68), und Jesus sagt von sich: 'Meine Worte sind Geist und sind Leben' (Joh 6,63). In negativer Weise ist davon in Hebr 6,4 die Rede, wenn es heißt: 'Denn es ist unmöglich, die, die einmal erleuchtet worden sind (φωτισθέντας) und geschmeckt haben die himmlische Gabe und Anteil bekommen haben am Heiligen Geist und geschmeckt haben das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt und dann doch abgefallen sind, wieder zu erneuern.' Erleuchtung, Erkenntnis des Geistes, entsteht also durch den Geist selbst, der in diesem Wort am Werk ist. Dazu gehört die Aussage aus den Abschiedsreden: 'Der Tröster, der Heilige Geist, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe' (Joh 14,26).

Damit ist aber zugleich auch die Grenze des Redens vom Heiligen Geist angedeutet. Kyrill von Jerusalem fixiert sie durch das, 'was geschrieben steht'. 'Ausdrücklich wird in diesem Zusammenhang auf die Autorität, die Klarheit und die Suffizienz der Heiligen Schrift hingewiesen, und es wird davor gewarnt, aus eigenem, sei es "aus Unwissenheit oder vermeintlicher Frömmigkeit" zu reden. . . . "Wenn es aber nicht geschrieben steht, dann sollen wir nicht neugierige Fragen stellen und Untersuchungen anstellen."'⁴

An dieser Stelle kommt somit der Bereich der Inspiration der Heiligen Schrift ins Blickfeld. Inspiration besagt, daß die Heiligen Schriften ihren Ursprung im Werk des Heiligen Geistes haben und daß sie kraft dieses Geistes

wirkmächtig sind. Damit wird dem biblischen Wort nicht eine besondere Qualität als solchem zugesprochen; vielmehr wird auf das Heilsgeschehen verwiesen, durch das Gott Rettung wirkt.⁵

Das Reden Gottes durch seinen Geist in seinem Wort ist *eines* durch die Jahrhunderte hindurch. Auf diese Weise wird sowohl die unauflösliche Verbindung von Altem und Neuem Testament festgehalten, als auch die Inspiration beider Testamente betont. Der Hebräerbrief beginnt: 'Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten' und das Nizänische Glaubensbekenntnis formuliert im dritten Artikel: 'Wir glauben an den Heiligen Geist, der gesprochen hat durch die Propheten'. Somit wird hervorgehoben, daß es bei den Heiligen Schriften nicht auf die Geschichtlichkeit von theologischen Traditionen und Vorstellungen in ihrer Pluralität und Wandelbarkeit ankommt, sondern auf die Identität des redenden und handelnden Geistes.⁶ Wo dieses durchgehende Wirken des *einen* Heiligen Geistes in seiner Einzigartigkeit übersehen wird, dort werden die biblischen Stoffe als Ausdruck religiöser Erfahrungen von Menschen in den verschiedensten Jahrhunderten gewertet. Damit aber werden diese Aussagen den religiösen Erfahrungen von Menschen insgesamt prinzipiell gleichgestellt. 'Die Einheit und Identität des Geistes wird ersetzt durch Dynamik, Vielfalt und Fortschritt menschlicher Vorstellungen, Begriffe und Erfahrungen.'⁷

Impliziert das Bekenntnis zum Heiligen Geist einerseits die Anerkennung der Inspiration der Heiligen Schrift, so ergibt sich daraus zugleich die unauflösliche Verbindung von Geist und Buchstabe. Der Heilige Geist äußert sich nicht irgendwo, sondern im Buchstaben der Heiligen Schrift. Alle Bemühungen, den Geist hinter den Buchstaben suchen zu wollen, bleiben zum Scheitern verurteilt. Wer Geist und Buchstabe voneinander trennt, für den wird das äußere Wort lediglich zum Vehikel, das als eigentlichen Gehalt den Geist transportiert. Letztlich ist der Geist auf dieses Vehikel nicht angewie-

sen. Aus der prinzipiellen Unverbundenheit von äußerem Wort (Buchstaben) und innerem Geist folgt dann, daß der wahrhaft geistliche Mensch dieses Wortes letztlich nicht mehr bedarf.⁸

Diese Erkenntnis wurde in der *Confessio Augustana* festgehalten, wenn im 5. Artikel formuliert wird: 'Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, Evangelium und Sakrament gegeben, durch das er als durch Mittel (*tamquam per instrumenta*) den Heiligen Geist gibt, welcher den Glauben, wo und wann er will, in denen, so das Evangelium hören, wirkt . . . und werden verdammt die Wiedertäufer und andere, so lehren, daß wir ohn das leiblich Wort des *Evangelii* (*sine verbo externo*) den Heiligen Geist durch eigene Bereitung, Gedanken und Werk erlangen'⁹.

C. Der Inhalt der Erleuchtung: Jesus Christus erkennen / an ihn glauben.

Das ist nach 1. Kor 12,3 durch den Heiligen Geist bedingt. Am Anfang der breit angelegten Ausführungen über die Pneumatika verweist Paulus auf das zentrale Wirken des Heiligen Geistes. Dabei stellt er zwei einander widersprechende Glaubensbekenntnisse gegenüber. Das erste lautet: Ἀνάθεμα Ἰησοῦς und besagt: Der Nazarener wurde als Gotteslästerer verurteilt und gekreuzigt. Damit steht über ihm der Fluch Gottes gemäß 5.Mo 21,23: 'Verflucht ist, wer am Holz hängt'. Dem gegenüber steht das Bekenntnis: Κύριος Ἰησοῦς, das mit Gal 3,13 bekennt: 'Christus hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns'. Diese Erkenntnis ist allerdings allein durch den Heiligen Geist möglich; ebenso ist die Haltung der Vertreter des ersten 'Bekenntnisses' nur dadurch zu begründen, daß sie eben nicht vom Heiligen Geist geleitet sind.

Im Zusammenhang mit 2. Kor 4,6 ergibt sich daraus: Erleuchtung heißt, die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Jesu Christi zu erkennen, d.h. ihn als den Sohn Gottes zu bekennen, an ihn zu glauben. Im Glauben aber wird uns nicht etwas geschenkt, sondern Jesus Christus

selbst. Von daher spricht Martin Luther von der *fides apprehensiva Christi* (dem Glauben, der Jesus Christus ergreift).¹⁰ Es ist also festzuhalten: Im Wort der Heiligen Schrift wirkt kein anderer als Gott, der Heilige Geist, und bewirkt im Hörer den Glauben, d.h. er vermittelt ihm den lebendigen und gegenwärtigen Jesus Christus. Auf diesem Hintergrund sind die Stellen zu deuten, die vom Bleiben Christi in den Seinen oder auch von dem 'Christus in uns' sprechen.

II. Der Heilige Geist als Person der Trinität.

Gegenüber der innerhalb der Dogmengeschichtsschreibung verbreiteten Meinung von der Produktivität der Kirche bei der Formulierung von Dogmen, damit auch bei dem der Trinität,¹¹ ist darauf hinzuweisen, daß die dogmatischen Lehrentscheidungen keine Knotenpunkte im Laufe eines traditionsgeschichtlichen Prozesses darstellen. Vielmehr wird angesichts von konkreter Irrlehre der eine katholische Glaube stets aufs neue bekannt.¹² Es geht nicht um die Entwicklung von zeitgebundenen menschlichen Vorstellungen von Gott (die dann eben auch ihre Zeit haben, mit dieser Zeit vergehen und durch neue ersetzt werden), sondern um die Gabe der Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Zeit.

Dieser Gott wirkt die Erkenntnis, die Erleuchtung, und damit die erneuerte Gemeinschaft mit ihm. Anliegen jeder rechten Theologie und Inhalt jeden Gottesdienstes muß es also sein, 'daß wir durch die Gabe des Geistes zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi erleuchtet und in die Gemeinschaft mit dem Vater zurückgeführt werden'.¹³ Nach Basilius von Cäsarea erfolgt der Weg der Gotteserkenntnis von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater.¹⁴

Über das Wesen des Heiligen Geistes als trinitarischer Person wird in Röm 8 in umfassender und komprimierter Weise Grundlegendes ausgesagt. So wird dort vom Heiligen Geist—in der Terminologie

von Reinhard Slenczka—als Zustand, als Gegenstand und als Beistand gesprochen.

Der Geist bestimmt zum einen die *Art und Weise* des christlichen Lebenswandels. In Vers 4, 5 und 9 ist davon die Rede, daß wir nach dem Geist leben, geistlich leben. Zum zweiten ist der Heilige Geist, als der Geist Christi, die *Gabe*, die der Christ empfängt (V.9 und V.15). Von 1. Kor 12,13 her ist darauf hinzuweisen, daß der Geistempfang mit der Taufe verbunden ist, wenn es heißt: 'Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie und sind alle mit einem Geist getränkt.' Zum dritten ist der Heilige Geist der Beistand. Er ist selbst Subjekt. Er wohnt in uns (V.11), er wirkt in uns (V.15) und er gibt Zeugnis, daß wir Gottes Kinder sind (V.16). Schließlich vertritt er uns mit unaussprechlichem Seufzen vor Gott (V.26), vertritt die Heiligen, wie es Gott gefällt (V.27).

Die Lehre vom Heiligen Geist wird diese drei Aspekte des Heiligen Geistes als Zustand, als Gegenstand und als Beistand unauflösbar zusammenhalten. Wenn das der Fall ist, wird zum einen die umfassende Bedeutung des Heiligen Geistes für das christliche Leben des Einzelnen und der Gemeinde insgesamt deutlich. Ferner wird klar, daß der Geist tatsächlich Gabe an den Menschen ist, aber nicht zu einem Besitz des Menschen werden kann. Er bleibt von ihm unterschieden als der Geist Gottes. Dabei ermöglicht der Heilige Geist den einst durch die Sünde verschlossenen Zugang zu Gott, indem er den Glaubenden lehrt, 'Abba' zu rufen.

Neben der Ermöglichung des Gebets ist er jedoch gleichzeitig derjenige, der als der Beistand für uns eintritt und uns bei Gott vertritt. 'Es ist eindrucksvoll und muß für jede rechte Lehre vom Geist unbedingt festgehalten werden, wie auf diese Weise die volle Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus durch den Geist bezeugt wird und gleichzeitig die Unterscheidung von Gott und Mensch sowie von menschlicher Subjektivität und

Gottes Geist für die Situation des Fleisches festgehalten wird.¹⁵

Wird dieser Zusammenhang beachtet, so kann verschiedenen Fehlentwicklungen gewehrt werden: Einmal der Reduktion der Theologie auf eine geistlose Geisteswissenschaft¹⁶, die vergißt, daß der Heilige Geist Grundlage aller theologischen Erkenntnis ist und bleiben muß (zu erinnern ist an das Stichwort 'Erleuchtung' aus 2. Kor 4,6).

Wird dagegen Gottes Geist durch den menschlichen Geist (die *ratio*) ersetzt, so treten sofort alle möglichen Verstandesprobleme in den Vordergrund, und die hinlänglich bekannten Fragen werden entscheidend, die immer wieder um das Problem kreisen: Wie kann der heutige Mensch die alten biblischen Texte verstehen? Kann dem Zeitgenossen die Gottesrede in antiker Gestalt noch zugemutet werden? Welche Abstriche müssen am biblischen Text vorgenommen werden, um dessen Inhalt in die heutige Zeit transponieren zu können?

Wird umgekehrt der Heilige Geist vorwiegend als Objekt, als Kraft, als δύναμις verstanden, so gerät er leicht in die Hand des Menschen. Dadurch können sogar noch derart bizarre Erscheinungen wie die des 'Torontosegens' als Wirkungen des Geistes gedeutet werden. Insgesamt ist im Blick auf die charismatische Bewegung zu fragen, wie weit der Aspekt des Geistes als Objekt hier isoliert und letztlich in die Verfügbarkeit des Menschen gestellt wird, selbst wenn immer wieder von der Unverfügbarkeit des mächtigen Gottesgeistes die Rede ist.

In Anlehnung an CA 5 wäre zu untersuchen, welche Elemente der 'eigenen Bereitung, Gedanken und Werk' hier eingebracht werden, um eine Erfahrung des Geistes auszulösen. So ist z.B. zu fragen, ob die Schritte der Umkehrliturgie oder die Gestaltung von (Segnungs-/Heilungs-)Gottesdiensten nicht genau diesen Zweck haben, den Weg zum Geistempfang vorzubereiten.¹⁷

Schließlich ist zugleich die kritische Anfrage ernstzunehmen, die aus der charismatischen Bewegung an die Volkskirche, wie auch an Pietismus und

evangelikale Bewegung gerichtet wird: Ob das Leben aus dem Geist nicht in weiten Teilen durch Organisation, Struktur und Planung ersetzt worden sei und so nicht selten von einer 'geistlosen Kirche' gesprochen werden müsse. So wenig dieses pauschale Urteil gelten kann, solange noch ein einziger Christ Jesus als seinen Herrn bekennt, so sehr ist doch danach zu fragen, ob die Wirksamkeit des Geistes durch das Wort auch in Verbindung gebracht wird mit einem Leben κατὰ πνεῦμα oder ἐν πνεύματι, ob die konkrete Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott durch das Wirken des Heiligen Geistes auch in angemessener Weise Gegenstand der Verkündigung und Realität im Leben der Glaubenden darstellt.

III. Das Werk des Heiligen Geistes

Im Grunde war vom ersten Moment an vom Werk des Heiligen Geistes die Rede, wenn von der Erleuchtung der Glaubenden durch das Licht Gottes bzw. Christi gesprochen wurde. Es soll daher an dieser Stelle lediglich darauf hingewiesen werden, in welcher umfassender Weise etwa das Apostolikum das Wirken des Geistes beschreibt. Dies wird an der grammatikalischen Formulierung deutlich, wenn bekannt wird: 'Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben'. Dabei sind die einzelnen nachfolgenden Glieder durchweg dem Heiligen Geist untergeordnet. Christen glauben also nicht *an* die Kirche, *an* die Vergebung der Sünden, sondern sie glauben *die* Kirche, *die* Vergebung der Sünden aufgrund des Glaubens an den Heiligen Geist.

Die Kirche ist nach Luther das *opus proprium* des Geistes. Sie ist aber zugleich auch die Versammlung Gottes in Christus bzw. die einige Braut Christi und sein geistlicher Leib. 'Sachgerecht muß also die Kirche als das Werk des dreieinigen Gottes beschrieben werden'¹⁸.

Die *Sündenvergebung* ist darum eng mit dem Geist verknüpft, weil sie inhaltlich mit der Taufe eng verbunden ist. In den östlichen Bekenntnissen wurde sie daher auch zusammen mit der Taufe erwähnt: 'Die eine Taufe der Umkehr zur Vergebung der Sünden.'¹⁹ Da in der Taufe der dreieinige Gott am Menschen handelt, gilt dies auch für die Vergebung als der konkreten Zuwendung der gesamten Trinität zum Menschen: 'Christus vergibt die Sünde und der Vater; der Vater will es, der Sohn hat es verdient, der Heilige Geist, der richtet's aus.'²⁰ *Totenaufweckung und ewiges Leben* gewinnen ihren konkreten Inhalt von der Auferweckung und der Wiederkunft Christi her. Zugleich sind sie das Werk des Schöpfergeistes.

Bedenkt man aus dieser Perspektive das Werk des Heiligen Geistes, so wird erkennbar, in welcher umfassender Weise der Mensch auf das Wirken des Geistes als Schöpfer, Erlöser und Lebendigmacher angewiesen ist und bleibt, ein Wirken, das Albrecht Peters mit folgenden Worten paraphrasiert:²¹

Wir haben uns nicht selber geboren, und unser Leben steht nicht in unserer Macht; wir können uns leibliche wie geistige Gaben nicht einfach nehmen, wir können sie nur entdecken, üben und ausbilden; wir haben die Stunde rechten Gelingens nicht in der Hand, in aller Anspannung unserer geistigen, seelischen und leiblichen Kräfte müssen wir sie uns schenken lassen. Dieses alles ist der Wirkbereich des *Spiritus creator* als *Spiritus gratiarum*.

Wir rufen uns nicht selbst an im Gewissen; wenn auch der Anruf aus uns zu kommen scheint, so kommt er doch über uns; wir können es nicht machen oder erzwingen, daß der Anruf des Gebotes uns ins Herz trifft und von innen her für die Gnade öffnet. Das Gesetz überführt uns nur, wo der Gottesgeist seine Urschrift erneut in unsere Herzen einbrennt. Dies ist das Amt und Werk des Heiligen Geistes als des *Auctor legis*.

Wir haben das Evangelium von unserer Errettung in Jesus Christus nicht ausgeklügelt, es von uns aus nicht ersonnen;

wir können uns die Schuld nicht wirklich selber vergeben, wir taufen uns nicht selber, wir spenden uns nicht selber das Abendmahl; das Evangelium ist uns aus dem Christusgeschehen heraus verkündet, die Vergebung wird uns zugesprochen, die Sakramente werden uns dargereicht. Wir können uns den Glauben an Gottes Zusage nicht abzwängen noch ihn einplanen; er wird uns im Hören als inneres Getroffenwerden, als Erleuchtung des Herzens zuteil. Wir vermögen uns nicht aus eigener Vollmacht heraus im rechten Glauben zu erhalten; wir werden hindurchgerettet durch Anfeindungen von außen und Anfechtungen von innen, ja durch Abgründe unserer eigenen Ohnmacht. Dieses alles ist das Amt und Werk des *Spiritus vivificator* und *sanctificator* als des '*Donum per Christum*'²². Schließlich und endlich können wir uns nicht vom Tode auferwecken, auch dies wird uns widerfahren durch den *Spiritus renovator*.

Wir sind nicht unsere eigenen Schöpfer und Erhalter, Herren und Erlöser, Rechtfertiger, Heiliger sowie Wiedererwecker. . . . In allen Dimensionen unseres Lebens erfahren wir die sündige Ohnmacht unseres Kreaturseins und sind gewiesen an die aufrichtende Übermacht des *Spiritus creator* und *gratiarum*, des *Spiritus Auctor legis* und *Donum per Christum*, des *Spiritus vivificator*, *sanctificator*, *renovator*.

Dieser geheimnisvolle Geist selber jedoch weist uns von sich fort zum Vater und zum Sohn; er spricht kein eigenständiges "Ich bin", soll deshalb auch nach überlegenswerten Gedanken altkirchlicher Väter nicht als eine menschenartige Person dargestellt werden. Er führt uns im Sohn zum Vater, darin gerade erfahren wir ihn als den Christusgeist Gottes im Unterschied zu allen menschlichen Begeistungen und geschöpflichen Geistern.²³

Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit wird damit offenbar: Vom Heiligen Geist reden heißt vom Wirken des dreieinigen Gottes reden. Durch den Geist 'werden wir mit Christus verbunden und in Gottes

Heilswerk einbezogen. Gott wendet sich uns als der gnädige Vater zu durch den Sohn, in und mit dem Heiligen Geist. Im Heiligen Geist einen sich uns der Sohn und der Vater, insofern bezeugt ihn uns die Schrift als 'eine lebendig, ewige göttliche Gabe und Geschenke'²⁴. Und doch bleibt der Geist, indem er von unserem Inneren Besitz ergreift, wahrhafter und hoheitlicher Gott mit dem Vater und dem erhöhten Herrn'.²⁵

IV. Fazit

Aus dem Gesagten ergibt sich:

Über den Heiligen Geist kann nur dort gesprochen werden, wo Menschen zuvor durch den Heiligen Geist erleuchtet werden. In diesem seinen Wirken ist er jedoch insofern 'selbstlos', als er nicht auf sich, sondern auf die Herrlichkeit des Vaters im Sohn verweist. Dieser Zusammenhang findet seinen Niederschlag im Credo, wo die 'Christologie das Vor-Wort zur Pneumatologie, diese aber das entscheidende Nach-Wort zur Christologie darstellt'.²⁶ Wo die Lehre vom Geist in den trinitarischen Zusammenhang eingeordnet bleibt, braucht die christliche Gemeinde nicht verwirrt vor einer Vielfalt unterschiedlicher Geisterscheinungen zu verharren, sondern wird in die Lage versetzt, diese auf ihre christologische Herkunft und Ausrichtung zu befragen.²⁷ Dann aber besteht das sachgemäße Kriterium für die Unterscheidung der Geister nicht in der subjektiven Wertung individueller Erfahrungen, sondern in der Ausrichtung auf Jesus Christus als den Inhalt des Glaubens und Herrn der Gemeinde. Ansatz kann niemals eine menschliche Erfahrung sein, die irgendwie dann auch noch biblisch gedeutet oder gerechtfertigt werden soll. Vielmehr hängt alles an Gottes Offenbarung in seinem Wort, durch das er das Gefängnis unserer eigenen Vorstellungen, Ideen und Erfahrungen durchbricht und uns auf ihn ausrichtet. Genau darin aber wirkt der Heilige Geist: Denn er leitet an zum Bekenntnis Christi, enthüllt die Herrlich-

keit des Vaters und führt uns eben darin in alle Wahrheit.

- 1 Vgl. R. Slenczka: 'Vielmehr geht es doch darum, ob und wie sich der Heilige Geist bezeugt, der die Katholizität der Kirche in Raum und Zeit sowie in der Apostolizität ihrer Lehre ausmacht. D.h. es geht um die reale Gegenwart des Geistes und die Art und Weise, wie er unterscheidend erkannt wird.' R. Slenczka, 'Die Erkenntnis des Geistes, die Lehre vom Geist und die Unterscheidung der Geister', in: J. Heubach (Hg.), *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie*, Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 17, Erlangen 1990, 75.
- 2 M. Luthers Erklärung zum 3. Artikel, vgl. BSLK 511f. Denselben Sachverhalt formuliert der Kirchenvater Kyrill von Jerusalem in umgekehrter Weise in der 16. Taufkatechese, in der er das Bekenntnis zum Heiligen Geist auslegt: 'Wir bedürfen wahrlich der geistlichen Gnade (χάρις), um vom Heiligen Geist zu sprechen' (vgl. Slenczka, a.a.O. 76).
- 3 Es sei hier erinnert an die doppelte Bedeutung des Ausdrucks ὑψωθῆναι im Johannesevangelium: 'erhöht werden' zum Kreuz und damit auch 'erhöht werden' in die Herrlichkeit (Joh 3,14; 8,28; 12,32.34).
- 4 Slenczka, a.a.O. 78.
- 5 'Inspiration ist personale Relation in der Beziehung von Gott und Mensch durch das Wort der Heiligen Schrift.' (Slenczka, a.a.O. 80). Zu vergleichen sind die einschlägigen Stellen zur Inspiration (Röm 15,4; 2. Tim 3,10; 2. Petr 1,19–21 und 2. Kor 3). In ihnen wird deutlich, daß Gott sein Heil, das er in seinem Sohn Jesus Christus wirkt, durch die Heilige Schrift in der Kraft des Heiligen Geistes vermittelt.
- 6 Slenczka, a.a.O. 81.
- 7 Slenczka, a.a.O. 81.
- 8 In der Auseinandersetzung zwischen Luther und den Schwärmern, den Spiritualisten, gewann diese Thematik eine zentrale Bedeutung. Karlstadt sagt von sich: 'Meiner person halben dorfftet ich des eusserlichen zeugnuß nicht nits. Ich will meyn zeugnuß vom geyst / in meynen inwendigkeyt haben / das Christus verheyssen hat ...' (Vgl. E. Hertzsch, *Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum*, Gotha 1932, 32). Luther beurteilt die Schwärmer so: Sie 'scheideten also von einander das Wort und Geist, sonderten den Menschen, der das Wort

- predigte und lehrete, von Gott, der da wirkete; item den Diener, der da täufet, von Gott, der es geheißen und befohlen hat; und meineten, der heilige Geist werde gegeben und wirke ohne das Wort, welches Wort nur wie eine äußerliche Losung, Zeichen und Gemerk sei, daß den Geist, so zuvor und allbereit im Herzen ist, finde. Wenn nu das Wort den Geist nicht findet, sondern einen gottlosen Menschen, so sei es nicht Gottes Wort. Definirn und achten also das Wort nicht nach Gott, der es redet, sondern nach dem Menschen, der es annimmt und emphäheth (*non secundum Deum dicentem, sed secundum hominem recipientem*); wollen nur, daß solches Gottes Wort sei, das da reinige und bringe Friede und Leben, weil es aber in Gottlosen nicht wirkt, so sei es nicht Gottes Wort.' (WA.TR 3,672,35).
- 9 BSLK 58.
 - 10 *Disp.* über Röm 3,28 vom 11.9.1535 (*De fide*), These 12 (WA 39 I,45). Vgl. auch Luther 'Wider die himmlische Propheten', WA 18, 139, 23: 'Im . . . Wort kommt der Geist und gibt den Glauben, wo und welchem er will'.
 - 11 Vgl. dazu W.-D.Hauschild, Art. 'Dogmengeschichtsschreibung', TRE 9, 116–125.
 - 12 Vgl. K.Beyschlag: 'Sämtliche großen normativen Entscheidungen . . . sind nicht im Vorwärtseinschnitt der laufenden dgl Entwicklung, sondern gerade umgekehrt im Rückwärtseinschnitt, d.h. als Durchbrüche zum geschichtlichen Ursprung des Christentums hin erfolgt. Die entscheidende Progression des christlichen Glaubens hat immer in der Regression auf Christus bestanden.' (*Grundriß der Dogmengeschichte* I, Darmstadt ²1988, 56).
 - 13 Slenczka, a.a.O. 81.
 - 14 *Vom Heiligen Geist* (375), XVIII 39 e.
 - 15 Slenczka, a.a.O. 85.
 - 16 Slenczka, a.a.O. 83.
 - 17 Vgl. E.Hahn, *Wo ist Kirche Jesu Christi? Theologische Beurteilung kirchlicher Trennung anhand von Fallbeispielen*, Wuppertal 1988, 179f.; 255ff.
 - 18 A. Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Band II: 'Der Glaube', Göttingen 1991, 185.
 - 19 Peters, a.a.O. 185.
 - 20 WA 11, 54, 2 (Predigt über den 3. Artikel vom 6.3.1523), zit. nach Peters, a.a.O. 186.
 - 21 Peters, a.a.O. 194f.
 - 22 WA 39 I,391,17 (I.Antinomerdisputation vom 18. 12. 1537): 'Summa, cum Spiritus sanctus est Deus in sua natura, est auctor legis, sine quo lex non arguit peccata; cum autem est donum per Christum, est vivificator et sanctificator noster'.
 - 23 So betet Luther nach Hrabanus Maurus: 'Lehr uns den Vater kennen wohl,/ dazu Jesum Christ, seinen Sohn,/ daß wir des Glaubens werden voll,/ dich, beider Geist, zu verstahn' (EKG 97,6 (= WA 35,447,3ff: 'Per te sciamus da Patrem / noscamus atque filium / Teque utriusque Spiritum / credamus omni tempore') Vgl. Peters, a.a.O. 195.
 - 24 WA 26,505,32 (Vom Abendmahl Christi, 1528).
 - 25 Peters, a.a.O. 187.
 - 26 C.Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985, 17.
 - 27 'Das Geistgeschehen kommt von Christus, zielt auf Christus und dient Christus.' (Schütz, a.a.O. 20).

RECENT TITLES FROM **PATERNOSTER**

CHRIST AND THE SPIRIT

**The Doctrine of the Incarnation
according to Edward Irving**

GRAHAM W P MCFARLANE

0-85364-694-5/pb/192pp/216 × 135mm/
£8.99

This book takes a look at the contribution of a Scottish minister, Edward Irving (1792–1834) whose work was prophetic, but so far neglected in its thoughts on the Incarnation.

McFarlane gives an explanation of Irving's christology: explaining his understanding both of the location of the Divine being and also of the human being in relation to the Holy Spirit.

This results in a more dynamic and relevant christology, doing justice to both influencing our understanding not only of Christ and his work, but also ourselves and our part in his ongoing work.

TO PREACH OR NOT TO PREACH?

The Church's Urgent Question

DAVID C NORRINGTON

0-85364-697-X/pb/240pp/229×145mm/
£9.99

A controversial book arguing that the sermon should play a far less prominent part in the growing to maturity of the Church.

The author contends that it was as the Church came under the increasing influence of non-Christian ideas that the sermon became common, alongside a variety of ecclesiastical practices that owed little to the New Testament.

THE LORD'S ANOINTED

**Studies in Old Testament Texts
and Themes**

Eds PHILIP E SATTERTHWAITE,

RICHARD S HESS and

GORDON J WENHAM

0-85364-685-6/pb/360pp/216×135mm/£11.99

The 16 papers of the 1995 Tyndale Fellowship Old Testament Study Group make up a penetrating collection on the origins and development of the concept of messiah in Old Testament texts.

THE FRIENDSHIP OF THE LORD

An Old Testament Spirituality

DERYCK SHERIFFS

0-85364-646-5/pb/288pp/229×145mm/£12.99

In this study the author seeks to make clear the deep spiritual relevance of the Old Testament for twenty-first-century men and women. This engaging work has arisen out of a desire to hold in tandem the academic study of the Old Testament, its language, contexts and literature, and an authentic devotional reading of the texts for the modern world.

WORSHIP, COMMUNITY AND THE TRIUNE GOD OF GRACE

1994 Didsbury Lectures

JAMES B TORRANCE

0-85364-702-X/pb/112pp/216×135mm/£6.99

Arguing for a full trinitarian doctrine of God, these 1994 Didsbury Lectures expound a theology of worship that is thoroughly biblical and address the norms of contemporary church and society.



paternoster press

THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

- **‘Der Geist des Lebens.’ Erwägungen zur Pneumatologie Jürgen Moltmanns.¹**
- ***The Spirit of Life: the Pneumatology of Jürgen Moltmann***
- ***L’Esprit de vie, Réflexions sur la Pneumatologie de Jürgen Moltmann***

Werner Neuer, Tübingen

SUMMARY

Jürgen Moltmann, because of the readability, contemporariness and universal relevance of his writings, has become one of the most influential German theologians of the day on the international stage. The present essay is a critical analysis of his 1991 monograph *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*.

The argument begins with an outline of the biographical background to Moltmann’s pneumatology (I). It emerges from this that *Der Geist des Lebens* is the fruit of almost twenty years intensive preoccupation with pneumatological questions, which in part are closely connected with investigations and studies of the ÖRK (e.g. the conference on world mission in Bangkok, 1973, and the Klingenthal conferences). The immediate occasion for this new work was the East European revolutions in 1989. This was linked with stimuli from the ecology movement, feminist theology, early *Lebenstheologie* (Nietzsche, Bergson, Dilthey) and the charismatic movement.

The second section deals with the historical-theological background to Moltmann’s pneumatology. He mentions four historical-theological occasions for his new work: the oft-lamented pneumatological ‘deficit’ in western theology has been alleviated by recent studies, but has not yet been overcome by a ‘new paradigm in pneumatology’; the

Ecumenical Movement has been challenged by the Orthodox Churches (the filioque question), and the Pentecostal Churches (the question of charismatic experience); the alternative, proposed by dialectical theology, between ‘divine revelation and human experience of the Holy Spirit’ has been shown to be false; and the almost exclusive preoccupation of western pneumatology with soteriology and ecclesiology is a narrow path that must be broadened by means of ecumenical theology, cosmic Christology, and feminist theology.

The third section describes the aim of Moltmann’s new book, namely, to contribute to the overcoming of the traditional pneumatological deficits, by putting pneumatology intellectually on the footing, not of a theology of revelation, but of a theology of experience, and by expounding it materially as a holistic pneumatology, anchored in the Trinity.

The fourth section examines the epistemological basis of Moltmann’s pneumatology. He wishes us to present an alternative to revelation theology as the classical form of Christian theology, by means of his proposal of an experience theology. ‘Revelation theology is Church theology, a theology of priests and preachers; experience theology is rather a theology of the laity’. This proposal, admittedly, is not rigorously carried through, but occurs in conjunction with a broadly based appeal

to the Bible and to Church traditions of all confessions. Moltmann justifies his approach philosophically by means of a broadening of the modern rationalistic and agnostic concept of experience to a 'multi-dimensional' one, which embraces all conceivable forms of experience of God.

The fifth section sketches the trinitarian and holistic character of Moltmann's pneumatology (A.). It emerges here that Moltmann's experiential approach breaks with the Church's traditional pneumatology not only noetically but also, at important points, in terms of content. His problematising of the traditional distinction between immanent and 'economic' Trinity; his concept of a social Trinity, which repudiates any inner-trinitarian hierarchy, and his characterisation of the Holy Spirit as 'mother' stand in express opposition to the pneumatological traditions of Christianity. His holistic pneumatology too, with its characterisation of the Holy Spirit as 'flowing personality' ('strömende Personalität'), its designation of the Spirit as 'Geistin' and 'Trösterin' (i.e. Spirit and Comforter in feminine forms), its critique of the Pauline concept of sin and the reformation's doctrine of justification i.a. is in discontinuity with the ecumenical and Reformation tradition.

The final section (VI) attempts an evaluation of Moltmann's pneumatology. Due acknowledgment must be given—despite the experiential theology that results—to the broadly based appeal to the Bible and Church tradition, and to the seriousness with which human experience of God and the world is taken. Moltmann's work is not only brilliantly conceived but also combines relevance with real theological penetration. However, in many respects this fascinating work produces questions and contradictions which, for the sake of biblical truth, should not be overlooked.

Even if the aim of the work, to develop a holistic and trinitarian pneumatology, is to be wholeheartedly affirmed, his

execution raises serious doubts at several points, because Moltmann gives due weight neither to the distinction between creation and salvation nor to the biblical concern with eschatology; consequently there is no adequate distinction between the Spirit's creating, saving and consummating activities.

Moltmann's concept of an experiential theology is to be welcomed inasfar as it responds to an actual neglect of experience, and broadens the narrow, rationalistic concept of it that has long dominated in Protestantism, to one which is open to human beings' experience of God. However, a positive assimilation of human experience is only possible theologically if the biblical revelation is allowed to be the final criterion of truth and falsehood, and true and false experience. The lack of a consistently applied subordination of experience to biblical revelation leads to his uncritical affirmation of concepts that are questionable in biblical-theological terms (such as liberation theology and feminist theology), which for their part stand in tension with the reformation's stance on Scripture.

Even Moltmann's social doctrine of the Trinity (V.A.) is problematical, in spite of many telling observations, because it denies the express witness of Scripture and ancient Church traditions concerning an inner-trinitarian hierarchy, leading to utopian and unbiblical social-ethical consequences.

Moltmann's holistic pneumatology (V.B.) suffers from an insufficient distinction between the action of God in the world and in salvation, between Church and world, present and future eschatology. Consequently, the specific point of the New Testament's understanding of salvation and the indwelling of the Spirit as exclusive gifts to those who believe in Christ is lost. Similarly dubious are Moltmann's criticism of the Pauline-reformation understanding of sin and the reformation's doctrine of justification, his tendency to universal salvation, and his

cosmic pneumatology with its openness to the concept of 'emanation', as well as the ecclesiological aspect of his pneumatology, with its characteristic tendency to neglect the basic distinction between Church and world, and indeed the specific authority of the office of pastor/clergy in favour of a hierarchy-free brotherly community.

In summary it must be said that while Moltmann's monograph brings valuable insights to bear on contemporary pneumatological discussion, it is encumbered with such serious weaknesses that a theology that is orientated consistently to the biblical revelation must reject it at important points.

RÉSUMÉ

Par ses livres d'abord facile, en prise avec l'actualité et rédigés dans un esprit oecuménique, Jürgen Moltmann est devenu l'un des dogmaticiens allemands les plus influents du monde contemporain. La présente étude est consacrée à l'analyse critique de la monographie de Moltmann publiée en 1991 et intitulée L'Esprit de vie, pour une pneumatologie globale.

L'exposé commence (ch. I) par esquisser l'arrière-plan biographique de la pneumatologie de Moltmann. Il apparaît que L'Esprit de vie est le fruit de presque 20 ans de recherches en pneumatologie, souvent en rapport étroit avec les interrogations et les études du COE (p. ex. la Conférence mondiale des Missions à Bangkok en 1973 et les Conférences de Klingenthal). Les «révolutions vitalistes» des pays de l'Est ont incité l'auteur à écrire cet ouvrage. Ce motif s'ajoutait aux préoccupations de l'écologie, de la théologie féministe, de la première philosophie vitaliste (Dilthey, Bergson, Nietzsche) et du mouvement charismatique.

Le ch. II met en lumière l'arrière-plan historico-théologique de la pneumatologie de Moltmann. Quatre motifs historiques et théologiques l'ont incité à écrire cet ouvrage. L'insuffisance souvent déplorée de la théologie occidentale en ce qui concerne le Saint-Esprit a été partiellement comblée par les études récentes, mais n'a pas encore

été surmontée par un nouveau «paradigme de pneumatologie». La théologie des Eglises orthodoxes (avec le problème du filioque) et celle des Eglises pentecôtistes (avec le problème des expériences charismatiques) constituent un défi. L'alternative de la théologie dialectique entre la révélation divine et l'expérience humaine du Saint-Esprit s'avère fautive; de même, la liaison presque exclusive de la pneumatologie avec la sotériologie et l'ecclésiologie aboutit en Occident à une réduction qui doit être complétée par la théologie écologique, la christologie cosmique et la théologie féministe.

Le ch. III précise le but du nouveau livre de Moltmann. Il entend contribuer à surmonter les lacunes de la pneumatologie traditionnelle en présentant un concept de pneumatologie qui, sur un plan noétique, ne soit pas basé sur une théologie de la révélation, mais sur une théologie de l'expérience et qui, sur un plan matériel, développe une pneumatologie ancrée totalement dans la doctrine de la Trinité.

Le ch. IV examine les bases épistémologiques de la pneumatologie de Moltmann. Il veut, par son insistance sur l'expérience, offrir une approche qui s'écarte du modèle classique de la théologie de la révélation. «La théologie de la révélation est une théologie ecclésiastique, celle des pasteurs et des prêtres. La théologie de l'expérience est plutôt une théologie des laïcs». Ce principe n'est pas appliqué d'une

manière rigoureuse, mais s'accompagne d'un large recours à des textes bibliques et aux traditions ecclésiastiques des diverses confessions. Moltmann justifie philosophiquement son entreprise en élargissant la notion étriquée de l'expérience dans le rationalisme et l'agnosticisme contemporains en direction d'une notion pluridimensionnelle de l'expérience qui puisse inclure toutes les formes imaginables de la communion avec Dieu.

Le ch. V esquisse le caractère trinitaire et global de la pneumatologie de Moltmann. On peut constater que, par son attachement à l'expérience, il rompt avec la pneumatologie ecclésiastique traditionnelle, non seulement sur le plan noétique, mais aussi par le contenu de la foi. Ses réserves sur la distinction traditionnelle entre la Trinité ontologique et la Trinité économique, sa conception d'une Trinité sociale excluant toute hiérarchie et toute subordination intertrinitaires, ainsi que sa tendance à voir dans le Saint-Esprit une Mère, sont en contradiction notoire avec la pneumatologie traditionnelle de la chrétienté. Sa pneumatologie globale, qui fait de l'Esprit Saint une «personnalité en mouvement», l'usage du terme «Esprit» au féminin (allemand «Geistin») ou du mot «Consolatrice», sa critique de la doctrine paulinienne du péché et de l'enseignement des réformateurs sur la justification révèlent une nette rupture avec la tradition oecuménique et protestante.

Le ch. VI contient une appréciation critique de la pneumatologie de Moltmann. Il faut reconnaître que, tout en se basant sur l'expérience, l'auteur fait un bon usage de la Bible et de la tradition de l'Eglise universelle, et qu'il prend au sérieux les expériences que l'homme peut faire dans ses rapports avec Dieu et avec le monde. La formulation brillante combine actualité et profondeur théologique. Pourtant, malgré ses qualités, l'ouvrage suscite des questions et des réserves qui, par souci de la vérité biblique, ne doivent pas être minimisées.

On ne peut qu'approuver le but que se propose Moltmann: présenter une pneumatologie globale et trinitaire. Mais la réalisation concrète de son projet suscite d'importantes réticences. En effet, Moltmann ne rend pas justice à la distinction entre la création et la rédemption et ne tient pas compte de la perspective eschatologique de la Bible. Ainsi, il omet de faire une nette différenciation entre les activités de l'Esprit dans la création, le salut et l'accomplissement final.

Il faut se réjouir en voyant que, par sa théologie de l'expérience, Moltmann combat une mise à l'index de l'expérience, inadmissible du point de vue de la théologie biblique. Trop longtemps le protestantisme, dans sa tendance dominante, s'est complu dans une réduction rationaliste de l'expérience. Moltmann préconise avec raison une notion d'expérience ouverte pour une communion réelle avec Dieu. Il demeure vrai, cependant, qu'une juste évaluation de l'expérience humaine n'est possible que si l'on prend la révélation biblique comme critère ultime de la vérité et de l'erreur, ainsi que d'une expérience authentique ou fausse. Faute d'une subordination résolue de l'expérience à la révélation biblique, Moltmann en arrive à homologuer des conceptions contestables comme la théologie de la libération ou la théologie féministe, qui constituent des déviations par rapport au principe scripturaire de la Réforme.

La notion de Trinité sociale avancée par Moltmann, malgré bien des remarques utiles est, elle aussi, problématique. En effet, à l'encontre du témoignage explicite de l'Ecriture et de la tradition ancienne, elle nie toute hiérarchie et toute subordination à l'intérieur de la Trinité et entraîne des conséquences éthiques et sociales utopiques et antibibliques.

La pneumatologie globale de Moltmann ne distingue pas suffisamment l'action créatrice et l'action rédemptrice de Dieu, l'Eglise et le monde, l'eschatologie présente et future. Il en résulte une mécompréhension du

témoignage spécifique du Nouveau Testament sur le salut et sur la présence intérieure de l'Esprit comme des grâces réservées exclusivement à ceux qui croient en Jésus-Christ. D'autres points inquiétants de la pensée de Moltmann sont à noter: sa critique de la doctrine paulinienne du péché et de la justification, reprise par les Réformateurs, ses tendances, universalistes, sa pneumatologie cosmologique associée à l'acceptation de l'idée d'une émanation; enfin, l'aspect ecclésiologique de sa pneumatologie, avec

sa tendance particulière à ne pas tenir compte de la différence élémentaire entre l'Eglise et le monde, ce qui l'amène à nier l'autorité spécifique du ministère de la Parole au profit d'une communion fraternelle exempte de toute hiérarchie.

Pour résumer, il convient de dire que la monographie de Moltmann apporte des éléments utiles et intéressants aux discussions actuelles sur le Saint-Esprit, mais qu'elle se caractérise par de graves insuffisances sur tant de points qu'une théologie orientée par la révélation biblique doit s'y opposer sur plusieurs questions importantes.

Der Tübinger Dogmatiker Jürgen Moltmann gehört zweifellos zu den kreativsten und weltweit einflußreichsten deutschen Theologen der Gegenwart. Seine Veröffentlichungen umfassen fast das gesamte Spektrum der Dogmatik, haben (vor allem in politischer und sozialer Hinsicht) stets einen ungewöhnlich aktuellen Akzent und schöpfen aus einer beeindruckenden Kenntnis der dogmatischen Überlieferung aller christlichen Kirchen. Die (bei deutschen Theologen nicht gerade selbstverständliche!) ausgesprochen gute Lesbarkeit seiner Bücher, ihre Aktualität und ökumenische Weite sind sicherlich wesentliche Gründe dafür, daß Moltmann weit über Deutschland und Europa hinaus Gehör findet. Mit seiner im Oktober 1991 erschienenen Monographie zur christlichen Lehre vom Heiligen Geist (*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*) hat Moltmann ein Werk vorgelegt, das ernsthafte Beachtung, aber auch eine sorgfältige kritische Analyse und Bewertung verdient. In diesem Aufsatz soll Moltmanns Buch wenigstens skizzenhaft vorgestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen werden.

1. Der biographische Hintergrund von Moltmanns Pneumatologie

Jürgen Moltmann hat in einem autobiographischen Rückblick auf seinen bisher-

igen theologischen Weg darauf hingewiesen, daß seine Theologie aufs Engste mit seiner Lebenserfahrung verzahnt sei. Es gehe ihm daher 'in der theologischen Lehre nicht so sehr um das allezeit richtige, sondern viel mehr um das hier und jetzt treffende Wort, nicht so sehr um die korrekte, sondern schon eher um die konkrete Lehre ...'² Seine Bücher seien nicht 'allseitig informierend' und 'ausgewogen im Urteil', sondern bewußt parteilich geschrieben und 'als Theologie im Kontext und im Konflikt des gegenwärtigen Lebens zu verstehen.'³ Es ist daher zum besseren Verständnis von Moltmanns Pneumatologie ratsam, auch ihren biographischen Hintergrund ein wenig zu beleuchten.

Moltmann hat sich seit den 1970er Jahren intensiv mit pneumatologischen Fragen befaßt: Seit 1975 stehen alle seine größeren Werke im Zeichen der Pneumatologie. Nach dem Erscheinen seiner eschatologisch orientierten *Theologie der Hoffnung* (1964) und des kreuzestheologischen Entwurfes *Der gekreuzigte Gott* (1972) empfand Moltmann die Notwendigkeit, 'nach der trinitarischen Kreuzestheologie eine Pneumatologie zu entwickeln, damit jene Kreuzestheologie nicht zu einer binitarischen Theologie geriet.'⁴ In den folgenden zwei Jahrzehnten behandelte Moltmann in den beiden Büchern *Trinität und Reich Gottes* (1980) und *In der Geschichte des dreieinigen*

Gottes (1991) die trinitarische Dimension der Pneumatologie, in der Untersuchung *Gott in der Schöpfung* (1985) ihre schöpfungstheologische Dimension und in der Studie *Der Weg Jesu Christi* (1989) ihren christologischen Aspekt. Seine Monographie *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* darf also als Zusammenfassung, Weiterführung und zugleich vorläufiger Höhepunkt seiner bisherigen pneumatologischen Forschungen gelten.

Es ist offenkundig, daß sich Moltmanns Veröffentlichungen in hohem Maße mit Fragestellungen und Tendenzen der Ökumenischen Bewegung berühren. Dazu nur folgende Hinweise: Nachdem er 1973 für die Weltmissionskonferenz in Bangkok den für den weiteren Weg der ökumenischen Bewegung programmatischen Sektionsbericht II ('Heil in vier Dimensionen') verfasst hatte, in dem er das traditionell christliche Verständnis von Soterologie durch 'das Konzept eines allumfassenden Heils' zu überwinden suchte, 'das die Heilung des ökonomischen, politischen, kulturellen und persönlichen Elendes des Menschen umfaßt',⁵ widmete Moltmann zwei Jahre später sein Buch *Die Kirche in der Kraft des Geistes* dem ÖRK und seinem damaligen Generalsekretär Philip Potter. Durch seine trinitätstheologischen Forschungen veranlaßt gab er der Genfer Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ('Faith and Order') den Anstoß, sich 1978 und 1979 auf den Klingenthaler Konferenzen mit der kontroversen *filioque*-Thematik auseinanderzusetzen.⁶ Wie stark Moltmanns theologische Arbeit mit Themen und Tendenzen des ÖRK verknüpft ist, zeigen implizit alle seine großen Veröffentlichungen der letzten beiden Jahrzehnte und explizit sein bereits zitierter autobiographischer Rechenschaftsbericht.⁷

Die folgenden Ausführungen dienen in erster Linie einer Untersuchung von Moltmanns Monographie *Der Geist des Lebens* [im folgenden abgekürzt als GL zitiert], da dieses Werk eine Zusammenfassung und Weiterführung seiner früher erschienenen pneumatologischen Werke

darstellt. Dennoch sollen ergänzend auch frühere Veröffentlichungen zur Thematik herangezogen werden.

Was für Moltmanns ganze theologische Arbeit gilt, ist auch für sein Werk *Der Geist des Lebens* kennzeichnend: Das Buch ist nicht nur durch das sachliche Motiv veranlaßt, die bisherigen pneumatologischen Studien weiterzuführen, sondern auch durch die 'Erfahrung des bejahten und geliebten Lebens' (GL 11). Moltmann nennt neben der ökologischen Krise der Gegenwart (als negativen Erfahrungshorizont) die 'Revolutionen des Lebens' des Jahres 1989 in Ostdeutschland und Osteuropa, in denen sich 'die Kräfte der Lebensbejahung' manifestiert hätten (ebd.). Zur geistigen Klärung verhalfen ihm die feministische Theologie, die frühe Lebensphilosophie (Dilthey, Bergson, Nietzsche), die Wiederentdeckung des Körpers in der neueren Philosophie und nicht zuletzt Anregungen von 'Gruppen methodistischer, charismatischer, feministischer und umweltbesorgter Studierender' (GL 12), die 1990/91 seine Lehrveranstaltungen besucht hatten. Moltmann empfand die Arbeit an seinem Buch als 'Entdeckungsreise in ein unbekanntes Land', als eine Entdeckungsreise, die—wie Moltmann in seinem Vorwort geradezu zeugnishaft bekennt—zu einer pneumatischen Erfahrung führte: 'Ich habe etwas erwartet und gesucht, und ich habe es erfahren: die Gegenwart der Ewigkeit' (GL 9).

II. Der theologiegeschichtliche Hintergrund von Moltmanns Pneumatologie

Moltmann nennt vier theologiesgeschichtliche Anlässe für seinen Entwurf einer ganzheitlichen Pneumatologie:

1. Das oft (z.B. von Karl Barth) beklagte *pneumatologische Defizit westlicher Theologie* sei trotz einer Flut inzwischen erschienener Veröffentlichungen zum Heiligen Geist (z.B. von Y. Congar, H. Berkhof u H. Mühlen) noch nicht wirklich überwunden, da die bisher erschienenen Arbeiten die traditionelle Lehre nur

ergänzt, aber nicht durch ein 'neues Paradigma in der Pneumatologie' auf eine neue, umfassendere Grundlage gestellt hätten (GL 13).

2. Die *Ökumenische Bewegung* habe die westlichen Kirchen durch die Mitgliedschaft von orthodoxen Kirchen und Pfingstkirchen im ÖRK zu einem neuen pneumatologischen Nachdenken herausgefordert, indem dadurch a) die westliche Hinzufügung des *filioque* in das nicänische Bekenntnis problematisiert worden sei und b) die Frage nach den speziellen *charismatischen* Erfahrungen aufgeworfen wurde (GL 16f).

3. Die von der *Dialektischen Theologie* geltend gemachte 'Alternative zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Erfahrung des Heiligen Geistes' habe sich als 'unfruchtbar' und falsch erwiesen und müsse überwunden werden (GL 17): 'Der Heilige Geist ist . . . nicht nur eine Frage der Offenbarung, sondern auch eine Frage des Lebens und seiner Quelle.' (GL 20)

4. Die fast ausschließliche Verbindung der traditionellen westkirchlichen Pneumatologie mit der Soteriologie und Ekklesiologie sei unzureichend und müsse durch die in der *ökologischen Theologie* (G. Altner u.a.), *kosmischen Christologie* (T. de Chardin u.a.) und *feministischen Theologie* (Moltmann-Wendel) erfolgte Wiederentdeckung des Geistes 'in der Natur, in den Pflanzen, in den Tieren und in den Ökosystemen der Erde' ergänzt werden: 'Die Entdeckung der kosmischen Weite des Geistes Gottes . . . ist die notwendige Voraussetzung für das Überleben der Menschheit auf Gottes einmaliger Erde.' (GL 23)

III. Das Ziel von Moltmanns Pneumatologie

Schon in seinem 1982 veröffentlichten Aufsatz 'Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes' hatte Moltmann die Notwendigkeit betont, 'gewisse Verkürzungen und Verengungen in der traditionellen Pneumatologie zu erkennen und zu überwinden.'⁸ Genau dieses Ziel verfolgt er in

seinem Entwurf einer 'ganzheitlichen Pneumatologie.' Seiner Ansicht nach sind 'die Antworten der Väter' nicht ausreichend, um der pneumatologischen Herausforderung der Gegenwart gerecht zu werden (GL 17).

Konkret kann dieses Ziel nach Moltmann nur dadurch erreicht werden, daß man die Pneumatologie in *noetischer* Hinsicht als konsequente 'Erfahrungstheologie' versteht (s.u. IV.) und in *materialer* Hinsicht sowohl als *trinitarische* (GL 28, 230ff, 303ff) wie als *ganzheitliche* Pneumatologie (siehe den Untertitel seines Buches) entfaltet. Moltmann definiert die ganzheitliche Pneumatologie als eine Lehre vom Heiligen Geist, die einerseits der 'Ganzheit der Menschen nach Seele und Leib, Bewußtsein und Unbewußtem, nach Person und Gemeinschaft, Gemeinschaft und gesellschaftlichen Institutionen' gerecht wird und andererseits 'der Ganzheit der Schöpfungsgemeinschaft der Menschen und der Erde samt allen anderen Kreaturen.' (GL 51) Moltmann verbindet mit dem ganzheitlichen Ansatz seiner Pneumatologie die Hoffnung, daß er eine *therapeutische Wirkung* entfaltet, wenn er 'kritisch auf die vorhandenen Spaltungen im Menschen, zwischen den Menschen und zwischen Menschen und der Natur bezogen' wird (ebd).

IV. Die Erkenntnisgrundlagen von Moltmanns Pneumatologie

Schon im Vorwort seines Buches proklamiert Moltmann das Ziel einer Theologie, die—ähnlich wie des Schwabenvaters Friedrich Christoph Oetinger—'aus der Erfahrung des Lebens entsteht . . .' (GL 12) Diese Zielvorstellung präzisiert er später bei der methodischen Darlegung seiner Erkenntnisgrundlagen dahingehend, daß sein Entwurf bewußt 'nicht vom objektiven Wort der Verkündigung und den geistlichen Institutionen der Kirche' ausgehe, sondern 'von der persönlichen und gemeinsamen Erfahrung des Geistes . . .' (GL 31) Mit seiner konsequenten *Erfahrungstheologie* will Moltmann eine Alternative zur *Offen-*

barungstheologie als der klassischen Gestalt christlicher Theologie entwerfen: 'Offenbarungstheologie ist kirchliche Theologie, Pastoren- und Priestertheologie; Erfahrungstheologie ist vorzugsweise Laientheologie' (GL 31). Gegenüber der insbesondere in der Dialektischen Theologie verbreiteten Ächtung der Erfahrung wendet Moltmann ein: '... die Theologie darf aus Angst vor eigentümlichen Erfahrungen und pietistischer Introspektion nicht auf die Beschreibung der Erfahrungen des Geistes verzichten. Im Neuen Testament reden Glaubende und Apostel jedenfalls reichlich von ihren Erfahrungen' (GL 167). Moltmann versteht unter Geisterfahrung 'eine Wahrnehmung Gottes in, mit und unter der Lebenserfahrung, die uns der Gemeinschaft, der Freundschaft und der Liebe Gottes gewiß macht' (GL 31).

Man kann Moltmanns Entwurf nicht vorwerfen, daß er eine 'reine' Erfahrungstheologie entfaltet, die jeglichen Bibelbezug ausblendet. Die *Bibel* wird reichlich herangezogen (v.a. auf den Seiten 52–90 und in etwa 400 über das ganze Buch verteilten Stellen). Das gleiche gilt für die ungewöhnlich breite (aber für Moltmanns neuere Arbeiten typische) Heranziehung der *kirchlichen Tradition* aller Konfessionen. Und doch hat die Heilige Schrift im Duktus seiner Darstellung keine konstitutive Bedeutung, so daß die Auswertung des biblischen Befundes (und ebenso der kirchlichen Tradition) ziemlich eklektisch und insofern selektiv erfolgt.

Moltmann gibt sich viel Mühe, seine Erfahrungstheologie auch *philosophisch* zu rechtfertigen. Er bricht radikal mit dem von Kant und der neuzeitlichen Naturwissenschaft her geprägten rationalistisch verengten und agnostischen Erfahrungsbegriff, der auch in der evangelischen Theologie (insbesondere in Bultmanns Entmythologisierungsprogramm) vorherrschend wurde. In scharfer Entgegensetzung zu diesem verengten Begriff von Erfahrung plädiert er für einen *mehrdimensionalen Erfahrungsbegriff*: 'Es sind ... die Grenzen der Möglichkeit von Erfahrung nicht länger *a priori* festzulegen, sondern für die Zukunft zu öffnen

und beweglich zu halten' (GL 37). Moltmanns ganzheitlicher Erfahrungsbegriff umfaßt *jede* Form von Erfahrung, die dem Menschen zuteil werden kann. Moltmann entfaltet seinen Erfahrungsbegriff in einer bemerkenswerten inhaltlichen Fülle, wenn er sinnliche und geistige, körperliche und emotionale, spontane und rituelle, bewußte und unbewußte, aktive und passive, individuelle und soziale Erfahrung unterscheidet (GL 32ff) und diesen—zunächst anthropologischen Erfahrungsbegriff—religiös aufweitet zur 'Gotteserfahrung in der Welt- und Lebenserfahrung' und der 'besondern Gotteserfahrung', die für ihn sowohl charismatische Sondererfahrungen wie Krankenheilung (GL 197, 202ff) und Exorzismus (GL 197) als auch das weite Feld der mystischen Erfahrung (GL 212ff) beinhalten kann.

V. Die inhaltliche Entfaltung von Moltmanns Pneumatologie

A. Trinitarische Pneumatologie

Moltmanns Pneumatologie kann nur auf dem Hintergrund seiner Trinitätslehre verstanden werden. Moltmann macht dies in seinem neuen Werk nicht nur durch sein ausdrückliches Plädoyer für eine trinitarische Pneumatologie deutlich (GL 28), sondern auch und vor allem dadurch, daß das Buch mit einem Paragraphen über die trinitarische Personalität des Heiligen Geistes (GL 303–325) schließt. Da dieser Paragraph zum Teil auf früheren Arbeiten Moltmanns basiert, ist es angemessen, die folgende—notgedrungen äußerst skizzenhafte—Darstellung durch andere Titel zu ergänzen.

Moltmann erhebt den Anspruch, durch Auflösung der 'starre[n] Unbeweglichkeit', welche die traditionellen 'westkirchlichen und ostkirchlichen Trinitätslehren ... in der Dogmengeschichte angenommen haben, ... Konflikte auf[zulösen], die bisher unlösbar erschienen.' (GL 304) Moltmann will 'das bisherige Denkmuster von Wesen und Offenbarung, Sein und Tun, immanenter und ökonomischer Trinität' bewußt verlassen, 'weil sich diese

Duale als zu grobe Raster erweisen ...' (ebd), um der Trinität gerecht zu werden. Das Ergebnis ist sein Modell einer *sozialen Trinitätslehre*, die sich seiner Ansicht nach notwendig aus der trinitarischen *Doxologie* ergibt, die im *Nicaenum* Ausdruck gefunden hat. Moltmann meint damit eine konsequent egalitäre Vorstellung von der immanenten Dreieinigkeit, die jede innertrinitarische Über- und Unterordnung der drei göttlichen Personen ausschließt. Im Unterschied zum sowohl west- wie ostkirchlichen Konzept der *monarchischen Trinität*, das von einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater und des Geistes unter den Vater (bzw. den Sohn) ausgeht, folgert Moltmann aus dem Satz des *Nicaenum*, daß der Geist 'zusammen mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und verehrt wird', daß es 'in der innertrinitarischen Gemeinschaft keine Unterordnung geben kann: 'Wer "mit" anderen "zugleich" verehrt wird, kann den anderen nicht untergeordnet sein, er ist ihnen gleich' (GL 315). Die in der Tradition vollzogene Unterordnung des Geistes unter den Sohn und unter den Vater wertet Moltmann als *monarchische* bzw. *subordinationistische Pneumatologie*, die einer trinitarischen Pneumatologie nicht gerecht werde.⁹ Moltmann beruft sich biblisch auf die synoptische Geistchristologie, die auch eine Unterordnung des menschgewordenen *Logos* unter den Geist kenne, aber von der einseitig 'christologische[n] Pneumatologie des Paulus und Johannes verdrängt' (GL 307) worden sei. Nicht die vom Vater in der innertrinitarischen Liebesbewegung dem Sohn (durch Zeugung) und dem Geist (durch Hauchung) mitgeteilte göttliche Natur begründet die Einheit des dreieinen Gottes, sondern die vollkommen egalitär zu denkende, sich in der ewigen (von Moltmann als 'herrschaftsfreie Kommunikation' gedeuteten)¹⁰ *Perichorese* der drei göttlichen Personen vollziehende *Gemeinschaft* der drei göttlichen Personen. Die paulinische '*Kephale*-Theologie, nach der der Mann das Haupt der Frau ist, wie Christus das Haupt des Mannes und Gott das Haupt Christi' ist (1 Kor 11,3f), ist

nach Moltmann als 'eine noch nicht trinitarisch entfaltete Theologie' zurückzuweisen.¹¹ Die Annahme, daß die Wesenstrinität durch eine völlig egalitär zu denkende innertrinitarische Gemeinschaft gekennzeichnet sei, obwohl die ökonomische Trinität—wie Moltmann zugibt—die 'Bewegung ... vom Vater durch den Sohn im Geist' (und damit die Ordnung Vater-Sohn-Geist) zeigt, kann Moltmann nur dadurch aufrechterhalten, daß er die traditionelle Annahme einer inneren Entsprechung von immanenter und ökonomischer Trinität leugnet (GL 305f).

Eine geradezu revolutionäre Neuerung gegenüber der traditionellen kirchlichen Tradition stellt Moltmanns Versuch dar, die Zeugung des Sohnes nicht nur auf den Vater, sondern auch auf den Geist zurückzuführen: 'Der Sohn wird vom Vater durch den Geist gezeugt' (GL 322; Hervorhebung W.N.). Mit dieser These gibt Moltmann der von ihm in anderem Zusammenhasung behaupteten Kennzeichnung des Heiligen Geistes als *Mutter* eine innertrinitarische Verankerung (s.u. V. B).

Moltmann verbindet mit seiner sozialen (man sollte besser sagen: egalitären!) Trinitätslehre das pneumatologische Interesse, den Geist aus der einseitigen Unterordnung unter den Sohn herauszulösen, da damit—wie die westkirchliche Entwicklung zeige—der Geist ungebührlich an Christus, sein Wort und die von ihm gestiftete Kirche gebunden werde und ein tiefes 'Mißtrauen' entstehe 'gegenüber dem direkten Wirken des Heiligen Geistes, den Einfällen, Gefühlen, Visionen und Träumen des Geistes.'¹² Überhaupt ist eine enge Verbindung von Moltmanns Trinitätslehre mit den von ihm betonten pneumatologischen und ethischen Interessen offenkundig, sobald man die von ihm gezogenen Konsequenzen ins Auge faßt.

Moltmann leitet aus seiner egalitären Trinitätsvorstellung die These ab, daß auch die Gemeinschaft unter Menschen (Mann—Frau, Kirche, Gesellschaft), ja sogar die Schöpfungsgemeinschaft (Mensch—außermenschliche Kreatur)

diesem egalitären Urbild entsprechen müsse: 'Die Dreieinigkeit ist unser wahres Sozialprogramm.'¹³ Infolgedessen kann es keine Über- und Unterordnung in der Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen Amtsträgern und Laien in der Kirche und zwischen Regierung und Regierten in der Gesellschaft geben. Das Wirken des Heiligen Geistes besteht deshalb darin, die geschwisterliche Gemeinschaft sowohl in der Kirche (und in der Gesellschaft) als auch zwischen Mann und Frau zu realisieren (GL 252 u.ö).

B. Ganzheitliche Pneumatologie

Entsprechend seinem Programm, die Pneumatologie als 'Theologie des Lebens' zu entwerfen (GL 12), bestimmt Moltmann den Heiligen Geist—wie bereits der Titel seines Buches zeigt—als *Geist des Lebens* (GL 95–110). Unterscheidet man zwischen denjenigen Aussagen in Moltmanns Pneumatologie, die den Geist als *Person* charakterisieren, und denjenigen, die sein *Wirken* beschreiben, dann ergibt sich folgende Skizze:

1. Die Eigenart des Heiligen Geistes als *Person* muß nach Moltmann als 'strömende Personalität' verstanden werden (GL 299–302), d.h. als eine 'Personalität mit durchlässigen Grenzen in energetischen Beziehungen' (GL 301): Da der Geist dem Menschen nicht nur (wie der Vater und der Sohn) als göttliches *Gegenüber* begegnet, sondern auch als göttliche *Gegenwart* umgibt, ist seine Wirksamkeit (im Unterschied zu der des Vaters und des Sohnes) durch das 'Fließen zwischen Gegenüber und Gegenwart' gekennzeichnet (GL 300f). Seine Personalität wird daher nicht hinreichend durch rein personale Begriffe bestimmt. Diese bedürfen vielmehr der Ergänzung durch die Begriffe *Energiequelle* und *Kraftfeld* (GL 208–210). Moltmann plädiert in diesem Zusammenhang ausdrücklich für die positive Aufnahme des in der Alten Kirche verworfenen *Emanationsbegriffs*: 'Durch den Heiligen Geist fließt das ewige Leben Gottes gleichsam über und seine überströmenden Kräfte und Energien erfüllen

die Erde' (GL 191). Es ist nach Moltmann beispielsweise unangemessen, beim erleuchtenden Wirken des Heiligen Geistes 'den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Ewigkeit und Zeit, Unendlichkeit und Endlichkeit wieder einzuführen. Es muß in der Pneumatologie der als "neuplatonisch" diffamierte Emanationsbegriff aufgenommen werden ...' (GL 296). Die bei Moltmann vorliegende Synthese von personaler und apersonaler Kennzeichnung des Heiligen Geistes mag erklären, daß er den Geist sowohl als ER (so meistens), als auch als SIE (GL 171: 'Geistin', 'Trösterin') als auch als ES bezeichnen kann (so GL 319 unten).

Die *personale Beschreibung* des Geistes faßt Moltmann in die Begriffe Herr, Mutter und Richter (GL 283–287):

a) Der Geist ist *Herr*, nicht weil er den Menschen beherrscht (vgl GL 112f), sondern weil er dem Menschen die Freiheit von den ihn versklavenden Mächten und damit die 'Befreiung zum Leben schenkt' (GL 111–135).

b) Der Geist ist *Mutter*, weil er als 'Mutter des Lebens' (GL 171) dem Menschen die 'Wiedergeburt zum Leben' schenkt und sich im Leben der Gläubigen als 'Trösterin' erweist (GL 158–174).

c) Der Geist ist *Richter*, weil er sich (im Sinne des atl. Richterbegriffes) als zurechbringender Richter erweist (GL 284f). Bei der inhaltlichen Beschreibung der Begriffe Herr, Mutter und Richter fällt auf, daß deren autoritative Komponente zugunsten einer egalitären Verhältnisbestimmung beseitigt ist.

2. Die Eigenart des *Wirkens* des Geistes charakterisiert Moltmann in *individueller* Hinsicht als 'Befreiung zum Leben' (GL 111–135), 'Rechtfertigung des Lebens' (GL 136–157), 'Wiedergeburt zum Leben' (GL 158–174), 'Heiligung des Lebens' (GL 175–194), als Entfaltung der 'charismatischen Kräfte des Lebens' (GL 195–211) und als 'mystische Erfahrung' (GL 212–227). In *kollektiver* Hinsicht beschreibt er das Geisteswirken als Herstellung einer 'Gemeinschaft des Geistes', die sich sowohl in der Christenheit (GL

242–259), als auch im Verhältnis zur außermenschlichen Kreatur (GL 238–242) entfaltet. Wir können die Reichhaltigkeit der Ausführungen Moltmanns im folgenden nur andeuten:

a) Die geistgewirkte *Befreiung zum Leben* konkretisiert sich für Moltmann einerseits als Glaube, Liebe und Hoffnung und andererseits als gelungene sozialpolitische Befreiung im Sinne der *Befreiungstheologie*: 'Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist der erste überzeugende Entwurf, Gottesglauben und Freiheitswillen so zu verbinden, wie es die biblischen Traditionen nahelegen' (GL 121). Moltmann gibt der Befreiungstheologie Recht, wenn sie die Trennung von 'Weltgeschichte' und 'Heilsgeschichte' ablehnt: 'Erlösung umfaßt jeden Menschen und den ganzen Menschen ... sie umfaßt die Menschheit und die Erde ... Ist das richtig, dann gehören die ökonomischen, politischen und kulturellen Befreiungen der Menschen ... ebenso zum Erlösungswerk wie die Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf das ewige Leben' (GL 124). Das hier zum Ausdruck kommende Heilsverständnis entspricht ganz jener Aufweitung des traditionellen Heilsbegriffs, die Moltmann bereits 20 Jahre zuvor für die Weltmissionskonferenz in Bangkok formuliert hat.

b) In der geistgewirkten *Rechtfertigung des Lebens* erweist sich der Heilige Geist als 'rechtschaffende, rechtfertigende und zurechtbringende Gerechtigkeit Gottes' (GL 157). Moltmann entfaltet seine Rechtfertigungslehre in bewußter Abgrenzung vom reformatorischen Verständnis von Rechtfertigung: Die 'Gerichtsangst und die Gewissensnot' Luthers ist für ihn historisch bedingt und keineswegs konstitutiv für das christliche Verständnis von Rechtfertigung (GL 140f). Anstelle des metaphysisch-universalen Sündenbegriffs bei Paulus und den Reformatoren plädiert Moltmann in Anlehnung an Dorothee Sölle für einen konkreten sowohl persönlichen wie sozialen Sündenbegriff: Rechtfertigung des Sünders hieße dann, daß Gott 'konkret den Rechtlosen ihr Recht' gibt und 'die

Ungerechten zur Umkehr' führt (GL 141). Die in der Rechtfertigung des Sünders erfolgende Befreiung von der Sünde beinhalte dann 'Befreiung von ökonomischem Unrecht, von politischer Unterdrückung, von kultureller Entfremdung und von persönlicher Entmutigung'. Moltmanns 'Korrektur' der reformatorischen Rechtfertigungslehre gipfelt in der These: 'Die vollständige reformatische Rechtfertigungslehre ist die Theologie der Befreiung der Rechtlosen und der Ungerechten für eine gerechte Gesellschaft' (GL 142).

c) Die geistgewirkte *Wiedergeburt zum Leben* erweist nach Moltmann den Heiligen Geist als 'gebärende Gottheit' und 'Mutter des Lebens' (GL 171ff). Die Wiedergeburt äußere sich in der Erfahrung von überschwenglicher Freude, Lebensbejahung, Frieden und leib-seelischem Glück (GL 167ff). Moltmann nimmt die im Pietismus und der Erweckung erfolgte Betonung der Wiedergeburt ganz positiv auf und sieht darin eine Überwindung reformatorischer Einseitigkeit (GL 163, 128).

d) Die geistgewirkte *Heiligung des Lebens* zielt auf die Gestaltwerdung des Glaubens und den damit verbundenen Prozeß der religiös-sittlichen Erneuerung des Sünders (GL 175, 179). Sie beinhaltet heute vor allem eine Wiederentdeckung der 'Heiligkeit des Lebens' und der daraus resultierenden 'Ehrfurcht vor dem Leben' und eine Ausdehnung des Doppelgebotes der Liebe auf die Schöpfung (GL 186). Moltmann gelangt bei seiner Darstellung zu einer ausführlichen und insgesamt recht positiven Würdigung John Wesleys und der methodistischen Erweckung (GL 179ff).

e) Die durch den Geist gewirkten *charismatischen Kräfte des Lebens* verbieten es nach Moltmann, die Erfahrungen der charismatischen Bewegung zu ignorieren oder gar abzulehnen (GL 200). Vielmehr müsse die im NT bezeugte charismatische Vielfalt positiv aufgenommen werden. Moltmann gibt der charismatischen Bewegung darin Recht, daß zur charismatischen Vielfalt auch die besonderen Charismen (Krankenheilung, Zungen-

rede, innere Heilung u.a.) gehören. Er kritisiert allerdings die politische Abstinenz dieser Bewegung: 'Wo sind die Charismen der "Charismatiker" im Alltag der Welt, in der Friedensbewegung, in den Befreiungsbewegungen, in der Ökologiebewegung?' (GL 200).

f) Auch die geistgewirkten *mystischen Erfahrungen* müssen nach Moltmann in einer ganzheitlichen Pneumatologie positiv aufgenommen werden. Dabei geht es Moltmann nicht nur um eine positive Rezeption mystischer Spezialerfahrungen (die er in GL 212 als 'Befreiung der menschlichen Leidenschaft aus den verunglückten und melancholischen Formen ihrer Befriedigung' interpretiert), sondern auch und vor allem um die Wiederentdeckung der mystischen 'Tiefendimension in jeder Glaubenserfahrung' (GL 211). Moltmann plädiert für eine Überwindung aktionistischer Formen glaubender Existenz zugunsten einer vom Dreischritt der Aktion, Meditation und Kontemplation geprägten Gestalt der Nachfolge (GL 212ff).

g) Der Heilige Geist zielt nicht nur auf individuelle Erneuerung des Menschen, sondern auch auf die Herstellung der *Gemeinschaft des Geistes*. Er verbindet nach Moltmann als 'kosmischer Geist', 'Leben in allem Lebendigen' und 'Dynamik des Universums' schon die Schöpfung zu einer *Schöpfungsgemeinschaft* (GL 238ff). Vor allem aber vereint er die Menschen zu einer Gemeinschaft des Geistes, die keineswegs nur die Kirche umfaßt, da der Geist 'nicht an die Kirche gebunden' ist (GL 243). Moltmann entfaltet die Gemeinschaft des Geistes als 'Gemeinschaft der Generationen' (GL 249ff), 'Gemeinschaft von Frauen und Männern' (GL 252ff), 'Initiativgruppen' (d.h. Friedens- und Umweltgruppen u.ä.; GL 254ff), 'Selbsthilfegruppen' (Behinderte, Geschiedene, Homosexuelle u.a.; GL 256ff) und als kirchliche Gemeinschaft (GL 258ff). Wenn sich die Kirche als Gemeinschaft des Geistes versteht, dann ergibt sich aus Moltmanns trinitarischer Pneumatologie mit unausweichlicher Folgerichtigkeit die Konsequenz, 'neue kirchliche Gemeinschaftsstrukturen zu

entwickeln und von den traditionellen byzantinischen, römischen und protestantisch-feudalistischen Formen Abstand zu nehmen' (GL 259f). Nur eine enthierarchisierte Kirche, welche 'ihre konfessionellen Konflikte hinter sich' gelassen hat und zu einer 'grenzen- und konfessionenübergreifenden "Gemeinschaft des Heiligen Geistes"' geworden ist, wird nach Moltmann dem ökumenischen Zeitalter gerecht und ist in der Lage, ihre göttliche Berufung zu realisieren, *Kirche der Menschen* und (aus Solidarität mit Gottes Schöpfung) *Kirche des Kosmos* zu sein (GL 260).

VI. Bewertung

Die skizzierte, bereits auf eine kritische Auswertung angelegte Analyse läßt vermutlich kaum noch erkennen, daß Moltmanns Pneumatologie ein in vieler Hinsicht faszinierender Entwurf ist: Die meist glänzend formulierten Einsichten umspannen das Ganze der Theologie, werten eine Vielzahl Bibelstellen aus, nehmen die ganze Fülle menschlicher Gottes- und Welterfahrung ernst, vermeiden konfessionelle Engführungen und verbinden auf eine nicht eben häufige Weise theologischen Tiefgang mit Aktualität. Moltmanns Entwurf stellt zweifellos eine Herausforderung dar, die eine ernsthafte Würdigung verdient, aber auch eine ebenso ernsthafte kritische Prüfung erfordert. Wir müssen uns freilich im folgenden auf ein paar stichwortartige Hinweise beschränken.

Das Ziel von Moltmanns Buch, eine ganzheitliche und zugleich trinitarische Pneumatologie zu entwerfen (s.o. III.), ist sicherlich vorbehaltlos zu bejahen. Jede Lehre vom Heiligen Geist muß sich daran messen lassen, ob und inwieweit sie das auf den ganzen Menschen, die ganze Kirche, die ganze Menschheit und schließlich die ganze Schöpfung zielende Wirken des Geistes zur Geltung bringt. Ebenso muß sie der Tatsache Rechnung tragen, daß das Wirken des Geistes nicht hinreichend verstanden werden kann, ohne seine Stellung in der immanenten

und ökonomischen Trinität zu bedenken. Allerdings bedarf dieses Ziel einer genaueren Klärung, als sie Moltmann bietet: Die Begriffe 'Ganzheitlichkeit' und 'Leben' sind viel zu unpräzise, um als hinreichende Zielbestimmung tauglich zu sein. Moltmann unterläßt die in diesem Zusammenhang dringend erforderliche Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung. Auch die Fragen, ob sich Gottes auf Vollendung zielender Heilswille heilsgeschichtssukzessiv und ob er sich mit oder ohne Beteiligung des Menschen verwirklicht, bleiben unerörtert oder werden ohne Begründung zurückgewiesen (z.B. GL 124). Durch den seine ganze Darstellung bestimmenden Oberbegriff des (ganzheitlich verstandenen) *Lebens* ist Moltmann der Verführung erlegen, auf eine saubere Unterscheidung von schöpferischem, erlösendem und vollendendem Geisteswirken zu verzichten. Damit aber fällt er weit hinter das Klärungsniveau der traditionellen kirchlichen Pneumatologie zurück, deren Defizite er doch überwinden will.

Moltmanns Konzept einer *Erfahrungstheologie* als Alternative zur klassischen Offenbarungstheologie (IV.) ist methodisch nicht überzeugend und inhaltlich zutiefst bedenklich: Ohne das Korrektiv der Schrift ist eine Scheidung von echter und falscher Geisterfahrung unmöglich. Ohne eine solche Scheidung aber steht jede ganzheitliche Pneumatologie in der Gefahr, nicht nur geistgewirkte, sondern auch menschlich bedingte oder gar dämonisch verursachte Erfahrungen in einer Synthese zu vereinen. Christliche Theologie verliert ihre Wahrheit und Tragfähigkeit, wenn sie als von der Offenbarung gelöste Erfahrungstheologie auf eine in der apostolischen *Paradosis* verankerte Prüfung der Geister verzichtet. Die Problematik eines solchen Ansatzes wird gerade an Moltmanns Buch deutlich, insofern es beispielsweise keinerlei diakritische Distanz gegenüber den heterodoxen Elementen der Befreiungstheologie oder der feministischen Theologie erkennen läßt.

Eine konsequente Erfahrungstheologie scheitert schon an der Tatsache, daß sie

jene Inhalte christlicher Offenbarung, die jede menschliche Erfahrung transzendieren (z.B. die Eschatologie), nicht zu erfassen vermag.¹⁴ Von daher ist es verständlich, daß Moltmann seinen erfahrungstheologischen Ansatz nicht durchzuhalten vermag und ständig (etwa bei der Entfaltung seiner Trinitätslehre) Anleihen bei der biblischen Offenbarung machen muß. Die menschliche (Geist-) Erfahrung kann nie *Ersatz*, sondern allenfalls *Veranschaulichung* der Offenbarungsinhalte sein.

Als nachgeordnetes, illustrierendes Element ist die Einbeziehung von kreatürlicher oder geistlicher Erfahrung in die dogmatische Reflexion freilich legitim und bereichernd. Soweit Moltmann einer grundsätzlichen Achtung der Erfahrung entgegentritt, ist ihm zuzustimmen. Ebenso zu begrüßen ist Moltmanns Aufweitung des Erfahrungsbegriffs gegenüber den rationalistischen Engführungen des neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Erfahrungsbegriffes. Die weitgehende Selbstbindung evangelischer Theologie an das agnostisch-antimeta-physische Erfahrungsverständnis Kants war nicht biblisch begründet, sondern eher eine ungehörliche Verbeugung vor einer allzu unkritisch rezipierten säkularisierten Philosophie. Durch die Aufweitung des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffes gewinnt Moltmann Raum für die ganze Vielfalt jener pneumatischen Erfahrungen, die im Neuen Testament bezeugt sind. Es verdient 50 Jahre nach Bultmanns Entmythologisierungsprogramm höchste Beachtung, daß ein nicht zu den 'Konservativen' zählender ev. Theologe wieder unbefangen von der Realität geistgewirkter Krankenheilungen oder Exorzismen reden kann!

Moltmanns *soziale Trinitätslehre* (V.A) unterliegt trotz vieler treffender Beobachtungen im Lichte von Schrift und Tradition schweren Bedenken: Seine vollkommen egalitär verstandene Sicht der immanenten Trinität kann sich weder auf das Neue Testament berufen, das eine innertrinitarische Ordnung unzweifelhaft bezeugt (vgl. 1 Kor 11,2; Phil 2,8; Röm 5,19; 1 Kor 15,26–28; John 14,28) noch

auf die kirchliche Tradition. Die von ihm abgelehnte monarchische Trinitätslehre wird von ihm zu Unrecht als subordinatianisch abgeurteilt. Denn der in der Alten Kirche zu Recht verurteilte Subordinatianismus meint nicht eine *rationale*, in freier Liebe vollzogene Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sondern eine *ontologische* Subordinatin, die dem Sohn die uneingeschränkte Gottheit abspricht. Das Wissen um einen *ordo relationis* der drei göttlichen Personen und die *μωαρχία* des Vaters¹⁵ ist spätestens seit den Kappadoziern¹⁶ fester Bestandteil der kirchlichen Trinitätslehre und vor allem in der Ostkirche bis heute lebendig.¹⁷ Das Geheimnis der biblisch bezeugten Dreieinigkeit besteht gerade darin, daß der Sohn trotz seines vollkommenen gottheitlichen Wesens eine freiwillige liebende Unterordnung unter den Vater vollzieht. Mit der Verneinung von Moltmanns egalitärer Trinitätslehre entfallen auch die ebenfalls offenkundig unbiblischen Konsequenzen bezüglich einer egalitären Gemeinschaft zwischen den Geschlechtern, in der Kirche und in der Gesellschaft.

Bedenklich ist auch Moltmanns Auffassung von der Mitwirkung des Geistes bei der Zeugung des Sohnes: Sie widerspricht nicht nur dem biblischen Befund, der nur den Vater als Urheber Jesu bezeugt (vgl. John 1,14), sondern auch der kirchlichen Tradition. Die Kennzeichnung des Heiligen Geistes als *Mutter* kann sich allenfalls auf gnostische Quellen (z.B. die Thomasakten, das Philippus-Evangelium, das Hebräer-Evangelium), nicht aber auf das Zeugnis der rechtgläubigen Kirche berufen.¹⁸

Auch die Entfaltung von Moltmanns *ganzheitlicher Pneumatologie* gibt zu zahlreichen kritischen Fragen Anlaß. Das Fehlen einer klaren Unterscheidung von Schöpfungswirken, Erlösungswirken und Vollendungswirken des Geistes führt zu einer Nivellierung von Welthandeln und Heilshandeln Gottes, Kirche und Welt, präsentischer und futurischer Eschatologie. Nirgendwo wird das (auch für die traditionelle kirchliche Pneumatologie) fundamentale Axiom neutestamentlicher

Geistlehre ernstgenommen oder auch nur erwähnt, daß die Welt 'den Geist der Wahrheit . . . *nicht* empfangen kann' (Joh 14,17). Durch seine auch sozialpolitische Befreiung einschließende Aufweitung des Heilsbegriffs gibt Moltmann das Spezifische neutestamentlichen Heilsverständnisses preis, das eine solche Befreiung erst für die eschatologische Zukunft erwartet. Der unerhörte Ernst der neutestamentlichen Heilsfrage als Frage nach ewiger Errettung oder Verlorenheit des *Einzelnen* vor Gott wird von Moltmann als historisch zu relativierendes Interpretament Luthers verharmlost, da es weder in sein Verständnis von ganzheitlichem Heil noch in den unverkennbar apokatastischen Zug seines Denkens (vgl. GL 70. 86f u.ö.) paßt.

Moltmanns *kosmische Pneumatologie* ist zwar im Bemühen zu würdigen, das vor allem im AT bezeugte Schöpfungswirken des Geistes zur Geltung zu bringen, unterliegt aber in inhaltlicher Hinsicht schwersten Bedenken: Die positive Aufnahme des Emanationsgedankens hebt die absolute ontologische Differenz von Gott und Schöpfung auf und gibt damit das Spezifische des biblischen Gottesverständnisses preis. Die von Moltmann so betonte Immanenz des Geistes in der Schöpfung ist nur auf dem Hintergrund seiner absoluten und unaufhebbaren göttlichen Transzendenz legitim. Moltmann löst die Immanenz des Geistes von seiner unbedingten Transzendenz und muß sich daher folgerichtig dem Emanationsgedanken und pantheisierenden Formulierungen öffnen.¹⁹

Moltmanns *ekklesiologische Pneumatologie* läßt die unbedingte soteriologische Differenz von Kirche und Welt vermissen, verkennt durch sein Plädoyer für eine Enthierarchisierung der Kirche die auch im NT bezeugte Autorität des geistlichen Amtes (vgl. 1 Petr 5,5) und gibt das biblisch einzig legitime Verständnis wahrer Ökumene als Einigung in der Wahrheit preis, indem er ökumenische Einigung als bloße Konfliktüberwindung (GL 266) versteht.

Abschließend wird man leider sagen müssen, daß Moltmanns Entwurf zwar

manche gute Anregung zur Weiterarbeit an einer biblisch begründeten Pneumatologie gibt, insgesamt aber so viele problematische und irreführende Elemente enthält, daß er in dieser Form nicht zu jener geistgewirkten Auferbauung des *Leibes Christi* tauglich ist, die nach dem Zeugnis des Epheserbriefes die Christusgläubigen 'zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes' führen soll, 'damit wir nicht mehr unmündig seien und uns von jedem Wind einer Lehre bewegen und umhertreiben lassen durch trügerisches Spiel der Menschen, mit dem sie uns arglistig verführen' (Eph 4,13f).

- 1 Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines auf dem 4. Internationalen Bekenntniskongreß in Børkop (Dänemark) gehaltenen Vortrages, der bislang nur in schwedischer Sprache veröffentlicht wurde (unter dem Titel 'Livets ande—om Jürgen Moltmanns pneumatologi', in: *Svensk Pastoraltidskrift—kyrkligt forum*] Nr. 5, 1993, 93–102).
- 2 'Mein theologischer Weg' 223, in: J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München 1991, 221–240.
- 3 Ebd 230. Moltmann macht diese Äußerung zwar in Bezug auf die *Theologie der Hoffnung* und *Der gekreuzigte Gott*, aber der Kontext legt nahe, daß man sie auch auf seine späteren Veröffentlichungen beziehen darf.
- 4 Ebd 231.
- 5 Bangkok 1973—eine Mission an uns!. in: *EvTh* (1973//2) 212, zit. nach P. Beyerhaus, Bangkok '72. *Anfang oder Ende der Weltmission?*, Bad Liebenzell 1973, 88.
- 6 *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980, 15.
- 7 Vgl. z.B. 'Mein theologischer Weg', a.a.O., 234–238.

- 8 'Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes'. Zur trinitarischen Pneumatologie', 90, in: J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, a.a.O., 90–106.
- 9 Ebd 91.
- 10 'Einführung: Einige Fragen der Trinitätslehre heute' 16, in: J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, a.a.O., 11–24.
- 11 'Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes', a.a.O., 97.
- 12 Ebd 92.
- 13 Einführung, a.a.O., 13.
- 14 Vgl. meinen Artikel 'Empirische Theologie' in *ELThG* 1 (1992) 498f.
- 15 Vgl. dazu W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 298ff., 304f., 352f., 455, 462.
- 16 Vgl. dazu G.L. Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1995, 444f.
- 17 Vgl. dazu L. Müller, *Die Dreifaltigkeitsikone des Andrzej Rubljosw*, München, 1990, 63f.: Nach 'Auffassung der christlichen Theologie (sind) die drei Hypostasen der heiligen Trinität zwar gleich ... nach ihrem Wesen, daß aber doch ein Rangunterschied zwischen ihnen besteht; und in der Theologie der Ostkirche ist dieser Rangunterschied sogar stärker betont als in der des Westens ...'
- 18 Vgl. dazu M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn, 1991, 160 und 287 und Ders., 'Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbilds in der Pneumatologie', in: J. Stöhr (Hg.), *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen*, St. Ottilien 1993, 130–150.
- 19 Zu pantheisierenden Tendenzen bei Moltmann vgl. auch meine Analyse in: *Naturtheologie als Basis einer ökologischen Ethik*, 259, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), *Gott lieben und seine Gebote halten. In memoriam Klaus Bockmühl*, Gießen/Basel 1991, 243–259.

Wesley Owen
BOOKS MUSIC

BUILD YOUR LIBRARY

For a
complete range
of
theological books
plus
academic journals
contact one
of these shops
or phone

Wesley Owen Direct
Freephone: 0800 83 43 15

ENGLAND

BEDFORD
30 St Loyes St.
Bedford
Tel 01234 262517

BOLTON
129 Deansgate
Bolton
Tel 01204 532384

BRISTOL
60 Park St.
Bristol
Tel 0117 926 4426

BROMLEY
21 The Mall
Bromley, Kent
Tel 0181 464 1191

CAMBRIDGE
88a Regent St.
Cambridge
Tel 01223 352727

CARLISLE
22 Fisher St.
Carlisle
Tel 01228 34919

CHEL TENHAM
44 Clarence St.
Cheltenham, Glos.
Tel 01242 513686

COVENTRY
21 City Arcade
Coventry
Tel 01203 222064

CROYDON
16 Park St.
Croydon, Surrey
Tel 0181 686 2772

DERBY
48 Queen St.
Derby
Tel 01332 345936

EALING
14 Bond St.
Ealing, London
Tel 0181 579 9242

ENFIELD
111 Cecil Rd.
Enfield, Middx.
Tel 0181 363 8517

EXETER
15 Paris St.
Exeter, Devon
Tel 01392 54024

HARROW
11 Masons Avenue
Wealdstone, Middx.
Tel 0181 861 3259

LEEDS
3 King Edward St.
Leeds
Tel 0113 245 8264

LIVERPOOL
165 St Georges Way
St John's Centre
Liverpool
Tel 0151 709 1029

LONDON
3-9 Wigmore St.
London
Tel 0171 493 1851

MACCLESFIELD
16-18 Park Green
Macclesfield
Tel 01625 431684

MANCHESTER
77 Bridge St.
Manchester
Tel 0161 834 4655

NOTTINGHAM
26-30 Heathcote St.
Nottingham
Tel 0115 950 1919

RICHMOND
14 Eton St.
Richmond, Surrey
Tel 0181 940 2915

SOUTH WOODFORD
82 High Road
South Woodford, London
Tel 0181 530 4244

STOCKPORT
11 Lower Hillgate
Stockport, Cheshire
Tel 0161 480 1467

SUNDERLAND
14 North Bridge St.
Sunderland
Tel 0191 567 3544

SWINDON
11 Farington Rd.
Swindon
Tel 01793 490844

WALSALL
The Crossing
at St. Pauls
Darwall Street
Walsall, Staffs
Tel 01922 31230

WATFORD
66 Queens Rd.
Watford
Tel 01923 248727

WESTON-SUPER-MARE
13 The Centre
Walliscote Rd.
Weston-Super-Mare
Tel 01934 418109

SCOTLAND

ABERDEEN
164 Union St.
Aberdeen
Tel 01224 644464

AYR
57-59 Kyle St.
Ayr
Tel 01292 264548

DUMFRIES
26 Great King St.
Dumfries
Tel 01387 255882

DUNDEE
112 Nethergate
Dundee
Tel 01382 200075

EDINBURGH
117-119 George St.
Edinburgh
Tel 0131 225 2229

FALKIRK
1 Glebe St.
Falkirk
Tel 01324 612955

GLASGOW
160 Buchanan St.
Glasgow
Tel 0141 332 9431

INVERNESS
16 Fraser St.
Inverness
Tel 01463 226152

HEAD OFFICE
WESLEY OWEN BOOKS & MUSIC
PO Box 300, Carlisle, Cumbria
Tel 01228 512 512

- **Three Horizons: Hermeneutics from the Other End—An Evaluation of Anthony Thiselton's Hermeneutic Proposals**
- *Trois Horizons—L'Herméneutique à l'autre Bout*
- *Drei Horizonte: Hermeneutik aus anderer Perspektive*

C. G. Bartholomew, Cheltenham¹

RÉSUMÉ

Anthony Thiselton a étudié en détail la fin de l'interprétation biblique dans l'époque moderne et post-moderne. Bien que ses principaux ouvrages aient été recensés de nombreuses fois, il y a eu peu d'interaction approfondie avec ceux-ci. Cet article essaie de présenter les lignes générales des propositions de Thiselton, pour ensuite en apporter une critique préliminaire.

Ce qui est fondamental dans l'approche de Thiselton, c'est la conviction que la philosophie fait partie intégrante de l'herméneutique biblique. Ainsi, après notre introduction, nous examinons les raisons avancées par Thiselton pour prendre la philosophie au sérieux dans l'interprétation biblique. Comme le titre *The Two Horizons* le montre clairement, Thiselton suit Gadamer en considérant le processus d'interprétation comme la fusion de deux horizons. La troisième partie de cet article examine cet aspect de l'approche de Thiselton et montre comment il met clairement en perspective la situation historique, et du texte, et de l'interprète.

Thiselton essaie de montrer que la philosophie fournit des outils conceptuels à l'exégèse. Dans la quatrième partie, nous examinons quelques uns de ses exemples sur ce point, en considérant

comment il utilise l'apport de Wittgenstein pour éclairer certains problèmes de l'interprétation biblique. Nous voyons aussi l'emploi que Thiselton fait de la théorie de la parole-action. C'est particulièrement dans le contexte du 'tournant post-moderne' que Thiselton a développé son analogie pastorale pour l'herméneutique, que nous abordons dans la cinquième partie. Ceci ne conduit pas à une herméneutique unifiée mais est une défense de la particularité des textes.

Le pluralisme herméneutique est devenu un sujet de discussion important dans le contexte post-moderne. La théorie socio-critique soulève ce problème de façon particulièrement aiguë. Thiselton prend la portée universelle de la croix comme critère de vérité pour s'opposer au relativisme des mondes de la vie (sixième partie).

La dernière partie évalue dans les grandes lignes les propositions herméneutiques de Thiselton. Son souci de prendre la philosophie au sérieux est fortement affirmé, mais une question se pose quant à sa compréhension du rapport entre la loi et la raison. Nous suggérons aussi qu'il a par trop cédé à l'influence de Gadamer. Enfin le fait qu'il s'abstienne d'ébaucher un modèle herméneutique unifié est une faiblesse, qui compromet l'utilité de son travail pour les biblistes.

ZUSAMMENFASSUNG

Anthony Thiselton hat sowohl dem modernen als auch dem postmodernen Ansatzpunkt der biblischen Interpretation eine detaillierte Untersuchung gewidmet. Doch obwohl seine wichtigsten Arbeiten vielfach besprochen worden sind, hat es kaum eine gründliche Auseinandersetzung mit seinem Werk gegeben. Dieser Artikel verfolgt das Ziel, die generelle Tendenz von Thiseltons Unternehmung abzustecken und eine einstweilige Kritik zu geben.

Grundlegend für Thiseltons Ansatz ist die Überzeugung, daß Philosophie ein integraler Bestandteil der biblischen Hermeneutik ist. Deshalb werden wir im Anschluß an die Einleitung die Gründe untersuchen, die Thiselton dafür aufführt, philosophischen Konzeptionen im Kontext einer biblischen Interpretation Beachtung zu schenken. Wie der Titel Die Zwei Horizonte verdeutlicht, folgt Thiselton Gadamer in dessen Verständnis des Interpretationsprozesses als dem Verschmelzen von zwei Horizonten. Der dritte Teil des Artikels untersucht diesen Aspekt von Thiseltons Ansatz, um aufzuzeigen, wie dieser die Historizität des Textes und des Interpreten ins Blickfeld rückt.

Thiselton argumentiert, daß die Philosophie die konzeptionellen Werkzeuge für die Exegese zur Verfügung stellt. Diesbezüglich untersuchen wir im vierten Teil einige seiner Beispiele, wobei

wir betrachten, wie er die Erkenntnisse Wittgensteins dazu verwendet, Probleme biblischer Interpretation zu erhellen. Zudem gehen wir auf Thiseltons Rückgriff auf die Sprechaktheorie ein. Seine pastorale Analogie der Hermeneutik, die besonders im Kontext der 'postmoderne Wende' entwickelt worden ist, untersuchen wir im fünften Teil. Diese Analogie resultiert zwar nicht in einer konsistenten Hermeneutik, doch wahrt sie die Individualität des Textes.

Der postmoderne Kontext hat den hermeneutischen Pluralismus ins Blickfeld gerückt. Besonders der Ansatz der Soziokritik wirft dies in akuter Weise auf. Thiselton verweist jedoch auf die universelle Bedeutung des Kreuzes als Wahrheitskriterium, um gegen den Relativismus von Lebenswelten zu argumentieren (Teil sechs).

Der abschließende Abschnitt bewertet das generelle Konzept von Thiseltons hermeneutischem Ansatz. Sein Anliegen, der Philosophie große Beachtung zu schenken, ist ausdrücklich zu befürworten, doch bezüglich seines Verständnisses der Beziehung von Glaube und Vernunft sind Anfragen angebracht. Außerdem entsteht der Eindruck, daß er Gadamer in zu vielen Punkten folgt. Drittens ist seine Zurückhaltung, ein vorläufiges, geschlossenes hermeneutisches Modell zu skizzieren, als Schwachpunkt zu bewerten, da dies den Wert seiner Arbeit vor allem für Bibelwissenschaftler einschränkt.

1. Introduction

In 1963 Dennis Nineham requested that, 'we should have some biblical scholars whose expertise is, . . . in the modern end of the problem . . . What they might produce,' he goes on to say, 'would be of inestimable value to all serious students of the Bible'.² Anthony Thiselton has devoted his academic life thus far to illuminating this modern, and we might

add 'postmodern'³, end of the problem of biblical interpretation. And he has done so with extraordinary and exemplary thoroughness⁴, and must be ranked as one of the major contemporary Christian authorities on hermeneutics.

If Nineham and Thiselton are committed to the *understanding of the modern* as playing a key role in biblical hermeneutics, that remains untrue of most biblical scholars. Thiselton's quest

for the 'modern end of the problem' takes him straight into the heavy seas of modern and postmodern philosophy; Hegel, Heidegger, Gadamer, Derrida and Habermas become his terrain, and well might the biblical scholar wonder what this has to do with biblical studies. Few biblical studies courses insist on courses in philosophy—what has Jerusalem to do with Athens after all? Or we might say, what have Jerusalem and Athens to do with Vienna, Frankfurt and Paris?⁵

Thiselton is however unrepentant! In many respects his *The Two Horizons* is an apologetic for taking *philosophy* seriously in biblical studies. His introduction ends with the question, 'Why, then, is our study concerned with philosophy?'⁶ Chapter one begins, 'Why philosophical description?'⁷ and the entire volume ends on this note:

At the beginning of our study we claimed that the use of philosophical description would serve the interpreter of the New Testament in three ways . . . If these three aims have been fulfilled to any extent, this means that the introduction of philosophical considerations into the hermeneutical debate, far from leading to a one-sided or distorted interpretation of the New Testament, will provide the interpreter with a broader pre-understanding in relation to which the text may speak more clearly in its own right.⁸

Fundamental to Thiselton's work on hermeneutics is the conviction that thorough attention to philosophical hermeneutics will help the biblical text speak more clearly in its own right. Although Thiselton's two major texts on biblical hermeneutics have been widely reviewed there has been surprisingly little thorough interaction with his work. This paper is an attempt to map out the overarching sweep of Thiselton's proposals and to provide a preliminary critique from this perspective. There is a distinct disadvantage in getting a picture of the whole but of course it easily loses sight of the immense amount of detail that Thiselton's texts contain. We will begin with a look at Thiselton's view of how philosophy can

help biblical hermeneutics, and then see how he develops these different means of help. Thereafter we will examine his proposal for a pastoral hermeneutics, which emerges in the postmodern context, before evaluating his work from this overarching perspective.

2. Philosophy and Biblical Interpretation

Ebeling has rightly suggested that, 'For theology the hermeneutic problem is therefore today becoming the place of meeting with philosophy'⁹. As the slightest familiarity with Thiselton's work reveals, hermeneutical issues are deeply philosophical. Philosophical hermeneutics has become an inescapable context in which biblical interpretation takes place today, but the relationship between theology and philosophy remains controversial¹⁰. Much Evangelicalism, for example, remains Tertullianesque in its suspicion of philosophy, if not in theory at least in practice. Thiselton justifies his philosophical focus in a number of ways¹¹:

1. It is a fact that New Testament scholars use philosophical categories in their work¹². Thus any kind of dialogue or critique of such scholars *will* involve philosophical considerations, if that dialogue is to be taken seriously.

2. Philosophy is helpful in describing (the nature of) and appraising the hermeneutical process. Here Thiselton is thinking in particular of Gadamer¹³, who has articulated the hermeneutical process as the fusion of two horizons. We will explore this in more detail below; let it suffice here to note that Thiselton finds Gadamer's analysis of understanding as the fusion of horizons persuasive, and it is the source for his title *The Two Horizons*.

3. Philosophical hermeneutics bears on a host of issues directly relevant to biblical interpretation, and we simply cannot ignore these. Interpretation inevitably carries with it philosophical issues, as Paul Ricoeur, for example, recognizes: 'In what way do these exegetic debates concern philosophy.' 'Hermeneutics . . .

relates the technical problems of textual exegesis to the more general problems of meaning and language.¹⁴ Consequently, according to Thiselton, we simply cannot leave philosophical concepts out of account when we are attempting to formulate the task of biblical hermeneutics. If this is true of biblical hermeneutics, it is also true of theology. Thiselton quotes Bultmann with approval when he says: *'Every theology is dependent for the clarification of its concepts upon a pre-theological understanding of man that, as a rule, is determined by some philosophical tradition.'*¹⁵ This, according to Bultmann and Thiselton, does not compromise theology but makes it more critically self-conscious.

A powerful example of the way in which philosophy shapes biblical interpretation is philosophy of language. In the second half of this century the impact of philosophy of language upon biblical studies was mediated via modern linguistics. James Barr's work on semantics is well known, and especially its implications for Kittel's Dictionary! No contemporary Old Testament scholar would promote word studies in a naive, etymological manner. Synchronic study, and not diachronic analysis is the key to the meaning of a word, as we now know. What is less well known, but helpfully pointed out by Thiselton in a very useful article, is that in his work on semantics Barr mediated the linguistic revolution of the French linguist Saussure into OT studies¹⁶. Thiselton notes that,

The traditional view received two death-blows, one from linguistics and one from philosophy. From the direction of linguistics, Saussure pointed out the arbitrary character of grammatical forms. More sharply and decisively still, in his philosophical discussion of logic Russell showed in his Theory of Descriptions that 'the apparent logical form of a proposition need not be the real one.'¹⁷

It is commonplace now for Old Testament scholars to be alert to the syntagmatic and paradigmatic aspects of a word in trying to determine its meaning, but these

insights are the legacy of the philosophy of language and linguistics.

More recently Thiselton has attended to the effect of current philosophies of language and their implications for theology¹⁸. He rightly observes the presence of Nietzsche behind much postmodern understanding of language and recognises that the sort of perspectives upon the language of 'truth' stemming from Nietzsche's influence

constitute the most serious and urgent challenge to theology, in comparison with which the old-style attacks from 'common-sense positivism' appear relatively naïve. Theology has more at stake than perhaps any other discipline because, although philosophy and some other disciplines share the same loss of truth, theology serves to establish critically-informed trust, whereas the postmodern perspective rests on suspicion.¹⁹

The effect of postmodern philosophy of language upon theology is readily observed in the theological work of a postmodern theologian like Mark Taylor.²⁰ Within biblical studies postmodern philosophies of language underlie the emphasis on indeterminacy and deconstructive methodology. Much of David Clines' recent work on the Old Testament is rooted in this type of philosophy of language. An urgent need among Christian academics is some sense of the contours of a Christian philosophy of language. Thiselton argues that the biblical understanding of truth resists Nietzsche's indictment of the language of truth as necessarily a disguise for manipulation, and he suggests that the philosophy of language of the later Wittgenstein provides a position more compatible with Christian theology than that mediated via Nietzsche.²¹

4. Philosophy provides conceptual tools for the interpretation of parts of the biblical text. Thiselton's use of speech-act theory to interpret the parables is well known in this respect²².

5. Thiselton agrees with Bultmann and Gadamer that neutral, non-presuppositional interpretation is impossible. Every

interpreter operates with a pre-understanding.

Part of the relevance of philosophical considerations to NT interpretation emerge when we begin to ask what questions, and what conceptual frame, the interpreter brings with him to the text. . . . Every interpreter approaches the NY from the standpoint of a particular perspective. This is not necessarily to accuse him of undue prejudice. It is to stress that he approaches it with 'a way of raising questions'. But are our questions the right questions? Should our own questions be encouraged, modified, suppressed?²³

Philosophy helps the interpreter to detect her own presuppositions and enlarge her critical capacities.

But did Tertullian not have a point about the dangers of Athens? What about the danger of defilement by secular philosophy? Thiselton acknowledges the central and comprehensive importance of Christian revelation but defends his concern with philosophy along two lines: philosophical issues have to be argued philosophically, and his concern is not to adopt the worldview of particular philosophers but to borrow conceptual tools for the exegetical task. We might say that his philosophical approach is *eclectic*. Commenting on some of the problems with Bultmann's use of Heidegger, Thiselton says, 'The answer is not to abandon philosophical inquiry, for on this basis the positive side of Bultmann's work would have been lost. The answer is, rather, to draw a variety of conceptualities from other traditions, and critically to compare what each may achieve or fail to achieve.'²⁴ This eclectic approach is underscored by a later comment in relation to the new hermeneutic which drew heavily on Gadamer: 'One of the central arguments of the present study is that *particular* hermeneutical insights come through *particular* philosophical perspectives. No single philosophy provides a comprehensive theory of hermeneutics, even that of Gadamer.'²⁵

3. Biblical Interpretation as the Fusion of Two Horizons

As we mentioned, Thiselton appropriates this notion from Gadamer; it provides the framework of Thiselton's hermeneutic proposal:

The hermeneutical goal is that of a steady progress towards a fusion of horizons. But this is to be achieved in such a way that the particularity of each horizon is fully taken into account and respected. This means *both* respecting the rights of the text *and* allowing it to speak.²⁶

Obviously Thiselton regards Gadamer as of fundamental importance in hermeneutics. Indeed it is Gadamer who really focuses the need for hermeneutics and attention to the 'modern end of the problem', since one cannot see the need for a fusion of two horizons if one is unaware of their existence, and it is this that Gadamer makes crystal clear in his analysis of the *historicity* of interpretation.

The following are two traditional definitions of biblical hermeneutics²⁷.

* hermeneutics . . . is only another word for exegesis or interpretation

* hermeneutics formulates rules and methods to get from exegesis (meaning of text for its original readers) to interpretation (meaning for today)

Thiselton's understanding of hermeneutics differs from these in its recognition and integration of the historicity of the interpreter/s as well as the historicity of the text²⁸. It is the recognition of this *second horizon* in interpretation that undermines the naive realism that has dominated much of modern biblical interpretation, and problematises the process of 'correct' interpretation. As Thiselton, under the obvious influence of Gadamer, says, 'hermeneutics in the more recent sense of the term begins with the recognition that historical conditioning is two-sided: *the modern interpreter, no less than the text, stands in a given historical context and tradition.*'²⁹ Palmer identifies the same issue when he writes, 'meaning is a matter of context; the explanatory proce-

dures provides the arena for understanding. . . . Significance is a relationship to the listener's own projects and intentions . . . explanation is contextual, is "horizontal."³⁰

From this perspective interpretation involves the fusion of the horizon of the text and of the reading process, and it is this process which hermeneutics seeks to understand.

In order to make it clear how this differs from traditional understandings of hermeneutics as mentioned above, we will briefly consider the example of the hermeneutical circle. Traditional hermeneutics understands the hermeneutical circle to refer to the interpreter's responsibility to interpret the part of the text in the light of the whole, and vice versa. Understanding develops through a dialectical relationship between part and whole. To leave the hermeneutical circle there is to have failed to grasp the implications of the second horizon, that of the interpreter. As Thiselton says,

In addition to this understanding follows a spiral . . . in a further sense. To begin with, the interpreter brings his own questions to the text. But because his questions may not be the right ones, his initial understanding of the subject matter is limited, provisional, and liable to distortion. But this provisional understanding, in turn, helps him to revise his questions and to ask more adequate and appropriate ones. . . . The process continues until he is in a position to ask questions which have clearly been shaped by the text itself; so that he achieves a progressively more adequate understanding of its subject matter.³¹

Heidegger raises the question of whether there is a right way in which to enter the hermeneutical circle³², and of course, once the second horizon is recognized as a vital element in the process of interpretation, the role of pre-understanding is foregrounded. Gadamer gives detailed attention to this and remarkably revives the role of prejudice and tradition as essential elements in the hermeneutic process. The Enlightenment had a prejudice against

prejudice, and this deeply affected its interpretation! Our pre-judgements and traditions in which we stand ought to be consciously acknowledged, so that we might better understand what is going on in our interpretation. Thiselton develops this in terms of the role that systematic theology might play in Christian biblical interpretation³³.

Thiselton, as we have seen is quite clear that all interpretation brings with it pre-understanding. He quotes the Church of England Doctrine Report with approval: 'No one expounds the Bible to himself or anyone else without bringing to the task his own prior frame of reference, his own pattern of reference, his own pattern of assumptions which derive from sources outside the Bible.'³⁴ Thiselton provocatively suggests we might see systematic theology as the end-process to date of the process of tradition in which the Christian community seeks to understand the biblical text. Thiselton refers to Turner who argues that the pre-understanding involved in exegesis embraces, 'a whole conceptual world which the exegete brings to the text', including concepts about history, revelation, eschatology, miracle etc³⁵.

Thiselton in this respect is attracted to the Reformers, whose approach facilitated a fusion of horizons while respecting the otherness of the biblical text³⁶. Thiselton promotes the role of theology in shaping pre-understanding provided the fusion of horizons does not obscure the particularity of the biblical texts.

4. Conceptual Tools for Exegesis

Philosophy, according to Thiselton, also provides conceptual tools that are exceedingly helpful in interpreting some biblical texts. The central examples of this in Thiselton's work are his use of Wittgenstein and the speech-act theory of Austin and Searle.

1. Wittgenstein and Biblical Hermeneutics
Thiselton notes four connecting points between hermeneutics and Wittgenstein's

later writings³⁷. Firstly, for Wittgenstein philosophy helps us to see what was always there. Philosophy involves learning to see *as*. Secondly, Wittgenstein is concerned with the particularities of language-situations which are, thirdly, grounded in human life. Fourthly, there is no logical *a priori* behind our life worlds.

Wittgenstein's notion that philosophy helps us to ask the right questions is central to Thiselton's assertion that philosophy provides us with conceptual tools. It can help us to look in the right direction and with nuanced precision. Thiselton particularly applies points two and three above to aspects of NT interpretation. Following Wittgenstein, for example, he discerns three classes of grammatical utterances in the NT and indicates how helpful it is if we are alert to this NT grammar.

An intriguing example of this is Thiselton's application to the NT of Wittgenstein's discernment of a special class of statements which are foundational in the sense of being the 'hinges' on which other statements turn. These are statements which give expression to the scaffolding of our thoughts.³⁸

Wittgenstein seems to suggest that in any culture, including our own, 'all enquiry . . . is set so as to exempt certain propositions from doubt . . . They lie apart from the route travelled by enquiry.' In due course an axiom may become 'fossilized.' 'It is removed from the traffic. It is so to speak shunted onto an unused siding.' But it does not thereby lose its significance; rather its significance has changed into that of a grammatical proposition. 'Now it gives our way of looking at things, and our researches, their form . . . Perhaps it was once disrupted. But perhaps, for unthinkable ages, it has belonged to the *scaffolding* of our thoughts. (Every human being has parents.)'³⁹

Thiselton finds examples of such utterances in Romans 2:4,5b,6:9:14-24; 1 Corinthians 12:3 etc. These sorts of statements expose the tacit presupposi-

tions of their authors and their communities. Thiselton argues that these bedrock statements are not just cultural but theological.

Although a comprehensive grammatical analysis of the NT along Wittgensteinian lines would be a mammoth task, the potential of such analysis is apparent. If, for example, we could identify the statements that expose the scaffolding of the NT, this would give us one way of discerning the world view/s or theology that underlies the NT. Although more indebted to Reformed philosophy than to Wittgenstein Ray van Leeuwen has used this type of approach to great effect in understanding the book of Proverbs.⁴⁰ This type of analysis could be of great help in discerning the different levels of the authority of Scripture by showing how, in Scripture itself, there is the non-negotiable foundation which is developed and applied in relation to particular contexts.

Wittgenstein stresses that language has meaning only in the context of the language game in which it is used. In this respect Thiselton argues that several key NT themes are polymorphous and misunderstood if this is not taken into account. An analysis of 'faith' in the NT, for example, must take account of the particular language games in which the word is used in the NT. Such an approach would account for the different nuances of faith in Paul and James⁴¹. Thiselton also applies the idea of language games to the thorny problems of justification⁴². He argues that as regards justification the framework from which the believer's redemption is *seen as*, is crucial. From an eschatological perspective the believer's redemption is complete: she is justified. From a historical perspective the believer is not righteous; justification is still future.

I should mention that Thiselton has an intriguing additional note B, on Wittgenstein and biblical authority⁴³, concerning *inter alia* some of the differences between B. B. Warfield and James Barr. Wittgenstein, in Thiselton's view, helps us to be aware of the danger of picturing the problem of biblical authority in terms of

only one model, for example the model of one to-one correspondence (certain types of inerrancy), or exclusively the model of a Chalcedonian Christology. The Bible is more than a handbook of information; the language of the Bible expresses a whole range of dynamic speech-acts: commanding, promising, asking, blessing etc. However, 'the dynamic and concrete authority of the Bible rests, in turn, on the truth of certain states of affairs in God's relation to the world'⁴⁴, and Thiselton argues that Jesus and the apostolic writers' assumption of the authority of the Old Testament cannot just be disregarded as a cultural assumption. In this respect some of Warfield's arguments about the status of the OT in the NT should still command respect.

2. Speech-Act Theory and Biblical Hermeneutics

Thiselton finds the speech-act theory of Austin, Searle and Recanti particularly helpful in exegeting texts which call for a hermeneutic of self-involvement, such as the parables⁴⁵. He finds that as a tool this avoids one of the problems with a reader-response approach to the parables, namely that the meaning of a parable is in danger of becoming what the reader cares to do with it. The advantage of an *action model* is that it, 'allows us to separate out different levels and dimensions of language use without necessarily opening the door to the mistaken view that the 'meaning' of a text is simply what any reader cares to do with it.'⁴⁶ 'This model allows us to see that a variety of actions may occur in a text at the same time and that recontextualization affects the relative priority of these operations in relation to one another.'⁴⁷

Austin distinguishes between perlocutionary language, which is performative by saying somethings, and illocutionary language, which is performative in saying something. This distinction is crucial⁴⁸. Thiselton applies this action model *inter alia* to the thorny issue of the function of parables as elucidated in Mark 4:11–12⁴⁹. An action model helps us to see the

parables as used, 'in order to prevent premature understanding unaccompanied by inner change.' This includes judgement and mercy since a parable operates at different levels of understanding. The text performs a variety of actions upon its readers, and speech act theory thus enables us to get at these nuances of the text in a way that traditional interpretation has often been unable to. An action model

allows us to see that a variety of actions may occur in a text at the same time and that recontextualization affects the relative priority of these operations in relation to one another. This does not mean, however, that the Bible becomes the nose of wax about which Luther warned, as if that could be pushed into any shape that the reader may fancy. Nor does it mean that action or speech-acts provide a comprehensive model for the solution of all hermeneutical problems. No theoretical model provided by hermeneutical theory can obviate the need first and foremost to look at the text itself in its linguistic and historical particularity.⁵⁰

Thiselton also uses speech-act theory to elucidate the propositional element in the biblical texts. A text may perform a number of actions at the same time so that, for example, it is often unhelpful to set the self-involving nature of a text against its referential aspect. Thiselton uses the example of the confession, 'Jesus is Lord.'⁵¹ In its Pauline use this statement is clearly self-involving, but this self-involving aspect depends upon certain assertions about Christ being true. 'Jesus is Lord' expresses both institutional truth and self-involvement. This is a good example of Thiselton's argument that

The point which is correct behind the so-called 'non-propositional' view of revelation is that the Bible is not merely a handbook of information and description, along the lines of propositions in the *Tractatus*. But the point behind the so-called 'propositional' view is even more important, even if it is badly expressed in the traditional terms which are often used. It is that the dynamic and concrete

authority of the Bible rests, in turn, on the truth of certain states of affairs in God's relation to the world. As J. L. Austin succinctly puts it, for performative language to function effectively, 'certain statements have to be true.'⁵²

Thiselton has also used speech-act theory to illuminate the problem of the supposed power of words in the Bible⁵³, and recently he has applied it to Christology in Luke and the problem of dualism in Christology after Kant⁵⁴. It should be noted that a number of other scholars have also used speech-act theory in biblical studies and theology⁵⁵. Donald Evans has used it in relation to language about God as creator⁵⁶ and more recently Nicholas Wolterstorff has creatively developed his use of speech-act theory in relation to Scripture as divine discourse⁵⁷.

5. Thiselton's Hermeneutic of Pastoral Theology

Interestingly, it is in the context of his more recent work and 'the postmodern turn' that Thiselton develops his pastoral analogy for hermeneutics⁵⁸. As we mentioned above Thiselton regards the postmodern context as a very serious challenge to Christian theology; more serious than was positivism, for example. The closest we get in either of Thiselton's two volumes to a comprehensive outline of a unified hermeneutic are chapter XV and XVI in *New Horizons*. Here Thiselton outlines his 'Hermeneutics of Pastoral Theology'. In his latest book, 'Interpreting God and the Postmodern Self', Thiselton also uses the pastoral analogy for biblical interpretation⁵⁹. However, latterly he applies the analogy slightly differently; the listening and openness and respect for the Other that characterise good pastoral counselling ought to characterise biblical interpretation as well. In *New Horizons* the analogy serves, by comparison, to stress the importance of maintaining the balance between universals and the particular. He begins chapter XV of *New Horizons* by comparing the pastoral situation to biblical interpretation: both are

intensely hermeneutical and if historical critical interpretation has tended to focus on the past at the expense of the particular present, pastoral theology is in danger of the reverse. Thiselton is particularly concerned that biblical hermeneutics should do justice to the diversity and particularity of the biblical texts. Different genres of texts perform different, though often overlapping, hermeneutic functions, especially in relation to different reading-situations⁶⁰.

Paradoxically, the one place where we anticipate a unified hermeneutic, the pastoral model serves to remind us that Thiselton, like Gadamer, will not outline a unified method. Thiselton's pastoral hermeneutic turns out to be an overview of the positive insight that the contemporary *smorgasbord* of hermeneutical approaches bring to certain (particular) texts. In his words he proposes 'optimal/paradigmatic reader-situations' in relation to which the most distinctive hermeneutical functions of the different models that he has examined become apparent⁶¹. Thus a hermeneutics of understanding (Schleiermacher⁶², Dilthey, Betti) is especially helpful where texts serve primarily as transmissive and communicative vehicles to express the thought of an author toward a given directedness. Examples of such texts are 1 Cor 11:17–22, 8:1–11:1. Narrative hermeneutics assist in getting at the various functions that narratives perform: 'Textual narrative cats await the varied mouse-situations which re-activate them.'⁶³ Reader-response approaches are particularly useful in unmasking natural readings, speech-act theory is particularly relevant to self-involving and believing reading, and so on.

6. Hermeneutical Pluralism

According to Thiselton, socio-critical theory, with its concern that biblical interpretation should be relevant to social issues, raises in an acute form the issue of hermeneutical pluralism because, once it is allowed that 'the world' can/should absorb the text, and a plurality of worlds

is acknowledged, a plurality of diverse interpretations will inevitably be generated⁶⁴. Thiselton argues that while hermeneutical pluralism is inevitable, since we cannot assess one reading model in terms of another, this is, 'not the same as the belief that each life-world is self-contained, and incapable of metacritical ranking in terms of trans-contextual theory'⁶⁵. 'Would it be the same', asks Thiselton, 'in principle, to *de-centre the present situation as a criterion of theological relevance and truth as to de-centre the biblical texts and their witness to Christ and to the cross as a criterion of relevance and truth?*'⁶⁶

The answer, from a Christian perspective, is of course 'No!', and Thiselton concurs at this point with those scholars who appeal for the Bible to absorb the world; we understand the present by incorporating it in some larger frame. We need to approach this issue via Christian theology, or as Thiselton puts it, 'from the other end.' Thiselton pleads for 'a critique of the cross' as the larger frame: *'The cross transforms present criteria of relevance: present criteria of relevance do not transform the cross. Salvation is pro-active, not re-active, in relation to the present.'*⁶⁷ Scripturally the cross is universal in its relevance; the biblical texts witness to a universal horizon of eschatological promise, and the Bible is most appropriately read in a believing fashion. *'Christian theology would move into self-contradiction if it ceased to evaluate the prohibition of idolatry, the message of the cross, and the universality of eschatological promise as merely context-relative, as the product or construction of a particular social culture with no claim to offer a universal critique of life and thought, and even a metacritique of other criteria of thought, understanding, and action.'*⁶⁸

7. Evaluation

The immense scope of Thiselton's work will be obvious from our examination thus far. Detailed evaluation of it would require many more articles than this one!

In accordance with our aim of mapping out the overarching sweep of Thiselton's hermeneutic proposals, our brief evaluation will focus on the total shape rather than the individual details.

1. Philosophy and Biblical Interpretation

Thiselton has rightly alerted us to the important relationship between philosophy and biblical interpretation, as this is focused in hermeneutics. In all theoretical work epistemological, ontological and anthropological presuppositions provide, as it were, the scaffolding for our theory construction. Such scaffolding is not neutral, and it can only help if we are conscious of the philosophical presuppositions and theories informing and shaping our scholarship. Prior to Wellhausen it was not unusual for an Old Testament scholar to devote a large portion of a published work to explaining and defending his understanding of religion, *before* going on to apply this to the Old Testament⁶⁹. Wellhausen retained many of the results of such research, but decontextualised his results; he hid the scaffolding, as it were! We are heirs to a great extent of that legacy, so that now it would be extraordinary if an OT scholar felt it necessary to devote a third of her text to explaining her view of religion and philosophy before applying it to the OT. The postmodern turn has of course gone a long way towards exposing hidden scaffolding, which I welcome, but the myth of neutrality in Old Testament scholarship remains widespread. However, as Levenson has recently reminded us, such neutrality is itself a philosophical position, and one which has come to be seen as increasingly problematic⁷⁰.

Taking the scaffolding seriously will involve looking at issues like philosophy of history, philosophy of language and the relationship between theology and philosophy, all issues which Thiselton has addressed. Ernest Nicholson, for example, argues that the historical critical method is rooted in enlightenment philosophy of history applied to the biblical text⁷¹. If this is true, how should we as Christians

think of history? And would this affect our handling of the OT? This is not to suggest that OT scholars should become philosophers and theologians. It is to suggest that OT scholarship requires solid philosophical (and theological) input if it is not to work with hidden philosophies shaping it. Thus, I suggest, we desperately need scholars like Thiselton who will do the hard philosophical work, and biblical scholars need regular dialogue with such people⁷². Especially in the USA in recent years there has been a renaissance of Christian philosophy under the leadership of scholars like Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. The growing corpus of work that this 'movement' is yielding, and the work of scholars like Thiselton, provide a ready starting point for such dialogue.

I do however have a question about Thiselton's *understanding of philosophy*. Nowhere, at least as far as I am aware, does he explain precisely what he understands philosophy to be, or how he sees faith as relating to reason, and hence to philosophy. I agree with Thiselton, for example, that every theology is dependent upon philosophy for an anthropology, but upon what is philosophy dependent for its view of the human person? The answer which Thiselton generally seems to presuppose is critical reason, and one gets the impression from his work that reason is the final court of appeal in philosophy, compared with revelation in theology. To be sure, this is held in tension with his 'critique of the cross,' and his insistence that Christian faith and revelation are comprehensive and embrace all of life. However it is precisely this dichotomy between reason and faith that I detect in Thiselton's work that is, I think, problematic.

This kind of tension is not unusual among Evangelical theologians. Paul Jewett, for example, although he favours the use of an existentialist framework in his theology,⁷³ is quite open about the fact that

The wisdom the philosopher seeks is quite different from that of which the

theologian speaks. Philosophy is the human quest for truth . . . For philosophy, humanity's unique powers of rational transcendence, . . . are autonomous. . . . By contrast the truth of which the theologian speaks is truth given by revelation and received by faith.

And Kevin Vanhoozer, when he develops a typology of the relationship between theology and philosophy, types theology as 'Christ' and philosophy as 'Concept'⁷⁴. The problem with this type of approach is that it appears to manifest a nature-grace dichotomy at its root⁷⁵. On these complex issues let it suffice to say that I think that Newbigin's and Wolterstorff's type of understanding of reason is more consistent with the claim of Christianity to be public truth; reason always operates within some perspective or worldview and Christian scholarship, including Christian scholarship in philosophy, should operate as faith seeking understanding.⁷⁶

Newbigin and Wolterstorff are arguing that we should build our scholarship unashamedly upon the foundations of a hermeneutics of the cross, or a hermeneutics from the other end, to use Thiselton's expressions. By contrast, Thiselton invokes a hermeneutics *from the other end* only at the end of the seven hundred pages of *New Horizons*, and then to stave off the problem of the implications of socio-critical hermeneutics. But if such an approach can be invoked at this stage one might well wonder why it could not have been invoked at the outset and been consciously allowed to shape the entire project. As I understand Newbigin and Wolterstorff, their plea is precisely that we seek to do scholarship 'from the other end.'

2. Gadamer's Hermeneutic

The attraction of Gadamer's hermeneutic from a Christian perspective is its radical undermining of Cartesian objectivity, its recovery of the role of prejudice and tradition in interpretation, its dialogical model of understanding and its notion of being addressed by the text. It seems to me that

the insistence that hermeneutics involves two horizons is very helpful; it enables much that shapes biblical interpretation to be brought into the light.

Gadamer's hermeneutic has however been consistently criticised for its inability to discern distorted communication or to be able to distinguish a correct from an incorrect understanding. In Klapwijk's words, 'How can anyone, after the Holocaust, still unreservedly maintain: "In understanding we are drawn into an event of truth."?' The underlying issue is I think Gadamer's immanentist perspective on reality. The transcendent cannot be taken into account hermeneutically so that, 'It is through the dialectic of a great diversity of interpretations that the universally valid emerges and the thing itself presents itself.'⁷⁷ Klapwijk suggests that only the notion of the God who has revealed himself in Christ is adequate to enable us to hold on to a strong notion of truth in language.

Certainly when it comes to biblical interpretation one would want to ask which are the appropriate prejudices to bring to Scriptural interpretations, what is a healthy tradition to inhabit which is most likely to promote a fusion of horizons? It is this type of question that makes Newbigin suspicious of the hermeneutical circle as understood by Gadamer⁷⁸. My suggestion is therefore that a weakness in Gadamer's hermeneutic is its immanentism, and that the faith-reason dichotomy I discern in Thiselton's approach may be connected with his too-ready appropriation of Gadamer. In his 1981 work on 'Knowledge, Myth and Corporate Memory' Thiselton strongly asserts the corporate Christian memory and mindset⁷⁹. It seems to me that if this element in Thiselton's work could be strengthened, then I think a more critical and helpful understanding of Gadamer could be developed.

3. *Help for the Biblical Scholar*

As we have seen Thiselton's work is full of poignant insights for the biblical scholar. However, my suspicion is that even those

biblical scholars (and especially students) who manage to read through 'New Horizons' might not feel terribly helped at the end of the process. What one had perhaps hoped for in the last two chapters was not delivered, namely a positive, albeit tentative, unified, biblical hermeneutic proposal which incorporates the insights of recent development⁸⁰. As we saw, Thiselton comes down on the side of particularity and is ultra-cautious about outlining a biblical hermeneutic. In this he is similar to Gadamer with his distaste for method. While Thiselton's defence of the particularity of texts is a helpful corrective to the imposition of methods that has often characterized historical critical approaches, 'pastorally', one might say, the biblical scholar needs more than a *smorgasbord* of approaches. I suspect that Thiselton's avoidance of a unified hermeneutic may be related to his view of philosophy. A Christian approach to philosophy in which faith seeks understanding would tend to be unified, but since philosophy is never in Thiselton's view distinctively Christian, philosophical insights for biblical hermeneutics tend to be eclectically appropriated.

The OT scholar (student) however needs more than a collection of pieces. We require some unified orientation which indicates how these pieces relate to each other. Bernard Lategan's communicative hermeneutic, and the so-called Tel Aviv school of poetics have done more along this line, I think⁸¹. And what makes N. T. Wright's work on the New Testament so powerful is his unified critical realist epistemology which he uses as a framework to reshape NT studies⁸². Precisely such a positive framework appears to be lacking at the conclusion of Thiselton's *New Horizons*. As Abraham Kuyper once said, 'What we really need is a seedling of scientific theory thriving on christian roots. For us to be content with the act of shuffling around in the garden of somebody else, scissors in hand [to cut the other's flowers], is to throw away the honour and worth of our christian faith.'⁸³ It is Gadamer's two horizons that have shaped Thiselton's work on hermeneutics

to a major extent. Tacitly the *third* horizon of God and the world as his creation is always present in Thiselton's work, but my suggestion is that this ultimate horizon requires to more consciously integrated into his hermeneutic.

Not for a moment do I raise these critical issues in order to downplay Thiselton's achievement, but precisely in order to take his contribution seriously. Thiselton has left all biblical scholars in his debt with his two major volumes on the intersection between philosophical hermeneutics and biblical hermeneutics, and my hope is that this article may in some way contribute to fostering the discussion at that point of intersection.

- 1 This is a revised version of a paper delivered to joint MA groups at Trinity College Bristol, November 1995.
- 2 See Dennis Nineham (ed.), *The Church's Use of the Bible Past and Present* (London: SPCK, 1963) 168. This is referred to by Anthony Thiselton, *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) xx.
- 3 See Anthony Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise* (Edinburgh: T & T Clark, 1995).
- 4 For an example of this thoroughness see Thiselton's review of Barr: 'Barr on Barth and Natural Theology: A Plea for Hermeneutics in Historical Theology', *SJT* (1994) 519–528.
- 5 By these two questions I am indicating that both conservative biblical scholars, who often wish to keep Jerusalem and Athens well apart, and liberal biblical scholars, who often wish to consign Jerusalem and Athens to the past, tend to ignore the role of philosophy in biblical interpretation. Nowadays it is generally theologians rather than biblical scholars who address philosophical issues.
- 6 Thiselton, *ibid.*, xx.
- 7 Thiselton, *ibid.*, 3.
- 8 Thiselton, *ibid.*, 445.
- 9 Gerhard Ebeling, *Word and Faith* (London: SCM, 1963) 317.
- 10 See Craig Bartholomew, 'Philosophy, Theological and Biblical Interpretation: Vanhooser, Dooyeweerd, Wright and Watson', 1995, publication forthcoming.
- 11 See Thiselton, *Two Horizons* and 'The Use

of Philosophical Categories in New Testament Hermeneutics', *Churchman* 87 (1973), 87–100.

- 12 Bultmann is a classic example. See Thiselton, *Two Horizons*, 205ff for a discussion of Bultmann's hermeneutic.
- 13 See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed and Ward, 1989 2nd revised ed.). Thiselton discusses Gadamer's approach in *Two Horizons*, 293ff.
- 14 See Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations, Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974, edited by D. Ihde) 4. Thiselton quotes these references from Ricoeur in *Two Horizons*, p. 8.
- 15 See Thiselton, *Two Horizons*, 227, 228. The quote is from Rudolph Bultmann, *Existence and Faith* (London: Collins, 1964) 114.
- 16 See Thiselton, 'Semantics and New Testament Interpretation', in: I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation, Essays on Principles and Methods* (Carlisle: Paternoster, 1977) 75–104.
- 17 *Ibid.*, 77.
- 18 See especially Part I of Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self*.
- 19 *Ibid.*, 16.
- 20 See Mark Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: Chicago University Press, 1984).
- 21 Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self*.
- 22 See Thiselton, 'Reader-Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus', in: Roger Lundin, Anthony C. Thiselton and Clarence Walhout, *The Responsibility of Hermeneutics* (Grand Rapids, Carlisle: Eerdmans, Paternoster, 1985) 79–113.
- 23 Thiselton, 'The Use of Philosophical Categories', 87, 88.
- 24 Thiselton, *Two Horizons*, 292.
- 25 *Ibid.*, 354.
- 26 *Ibid.*, 445.
- 27 These are taken from Thiselton, *ibid.*, 10.
- 28 See Thiselton, *Two Horizons*, 10–12, on the difference between this understanding of hermeneutics and the traditional one of hermeneutics as the method of biblical exegesis.
- 29 *Ibid.*, 11.
- 30 Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press) 24.

- 31 Thiselton, *The Use of Philosophical Categories*, 93.
- 32 See Martin Heidegger, 'Understanding and Interpretation', in: Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader* (New York: Continuum, 1992) 221–228. On p. 226 Heidegger comments, 'What is decisive is not to get out of the circle but to come into it in the right way.'
- 33 Thiselton, *Two Horizons*, 314–326.
- 34 Ibid., 114.
- 35 See Geoffrey Turner, 'Pre-understanding and New Testament Interpretation', *SJT* XXVIII (1975), 227–242. Thiselton refers to Turner's article in *Two Horizons*, 315.
- 36 Thiselton, *Two Horizons*, 316, 317.
- 37 See Thiselton, *Two Horizons*, 357–438, for his detailed discussion of Wittgenstein.
- 38 See Thiselton, *ibid.*, 392ff for his discussion of this class of grammatical utterances.
- 39 Ibid., 393.
- 40 See Ray van Leeuwen, 'Liminality and Worldview in Proverbs 1–9', *Semeia* 50 (1990) 111–144. It should be noted that Thiselton points out that his first class of grammatical utterances which function to expand the horizon of the reader's understanding, rather than the special class of 'scaffolding' statements, are common in OT Wisdom literature. See *Two Horizons* 397–399. However Thiselton relates this to the purely rational and open appeal to all humans of wisdom literature. Van Leeuwen's work demonstrates that the scaffolding and tacit element characterised by Wittgenstein's second class of statements are as present in Proverbs as, for example, in Romans. Van Leeuwen focuses upon Proverbs 8:22–31 in particular.
- 41 See Thiselton, *Two Horizons*, 422–427.
- 42 Ibid., 415–422.
- 43 Ibid., 432–438.
- 44 Ibid., 437.
- 45 J. L. Austin's seminal text is *How to Do Things with Words* (Oxford: OUP, 1962, 1975). See Thiselton, *Reader-Response Hermeneutics*, and *New Horizons* especially 283–312 and 597–604. For bibliographical details of the main works, see pp. 283–312.
- 46 Thiselton, *Reader-Response Hermeneutics*, 107. See Thiselton, *New Horizons*, 282–304, for a discussion of the developments in speech act theory.
- 47 Thiselton, *Reader Response Hermeneutics*, 113.
- 48 Ibid., 109. See Austin, *ibid.*, 94–132, for a discussion of the distinction between locutionary, illocutionary and perlocutionary. On pp. 101–102 Austin uses the following example: 'He said to me "Shoot her!"' On p. 110 he comments about this example that 'we must distinguish the illocutionary from the perlocutionary act: for example we must distinguish "in saying it I was warning him" from "by saying it I convinced him, or got him to stop."'.
- 49 Ibid., 111–112.
- 50 Thiselton, *Reader-Response Hermeneutics*, 113.
- 51 Thiselton, *New Horizons*, 283ff.
- 52 Thiselton, *Two Horizons*, 437.
- 53 See Thiselton, 'The Supposed Power of Words in the Biblical Writings', *JTS* 25 (1974) 282–299. This article is a fascinating account of how linguistics can correct a wrong direction in biblical theology.
- 54 See Thiselton, 'Luke's Christology, Speech-Act Theory and the Problem of Dualism in Christology After Kant', in: Joel B. Green and Max Turner (eds.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* (Grand Rapids, Carlisle: Eerdmans and Paternoster, 1994) 453–472.
- 55 See Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks* (Cambridge: CUP, 1995). Wolterstorff's approach would seem to run counter to Thiselton's insistence that, while speech-act theory is helpful with some texts, it cannot provide a comprehensive hermeneutical model. Wolterstorff, and Kevin Vanhoozer (in discussion), argue for the use of speech-act theory to shape a biblical hermeneutic comprehensively.
- 56 See Thiselton, *New Horizons* and *Interpreting God and the Postmodern Self*.
- 57 Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self*, 51, 53–58.
- 58 Thiselton, *New Horizons*, 557, 558.
- 59 Ibid., 558.
- 60 Thiselton's particularly positive approach to Schleiermacher emerges most clearly in his *Interpreting God and the Postmodern Self*, 53ff.
- 61 Thiselton, *New Horizons*, 575.
- 62 See Thiselton, *ibid.*, 602–619 for his discussion of these issues.
- 63 Thiselton, *New Horizons*, 613.
- 64 Ibid., 606.
- 65 Ibid., 610.
- 66 Ibid., 612.
- 67 For documentation of this see John Rogerson, *Old Testament Criticism in the Nine-*

- teenth Century, England and Germany* (London: SPCK, 1984).
- 70 See Jon D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox, 1993). For an extended discussion of this book see my review in *Calvin Theological Journal* 30, 2 (1995) 525–530.
- 71 See Ernest Nicholson, *Interpreting the Old Testament: A Century of the Oriel Professorship* (Oxford: Clarendon, 1981).
- 72 It would be most helpful if some conferences could be organised in which biblical scholars could enter into serious dialogue with the works of Thiselton.
- 73 See Paul K. Jewett, *God, Creation and Revelation. A Neo-Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- 74 See Kevin Vanhoozer, 'Christ and Concept: Doing Theology and the "Ministry" of Philosophy,' In: J. D. Woodbridge and T. E. McComisky (eds.), *Doing Theology in Today's World* (Grand Rapids: Zondervan, 1991) 99–145.
- 75 Roy Clouser characterises this type of understanding of the relationship between faith and reason as 'Religious Scholasticism.' For a discussion and critique see Clouser, *The Myth of Religious Neutrality. An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991) 82–88.
- 76 See Lesslie Newbigin, *Proper Confidence. Faith, Doubt and Certainty in Christian Discipleship* (London: SPCK, 1995), and Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984 2nd ed).
- 77 See L. Klapwijk, 'The Universal in Hans-Georg Gadamer's Hermeneutic Philosophy', *Philosophia Reformata* 50 (1985) 119–129. The quotes are from pp. 127 and 123.
- 78 See Lesslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*, (London: SPCK, 1986) 51–54, 56, 58.
- 79 'Knowledge, Myth and Corporate Memory,' in: *Believing in the Church. Essays by Members of the Church of England Doctrine Commission* (London: SPCK, 1981) 45–78.
- 80 Compare for example Bernard Lategan, 'Hermeneutics,' in: D. Freedman, (ed.), *Anchor Bible Dictionary Volume III* (New York: Doubleday, 1992) 149–154.
- 81 See Alan Mintz, 'On the Tel Aviv School of Poetics,' *Prooftexts* 4 (1984) 215–235.
- 82 See N.T. Wright, *The New Testament and the People of God*, (Minneapolis: Fortress, 1992).
- 83 Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie* (Kampen: Kok, 1902–1905) 3:57.

EUROPEAN JOURNAL OF THEOLOGY : 1997 SUBSCRIPTIONS

All subscriptions and requests for back numbers should be addressed to the Publishers:

Paternoster Periodicals, PO Box 300, Carlisle, CA3 0QS, UK

Tel: +44-1228-512512 Fax: +44-1228-514949

E-mail: paternoster.periodicals@stl.om.org

SUBSCRIPTION RATES

UK:	1 year	£19.90
	2 years or more	£17.90 per year
International:	1 year	£20.70*
	2 years	£18.65* per year
US & Canada:	1 year Institutions	\$51.75
	1 year Individuals	\$33.65
	2 years or more Institutions	\$46.60 per year
	2 years or more Individual	\$30.30 per year

US/Canadian Subscribers: Please note change of address effective 1st October 1996.

2/3rd World, Individuals and Institutions

50% discount on the International sterling rates (£*) listed above.



PATERNOSTER PERIODICALS

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

Biblical and Theological Classics Library

The BTCL makes available new editions of classic titles by leading theologians past and present at the lowest prices. All titles are 'B' format (198x130mm) paperback.

'I am delighted that these important books are to enjoy a new lease of life.'

– John Stott

1 Showing the Spirit – A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14

D.A. Carson

Most of the book expounds the crucial passage, 1 Corinthians 12–14, in four chapters; but the concluding chapter integrates material from other portions of the Bible, especially the Book of Acts, so that the author's conclusions reflect all of the biblical evidence.

0-85364-636-8 / 229pp / 3.99

2 Theological Diversity and the Authority of the Old Testament

John Goldingay

The author examines how the diverse viewpoints reflected in the Old Testament may be acknowledged, interrelated, and allowed to function theologically.

0-85364-654-6 / xii+308pp / 3.99

3 New Testament Exposition – From Text to Sermon

Walter L. Liefeld

'Liefeld pleads equally for "integrity" in handling Scripture and "sensitivity" in relating it to people's pastoral needs. His book is packed with examples of how to get at the meaning of different kinds of biblical texts and how to prepare sermons.' – John Stott

0-85364-684-8 / xii+180pp / 3.99

4 The Cross in the New Testament

Leon Morris

'This outstanding book deserves the attention of a wide company of readers. It is certain to enrich the thinking of many a Christian preacher.' – Raymond Brown

0-85364-637-6 / 454pp / 3.99

5 Biblical Exegesis in the Apostolic Period

Richard N. Longenecker

A comprehensive study of the methods used by the earliest Christians to interpret Scripture, comparing Christian writings with Jewish interpretative documents of the same period. Includes a new postscript from the author.

0-85364-708-9 / 256pp / 3.99

6 Biblical Inspiration

I. Howard Marshall

Marshall tackles three pertinent questions impinging upon the place of the Bible in today's church and academy: Is the Bible infallible? Can we believe in its inspiration and practise biblical criticism? How is the Bible to be interpreted for today?

0-85364-709-7 / 125pp / 3.99

7 Kept by the Power of God – A Study of Perseverance and Falling Away (Third ed.)

I. Howard Marshall

This third edition of Marshall's important book covers systematically all the biblical material on the subject with particular emphasis on the New Testament, and includes a new epilogue, 'The Problem of Apostasy in New Testament Theology'.

0-85364-642-2 / 302pp / 3.99

8 The Progress of Redemption – From Creation to the New Jerusalem

Willem VanGemeren

The author adopts the 'redemptive-historical' approach, dividing human history into twelve epochs, with particular eschatological emphasis. He pays careful attention to historical and grammatical analysis, as well as to literary and canonical functions of the biblical material.

0-85364-710-0 / 544pp / 3.99



THE PATERNOSTER PRESS
PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

- **Does Acts 2:36 Represent an Adoptionist Christology?**
- ***Le Texte d'Actes 2.36 Énonce-t-il une Christologie Adoptionniste?***
- ***Repräsentiert Apg. 2,36 eine adoptionistische Christologie?***

Peter Balla, Budapest

RÉSUMÉ

Nombre de commentateurs considèrent que dans le texte d'Actes 2.36, comme aussi en Rom 1.4, on trouve exprimée une christologie adoptionniste. Cette interprétation est liée à la question de savoir si le discours de Pierre (qui contient cet énoncé) est une tradition préluccanienne ou une composition de Luc lui-même. Roloff, par exemple, adopte la première hypothèse, car le texte serait en contradiction avec la christologie de Luc selon laquelle Jésus était déjà l'oint pendant son ministère terrestre. Cette étude examine les termes clés du verset. L'emploi du mot 'Seigneur' ne permet pas de trancher, et les avis sur le terme 'Messie' sont très partagés (voir Roloff contre Pesch). Le mot 'fait' doit être considéré avec soin. Il a probablement le

sens de 'manifesté' (cf. 1 Sam 12.6, LXX). Cela correspond à la manière dont Athanase comprenait le texte.

L'auteur soutient que le texte d'Actes 2.36 doit être interprété en fonction du contexte du discours de Pierre dans son ensemble, et comme sa pointe finale. Les allusions aux Psaumes 16 et 110 indiquent que le terme 'Seigneur' doit être compris dans un sens messianique. D'autres allusions à l'A.T. sont évoqués à l'appui de cette interprétation (Ps 2; 2 Sam 7.12 ss.), de même que les versets 22 et 23 d'Actes 2.

Pour conclure, le texte d'Actes 2.36 doit être compris, non pas comme indiquant le moment où Jésus serait devenu le Fils de Dieu, mais comme parlant de son intronisation, ou de la manifestation publique de ce qu'il est.

ZUSAMMENFASSUNG

Viele Kommentatoren sehen in Apg. 2,36 (und Röm. 1,4) eine adoptionistische Christologie vertreten. Die Interpretation der Stelle hängt mit der Frage zusammen, ob die Rede des Petrus (aus der der Vers stammt) eine präluccanische Tradition oder eine Komposition des Lukas ist. Roloff vertritt z.B. erstere Position, da die Stelle Lukas' eigener Theologie widerspricht, nach der Jesus bereits zu Beginn seines Lebens der 'Gesalbte' war. Der vorliegende Artikel

untersucht die Schlüsselbegriffe des Verses. So ist bezüglich des Begriffs 'Herr' keine endgültige Entscheidung möglich, und auch zum Ausdruck 'Messias' gehen die Meinungen stark auseinander (vgl. Roloff und Pesch). Der Begriff 'machte' erfordert sorgfältige Erwägungen und sollte wohl als 'machte bekannt' verstanden werden (vgl. 1. Sam. 12,6 LXX), was mit Athanasius' Verständnis des Textes übereinstimmt.

Es wird aufgezeigt, daß Apg. 2,36 im Kontext der gesamten Rede, und zwar als deren Klimax, zu verstehen ist. Die

in der Rede enthaltenen Anspielungen auf Ps. 16 und 110 sind wesentlich für das ihr eigene messianische Verständnis des 'Herrn', zu dessen Unterstützung weitere alttestamentliche Anspielungen (Ps. 2; 2 Sam. 7,12ff.) angeführt werden, wie z.B. in Apg. 2,22–23. Folglich sollte

Apg. 2,36 nicht in dem Sinne verstanden werden, daß es den Zeitpunkt angibt, an dem Jesus zum Sohn Gottes wurde, sondern eher im Sinne einer Art Inthronisation bzw. öffentlichen Demonstration, daß er der 'Herr' und 'Christus' ist.

Rudolf Bultmann expressed a view which is widespread among scholars of the New Testament when he affirmed in his *New Testament Theology*: 'Acts 2:36 and Rom 1:4 . . . show that in the earliest Church, Jesus' membership was dated from the resurrection.'¹ In the recent ICC volume on Acts, C. K. Barrett adopted Bultmann's view on this verse.² This is such a widespread view that most scholars do not even discuss the possibility that the verse may mean something else.

Most scholars argue that Acts 2 is a composition of the author of Luke-Acts. For example, Ernst Haenchen asserts that 'Peter's speeches go back to Luke himself'.³ However, scholars generally agree that there are traditions in Peter's speech at Pentecost earlier than the writing of Acts. According to Martin Hengel, in Luke's redactional work the titles in his terminology 'have been chosen deliberately'. Hengel asserts: 'In Acts 2:36, as in Rom 1:3f., there are hints at an archaic adoptionist christology: through the resurrection God has made Jesus *kyrios* (Ps 110:1) and *christos*, "Lord" and "Anointed"'.⁴

Jürgen Roloff also holds that Acts 2:36 is an old tradition.⁵ According to him, that the verse is not Lukan can be seen in the fact that it contradicts Luke's own Christology. For Luke Jesus was the Anointed One and Lord already in his earthly life (see e.g. Lk 2:11; 3:22; 4:18). In Acts 2:36 Luke gives place to an older idea 'derzufolge Jesus erst auf Grund der Erhöhung zum Christus und Herrn geworden ist'. Haenchen argues along similar lines. However, he notes that 'Luke had no

intention, in verses 22, 33, 36, of outlining an older Christology'.⁶ Luke 'understood traditional statements in terms of contemporary doctrine'.

Let us briefly examine the question afresh: Does Acts 2:36 mean that according to early Christians Jesus was made Messiah at his resurrection? Or, to put it in another way, Did the early church believe that God 'adopted' Jesus as his 'son' through his resurrection?

1. The origin of the term 'Lord'

There is a disagreement among scholars with regard to the origin of the term *kyrios*. The majority of scholars seem to argue for a Hellenistic background of the term. Roloff argues that it is an anachronism to see Peter at Pentecost as interpreting Joel 3,5a of the 'Lord Jesus'. Peter must have spoken in Aramaic whereas that interpretation was only possible later, on the basis of the Greek *Septuagint*.⁷

However, Hengel, who maintains a Hellenistic origin of the term, points to evidence in Qumran 'that *mare* was also used in Palestinian Judaism in the absolute form as a designation of God'.⁸

R. F. Zehnle rejects the possibility that the term *kyrios* could come from 'the martitle of the Aramaic-speaking church'.⁹ His argument is that 'the only known milieu for *mar*-sayings is the eschatological expectation of the Aramaic-speaking community; Acts 2:36 certainly does not fit into this milieu'.

J. C. O'Neill suggests a way out of the difficulties by affirming on the one hand that: 'The title κύριος for Jesus originated in the Aramaic-speaking Church,' and on

the other hand that: 'The way the title is used in Acts, however, shows that the author was writing when the Aramaic origins had long been forgotten'.¹⁰

I agree with the view that the Aramaic-speaking early Christian community worshipped Jesus as 'Lord'. One may argue that the little evidence we have (1 Cor 16:22, Rev 22:20, Did 10:6) does not exclude the possibility of a wider use of the *mar*-title. It can also be argued (against Zehnle) that Peter may well have regarded his speech at Pentecost as an 'eschatological event'.

However, the origin of the term in itself does not answer the question whether or not Acts 2:36 is evidence for an adoptionist Christology. We can only distinguish levels of likelihood of this theory. If the 'Hellenistic' origin thesis were right then the adoptionist theory would be more likely, because the lateness of the title might correspond with the slowness of Christians to see God's Messiah in Jesus. If the 'Aramaic' origin theory were right then it is less likely that Acts 2:36 expresses an adoptionist view, because there is only a short period 'available' to posit the development in the Christology of the early Christians. If Acts 2:36 is a record of a real speech of Peter at Pentecost then the adoptionist theory is even less likely. One may argue that Peter confessed Jesus to be the Messiah in Jesus' earthly life (although this is highly disputed), so he may have made that application of Joel 3:5 and Ps 110:1 to Jesus at Pentecost. Here I can only speak of levels of likelihood, because much depends on exegetical decisions with regard to the Gospel material.

2. The term 'Messiah'

It is widely accepted that the term 'Christ'-'Messiah'-is used as a title in Acts 2:36 (see e.g. Zehnle 1971, 68). However, one of the most hotly debated issues in New Testament scholarship is: When and by whom was the term first applied to Jesus? Two quotations may indicate the divergence of opinions with regard to one

and the same passage: Mk 8:27ff. Roloff affirms: 'Der irdische Jesus hatte diese in starkem Maße mit irdisch-politischen Implikationen belasteten Titel weder für sich beansprucht, noch dessen Anwendung auf ihn durch seine Anhänger toleriert'.¹¹ Rudolf Pesch holds: 'Daß Jesus als von Gott durch Zeichen und Wunder als Messias ausgewiesen gilt, entspricht der alten Überlieferung in Mk 8:27-30'.¹² Pesch adds with a reference to a quotation in Peter's speech in Acts 2: 'Die Messianität Jesu ist den ersten Zeugen Voraussetzung zum Verständnis seines (sühnenden) Todes und der Theo-Logik seiner Auferweckung, für die sich in Ps 16,10 ein Anhaltspunkt finden ließ'.

3. The term 'made'

It is interesting that very few commentators discuss the translation possibilities of *epoiesen*. Most adopt the most obvious first meaning, 'made'. However, this is not the only possibility. Pesch suggests: 'Machen' kann in 36 das schöpferische Auferweckungs- und Erhöhungshandeln bezeichnen, wie die Christen nach Eph 2,10 als mit Christus Auferweckte und in den Himmel Versetzte Gottes *poiāma* sind'.¹³

We may add that 'made' may mean 'made known'. It does not necessarily express the idea of coming into existence for the first time. This possibility is present in texts where somebody appoints or installs somebody else in an office. The verb *poieoo* seems to be able to carry this meaning even in an absolute sense, i.e. without the addition of the phrase that would express what a person was installed or appointed in. For example, in 1Kg 12:6, LXX, (1 Sam 12:6) Samuel's reference to God's action probably has the meaning, God 'appointed' (so e.g. RSV) Moses and Aaron (as leaders). In Mk 3:14 *poieoo* most likely means that Jesus ordered, appointed (TSV),—perhaps chose—the Twelve.

In both cases one may argue that the subject—God and Jesus, respectively—knew beforehand whom he would appoint

or instal in an office at a certain point of time. For God, Moses and Aaron were 'leaders' before they actually became leaders. For Jesus, the Twelve were his chosen apostles even before he called them to himself.

It is worth noting that Athanasius took the term *epoiesen* in Act 2:36 to mean 'He [i.e. God] manifested [*apedeikse*] Him [i.e. Jesus]'.¹⁴

4. Towards a solution

In my opinion a solution of our problem may be achieved if we do not isolate verse 36 from its context. This does not mean that we decide the question whether verse 36 is 'Lukan', or whether it contains earlier tradition. If we think of the passage as Peter's speech (at least in its origins) then it is natural to view verse 36 in the context of his speech. If the speech is the work of the author of Luke-Acts then it is still more probable to think that the author intended a climax in verse 36 than to think that he did not see a contradiction between the material he was using and his own knowledge from elsewhere.

I think it is more likely that the author did not think he was using adoptionist material. I would argue that the following observations may point in this direction.

a. The Old Testament background of the passage

Johannes Munck pointed to the quotation of Ps 16 (LXX 15) in Peter's speech in Acts 2:27: 'It is at any rate difficult to disregard that God . . . would not let his *Holy One* see corruption or let him leave his soul in the kingdom of the dead'.¹⁵ It may be argued that this Psalm quotation, applied to Jesus, suggests that Jesus was Messiah even prior to the resurrection.

G. Schille not only thinks that the term 'Messiah' in Acts 2:36 is an 'association' with the quotation of Ps 16, but he holds that the term 'Lord' in Acts 2:36 refers to the other Old Testament quotation in the passage: Ps 110 (LXX 109). Referring to this Psalm, Schille affirms: 'Der Psalm

redete als Krönungshymnus vom Eintreten Gottes für seinen Gesalbten gegen dessen Feinde. Die erste Christenheit hat das auf Christus bezogen'.¹⁶

Pesch even tries to promote that connection by translating also the *kai* before *kyrion* (and not only the one between the two titles):¹⁷

Petrus zieht die Schlußfolgerung aus dem Schriftbeweis für die Erhöhung Jesu; mit sicherer Gewißheit soll (und kann) 'das ganze Haus Israel' erkennen, daß Gott diesen Jesus 'auch zum Herrn' (von dem Ps 110, 1 spricht) gemacht hat . . .

I note that the exegesis of Ps 110 is highly controversial. For example, Sigmund Mowinckel emphasises that the new king was always 'adopted' by God at the king's enthronement.¹⁸ However, one may argue that the person of the new king was often foreseen by God or even predetermined by him prior to the actual enthronement. God presented to the nation at the enthronement the one whom he had already regarded as king. Mowinckel's words leave this interpretation as a possible one: 'Anointing was an act which first and foremost ratified the king's status as the chosen of Yahweh, and as duly installed. . . . That one of the king's sons (usually the eldest) whom Yahweh had designated by an oracle was conducted in solemn procession to the holy place, where the ceremony took place "before Yahweh"'.¹⁹

Hans Conzelmann points to Acts 4:25f where Ps 2 is quoted. He argues that the combination of the terms 'Lord' and 'Messiah' in Acts 2:36 was evoked by their usage in Ps 2.²⁰ However, we have to note that the difficulties mentioned above with regard to Ps 110 apply also to Ps 2. Here I briefly point to the problem of the term 'I have begotten' in Ps 2. It is clear that it cannot be taken literally not only because of the subject, Yahweh, but also because of the fact that the enthronement does not happen to an infant. It is possible that the terms means: today 'I present you'; 'I lead you forward into the public'.

As another Old Testament reference we may note that Acts 2:30 alludes to 2 Sam 7:12ff. Mowinckel sees in this Old Testa-

ment verse a connection to Pss 110 and 2:21

... it is the style and content of such anointment oracles that furnish the material which the tradition used when, in the legend of Nathan, it makes Nathan pronounce such promises to David. The historical core here is that Yahweh's covenant with the king and his 'decree' at the anointing was expressly understood to be a renewal of 'the favours promised faithfully to David' and of the covenant with him.

In my opinion the expectation that the Messiah should come from the descendants of David does not favour the 'adoptionist' view. The idea is more probably that God knows who his Messiah will be (from the descendants of David) even before the Messiah appears than the idea that the Messiah will appear as any other human being and that then God will adopt him. In this latter case the Davidic descent would lose its importance.

b. Phrases apart from the Old Testament allusions

Munck pointed to Acts 2:22: '... God vouched for Jesus by *powerful deeds*'.²² The reference in this verse is made to Jesus' earthly life. If the 'powerful deeds' may be seen as a reference to 'messianic' deeds then this verse may be an argument against the 'adoptionist' reading of verse 36.

Finally, Acts 2:23 may be an argument against the adoptionist view when it affirms with regard to Jesus that he was 'delivered up according to the definite plan and foreknowledge of God' (RSV). Although it is difficult to determine at what point God appointed and knew beforehand that Jesus would be 'delivered up', it is sufficient for the present argument to note that these terms refer in this context to a time prior to Jesus' resurrection.

To sum up, there seems to be evidence in the contexts of Acts 2:36 that this verse is not likely to reflect an adoptionist Christology. It rather speaks of an 'enthronement' where, by his resurrec-

tion, Jesus is shown to the 'public' what he always had been in God's view. In this sense of 'Inthronisation' I agree with Pesch:²³

In 36 scheint noch die in der von Paulus Röm 1,2f aufgenommenen Tradition bezeugte alte Christologie von der Inthronisation des auferweckten Messias als Menschensohn und Gottessohn durch. Der von Gott als Messias beglaubigte Jesus ist durch seine Kreuzigung nicht widerlegt worden, sondern seit seiner Auferweckung als 'Herr und Messias' in die ihm zukommende Machtstellung zur Rechten Gottes eingesetzt worden.

It may be worth pointing out that whereas Hengel saw in both Acts 2:36 and Rom 1:3f hints at an adoptionist Christology (see above), Pesch does not find an adoptionist Christology in either of these two passages. We may note that this passage is a 'very old' confession 'further developed' by Paul. Cullmann argues:

Jesus is the 'Son of God' from the beginning. At least this appears to be Paul's understanding when in v.3 he makes 'Son' the subject of the whole two-part confession. But since the resurrection, the eternal divine sonship manifests itself *ἐν δυνάμει*; the Son of God becomes the *Kyrios*.

This line of argument may support Pesch's understanding of both Acts 2:36 and Rom 1:3f. These passages—contrary to the opinion of Bultmann and many other scholars—do not have to be understood as showing traces of an adoptionist Christology.

Thus Acts 2:36 should not be taken with the surface meaning as 'God "made" Jesus Messiah at Jesus' resurrection'. Rather, it should be understood as Athanasius understood it long ago:²⁵

... the Father has *made* Him Lord and King in the midst of us, and towards us, who were once disobedient; and it is plain that He who is now displayed as Lord and King, does not now begin to be King and Lord, but begins to show His Lordship, and to extend it even over the disobedient.

- 1 Bultmann, R. *Theology of the New Testament*. Vol. I, 1952, London: SCM Press, p. 27.
- 2 Barrett, C. K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. Vol. I, 1994, Edinburgh: T & T Clark, pp. 151–152.
- 3 Haenchen, E. *The Acts of the Apostles: A Commentary*. 1971, Oxford: Basil Blackwell, p. 185.
- 4 Hengel, M. *Acts and the History of Earliest Christianity*. 1979, London: SCM Press, p. 104.
- 5 Roloff, J. *Die Apostelgeschichte*. 1988, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, p. 60.
- 6 Haenchen, p. 187.
- 7 Roloff, p. 55.
- 8 Hengel, pp. 103–105.
- 9 Zehnle, R. F. *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Lukan Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*. 1971, Nashville, Tennessee: Abingdon Press, p. 69.
- 10 O'Neill, J. C. *The Theology of Acts in its Historical Setting*. 1961, London: S.P.C.K., p. 129. I note that the chapter on the titles is omitted from the revised edition in 1970, see p. xi.
- 11 Roloff, p. 60.
- 12 Pesch, R. *Die Apostelgeschichte*. 1. (EKK, V/1) 1986, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, p. 127.
- 13 Pesch, p. 128.
- 14 Second oration against Arianism, section 12; in English: in Newman, J. H. (transl.): *Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians*. (Freely translated by J. H. Newman) vol. 1, 1881², London: Pickering and Co., p. 263; in Greek: in Bright, W. (introd.): *The Orations of St. Athanasius against the Arians According to the Benedictine Text*. 1873, Oxford: Clarendon Press, p. 80: "... ἐν μέσῳ ὑμῶν ἐποίησεν, ἵσον τῷ εἰπεῖν, ἀπέδειξε." (I am indebted to Professor J. C. O'Neill of New College, Edinburgh, for the references to 1 Sam 12:6, Mk 3:14 and Athanasius.)
- 15 Munck, J. *The Acts of the Apostles*. 1986, Garden City, New York: Doubleday, p. 18.
- 16 Schille, G. *Die Apostelgeschichte des Lukas*. 1984², Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, p. 114.
- 17 Pesch, p. 124.
- 18 Mowinckel, S. *He That Cometh*. 1956, Oxford: Basil Blackwell, p. 78.
- 19 Mowinckel, p. 63.
- 20 Conzelmann, H. *Die Apostelgeschichte*. 1963, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), p. 30.
- 21 Mowinckel, S. *The Psalms in Israel's Worship*. 2 vols. 1962, Oxford: Basil Blackwell, vol. I, p. 63.
- 22 Munck, p. 18.
- 23 Pesch, p. 128.
- 24 Cullmann, O. *The Christology of the New Testament*. 1963², London: SCM Press, pp. 291–292.
- 25 See n. 14 above: in Newman, pp. 263–264.

THE RECOVERY OF MISSION *Vinoth Ramachandra*

In recent years the term 'religious pluralism' has come to be used not only in a descriptive sociological sense but also as theologically prescriptive. Within this new paradigm, traditional Christian understandings of Christ, conversion, evangelism, mission etc. have been radically re-interpreted. *The Recovery of Mission* explores the pluralist paradigm through the work of three of its most influential Asian exponents, subjecting each to a theological and philosophical critique. From biblical, patristic and contemporary theological writings, it argues for the uniqueness and decisiveness of what God has done for us in Jesus Christ. The author seeks to show that many of the valid concerns of pluralist theologians can best be met by rediscovering and re-appropriating the missionary thrust at the heart of the gospel. The book ends with suggestions, challenging to pluralists and conservatives alike, as to how the gospel needs to be communicated in a multi-faith world.

VINOTH RAMACHANDRA lives in Colombo, Sri Lanka. He has served, since 1987, as the regional secretary for South Asia of the International Fellowship of Evangelical students (IFES), a global partnership of over ninety autonomous, national student movements. He holds bachelor's (first-class) and doctoral degrees in nuclear engineering from the University of London. Turning his back on both nuclear energy and an academic career, he returned to Sri Lanka in 1981 and helped develop a pastoral and evangelistic university ministry (FOCUS) in the midst of a disintegrating society. An Anglican lay preacher, he also has an expository and teaching ministry that spans many denominations. This is his first full-length book.

ISBN 0-85364-739-9
pb/229×145mm
307pp/£19.99



paternoster press

- **Typology and its Theological Basis¹**
- ***La Typologie et ses Bases Bibliques***
- ***Typologie und ihre theologische Grundlage***

Peter V. Legarth, Århus

RÉSUMÉ

*Sur la base du mot *tupos* employé dans 1 Cor. 10:11, nous proposons la définition suivante de la notion de typologie: c'est une compréhension néo-testamentaire d'une personne, d'un événement ou d'une institution de l'Ancien Testament comme des préfigurations voulues par Dieu et qui correspondent ainsi à des éléments de l'accomplissement eschatologique en Jésus-Christ.*

En premier lieu, la substance théologique du type n'est pas contenue derrière ou sous l'événement historique, mais dans l'événement lui-même. En second lieu, Paul présuppose que la typologie est déterminée par Dieu. Troisièmement, le type est une représentation d'une réalité supérieure et eschatologique en Jésus Christ.

La typologie présuppose une continuité substantielle et fondamentale entre l'ancienne alliance et la nouvelle. Cette cohérence théologique se noue entre des personnes, des événements et des institutions des deux alliances. En même temps, il apparaît que nous ne connaissons cette cohérence que par le récit écrit. Il s'ensuit que l'usage que fait Paul de la typologie présuppose sa conviction que l'A.T. est Ecriture Sainte.

La question qui se pose est la suivante: nous est-il possible d'utiliser la typologie dans notre étude exégétique d'un texte de l'A.T.? Quand les auteurs du N.T. déclarent expressément qu'un élément de

l'A.T. a une fonction typologique, de manière positive ou négative, et qu'il possède un anti-type qui lui correspond dans la nouvelle alliance, l'exégèse de l'A.T. s'égarrera, si elle ignore ce fait.

Cependant, même lorsque les apôtres n'ont pas donné une interprétation typologique d'un élément présent dans l'A.T., il est légitime de rechercher une base théologique pour une interprétation de ce genre. La typologie implique une certaine façon structurée d'envisager la relation entre l'ancienne alliance et la nouvelle. Dans l'exégèse de l'A.T., il n'est pas seulement utile, mais aussi vital de discerner ces structures de pensée. Elles peuvent apporter une contribution valable à l'étude de l'A.T. Les auteurs du N.T. fondent leur typologie sur au moins trois présupposés: 1) ils sont attentifs à l'histoire du salut; 2) ils considèrent qu'il y a une continuité entre l'ancienne et la nouvelle alliances; 3) ils sont convaincus que l'A.T. est Ecriture Sainte. Ces présupposés constituent des lignes directrices fondamentales pour notre étude exégétique.

La typologie nous rappelle que l'Evangile est enraciné dans l'A.T. Si l'on méconnaît cette relation entre l'ancienne et la nouvelle alliance, il est impossible de rendre compte de manière satisfaisante du contenu du N.T. Ainsi la typologie ne se limite pas aux relations explicites entre les types et les anti-types, mais nous fournit des principes généraux pour notre interprétation de l'A.T.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgehend vom hermeneutischen τύπος-Konzept in 1. Kor. 10,11 soll die folgende Definition von Typologie vorgeschlagen werden: Typologie ist die neutestamentliche Interpretation von Personen, Ereignissen oder Institutionen des Alten Testaments, die als gottgewollte Vorausdarstellungen verstanden werden, welche mit bestimmten Faktoren der eschatologischen Erfüllung in Jesus Christus korrespondieren.

Erstens: die theologische Substanz des Typus ist nicht hinter dem historischen Ereignis zu suchen, sondern in dem Ereignis selbst. Zweitens: Paulus setzt voraus, daß die Typologie von Gott bestimmt ist. Drittens: der Typus ist die beispielhafte Repräsentation einer größeren und vollkommeneren Realität. Somit verweist er auf die eschatologische Erfüllung in Jesus Christus.

Typologie setzt eine grundsätzliche und weitgehende Kontinuität zwischen dem alten und neuen Bund voraus. Diese theologische Kohärenz findet sich in bezug auf Personen, Ereignisse und Institutionen der beiden Testamente, doch ist es zugleich offensichtlich, daß wir von der Kohärenz nur aufgrund ihrer schriftlichen Darlegung wissen. Folglich ist eine der Voraussetzungen von Paulus' Gebrauch von Typologie die Überzeugung, daß das AT als Heilige Schrift anzusehen ist.

Es stellt sich nun die Frage, ob es uns möglich ist, in unserer exegetischen Untersuchung eines alttestamentlichen Textes auf die Typologie zurückzugreifen.

Wenn die Autoren des NT ausdrücklich feststellen, daß ein alttestamentliches Ereignis als Typus eines korrespondierenden Antitypus' im neuen Bund fungiert (oder eben nicht fungiert), dann würde die alttestamentliche Exegese auf Abwege geraten, wenn sie dies ignorierte.

Doch für die Fälle, in denen kein apostolischer Gebrauch von Typologie vorliegt, ist es wesentlich, ihre theologische Grundlage ausfindig zu machen. Typologie setzt gewisse Gedankenstrukturen bezüglich des Verhältnisses von altem und neuem Bund voraus, und im Rahmen der alttestamentlichen Exegese ist es nicht nur nützlich, sondern entscheidend, daß diese Gedankenstrukturen klar erkannt werden. Typologie kann in hilfreicher Weise zum Studium des AT beitragen. Die Autoren des NT verwenden Typologie unter mindestens drei Voraussetzungen: (1.) sie lenken die Aufmerksamkeit auf die Heilsgeschichte, (2.) sie nehmen eine Kontinuität von altem und neuem Bund an, und (3.) sie sind überzeugt, daß das AT Heilige Schrift ist. Diese drei Voraussetzungen stellen fundamentale Richtlinien für die Exegese dar.

Typologie erinnert uns daran, daß das christliche Evangelium seine Wurzeln im AT hat. Wenn diese Beziehung zwischen dem alten und neuen Bund ignoriert wird, ist eine angemessene Auslegung von neutestamentlichen Texten unmöglich. Folglich ist Typologie nicht beschränkt auf das explizite Verhältnis von Typus und Antitypus, sondern stattet uns mit grundsätzlichen Prinzipien für die Interpretation des AT aus.

In 1992 the Danish church got a new Prayer Book, authorized by the Queen. A liturgical committee had for years been preparing 'Den Danske Alterbog' as it is called in Danish. One of the innovations was the introduction of OT texts in the Danish service. In a report the committee explained the criteria for the selection of

OT texts, and in this connection it was said that in choosing and delimiting the OT texts the committee had followed the rule that the OT has to be read 'in its own terms'.

Nevertheless, the committee has proposed that OT texts be read in the Danish service, since from a historical and theo-

logical point of view, the OT way of thinking is the most important background for the Gospel. On the one hand the Church is a continuation of Israel, of Judaism, and the OT, and on the other hand also a rupture with Israel, Judaism and the OT. 'When this doubleness is kept in mind, it is possible for the Church to incorporate the OT texts in the service 'on the OT's own conditions'. Some of the texts are preparing for the Gospel in a positive way, others do it in a negative way, namely when the NT texts speak against the OT texts'.²

This understanding of the OT means disregarding the way of reading the OT which is found in the NT. It is well-known that there is a varied use of OT texts in the NT. In some cases the OT text is taken literally; in others it is interpreted allegorically or typologically. And sometimes the OT text contains a promise with fulfilment in Jesus Christ. It is impossible to describe the relationship between the OT and the NT in only one way. Nevertheless, it is obvious that typology plays an important role for the NT authors when they interpret the OT.

Typology has a theoretical background, and it is the aim of this paper to concentrate on some important aspects of this. The question is: What is the basic understanding of the OT when the NT authors read the OT typologically? Is it possible within the framework of typology to read the OT 'in its own terms'?

To begin with I want to stress that my interest is typology as it is used in the NT. I want to ask how the NT utilizes the OT. At the same time it is apparent that the NT use of the OT must be the basis for the Church in its reading of the OT, and that of course includes the reading of the OT in the Christian service.

Typology

Among interpreters there are diverging opinions concerning the understanding of typology in the NT.³ However, we may discern two main viewpoints. According to one position the types in the OT are

understood as anticipations with an inherent forward looking perspective;⁴ others think that typology is a historical correspondence and analogy, which can be interpreted only retrospectively as an example of God's action in history.⁵ It is outside the scope of this paper to discuss the wide variety of diverging opinions. My starting point is the hermeneutic τύπος-concept in the NT,⁶ or more precisely, the words ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν in 1 Cor. 10:11⁷. I propose the following definition of typology: *Typology* is a NT interpretation of persons, events, or institutions in the OT.⁸ These are understood as God-willed pre-figurations, and they correspond to elements in the eschatological fulfilment in Jesus Christ.⁹ I shall comment on some elements in this definition.

First, it appears that typology in contrast to allegory, respects the historical and literal dimension of the OT 'type'. The type is not a word, but a person, an event, or an institution, and its theological substance is said by Paul to be contained in its actual and original setting. By means of the word συνέβαινεν Paul stresses that the type was an event. It was a real incident in a concrete situation. In a modern historical critical tradition one will often doubt the authenticity of the actual type, but undoubtedly the authors of the NT regarded the types as historical realities. Consequently, the point is that the theological substance of the type is contained not behind or under the historical incident, but in it.

Secondly, Paul presupposes that the type is determined by God. There is a God-willed correspondence. Paul says: ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις. He is convinced that God is Lord, that God controls and leads history. Paul shows that in the original situation the type had an important prospective character. He maintains that the links between the old and the new covenant are willed and governed by God.¹⁰ It is not isolated persons, events, or institutions that are types, but a relationship with God is

manifested in these persons, events, or institutions.

Thirdly, according to Paul the type is an exemplary representation of a bigger and more perfect reality. It is not only an example, a pattern;¹¹ but the type denotes something that is not yet present. It anticipates something in the future. Accordingly, the type in the OT is not an ideal, which positively or negatively is to be imitated or repeated.¹² But in the relationship between the type and the antitype there is an ascent. The type looks forward to the eschatological fulfilment in Jesus Christ.¹³ According to Paul the events in the OT are related to us on whom the end of the ages has come (εἰς οὓς τὰ τέλη των αἰώνων κατήντηκεν). The type is an integrated part of the old covenant;¹⁴ it is σκιά των μελλόντων (Col 2:17);¹⁵ and the corresponding antitype belongs to the new covenant.

The Theological Basis of Typology

In the NT we find both a horizontal and a vertical typology. In Heb 8:5 the author refers to the important statement in Exod 25:40. It is said that the tabernacle of the old covenant was only a pattern and a shadow of the tabernacle of heaven, which according to the words of God was the model (τύπος) for the construction of Moses' tabernacle.¹⁶ From a terminological point of view it is striking that the tabernacle of heaven is called a τύπος in Heb 8:5, and consequently the word ἀντίτυπος designates the *hand made* (χειροποίητος) tabernacle of the old covenant in Heb 9:24. This terminology and way of thinking is unusual in the NT. One could be tempted to believe that the *typos*-structure in Heb. presupposes a static, two-world way of thinking, of a Platonic or Philonic nature, with a heavenly world of ideas in opposition to an earthly world of matter. But this interpretation of the background to the typology in Heb. is wrong. It ignores the fact that the vertical typology in Heb. is an integrated part of the horizontal typology. The fact is that the author of Heb. delineates the past

tabernacle not only as earthly, but first of all as belonging to the *first* covenant,¹⁷ which is to be replaced by another and better covenant.¹⁸ As mentioned earlier, precisely this relation of superiority characterizes the typological way of thinking. The vertical typology is not dissolved, but it is joined to the horizontal typology with its differentiation of the two covenants. It is against this background that the notion of vertical typology in Heb 8:5 and 9:24 is to be interpreted.

Generally in the typology of the NT, a factor in the old covenant is τύπος, while the analogous phenomenon in the new covenant is called ἀντίτυπος. Correspondingly, the designations τύπος and ἀντίτυπος do not belong to a two-world thinking, but to a line of thought dominated by salvation history. It is not the contrast between a heavenly and an earthly reality that is stressed, but the basic distinction between the old and the new covenant. The point is that the type looks forward to the fulfilment in Jesus Christ.

We can distinguish, in the NT, between a typology of creation, a typology of covenant, and a typology of judgment.²⁰ The typology of creation differentiates, for example, between Adam and Jesus, or Paradise and the Kingdom of God. The resurrection of Jesus introduces a new creation, in which God's original purpose is fulfilled. The typology of covenant relates to the covenants in the OT. The Flood is set against the Christian baptism. Jesus is the new Moses, etc. The death of Jesus is often brought into focus, since by it the new covenant is established. Finally the statements of Paul in 1 Cor 10:1–13 are a characteristic example of a typology of judgement. According to Paul the iniquity of Israel is a warning lesson to the Christian congregation.²¹

It is characteristic of typology that it is not interested in some timeless religious truths, but is preoccupied with the question how God acted, and how God acts. Furthermore, events are not regarded as isolated entities, separate from each other. They are not 'typical', that is to say they do not characterize how God acts at

any time and in any place, but they look forward to fulfilment in Jesus Christ. Since God has acted both in the old covenant and the new, the idea of salvation history is an essential foundation for understanding typology in the NT. Already in the OT this concept of typology is present, and it is taken over by the authors of the NT.²²

In theological research the concept *salvation history* has been given diverging definitions,²³ but I use it here to mean the conviction that God has acted for salvation in actual historical events. The essential idea is that human beings meet the living God in a concrete historical situation, yet at the same time the historical event has a teleological dimension. It has intention; it aims at consummation. This reasoning forms the basis of the NT's use of typology.

In this way of thinking a theological coherence between the old and the new covenants is implied, and that coherence forms a further basis of typology in the NT. The authors of the NT never consider the books of the OT to be a 'non-Christian' collection. They don't believe that they function as a contrast to the Christian gospel. On the contrary, there is substantial and fundamental continuity between the old and new covenants.

Of course this continuity is not to be understood as unbroken harmony. Typology does not belittle the transgressions of Adam and of Israel. But it is assumed that in the history of the people of God there is a consistency in God's action in spite of human transgressions. It is manifest that the God of the OT is the Father of Jesus Christ. It is the same God who acts in both covenants. The NT authors never reject the perception of God in the OT and it is never suggested that there is a contradiction between the images of God in the OT and the NT, though there is, of course, a development in the divine revelation.²⁴

While theological coherence is found between persons, events, and institutions in the two covenants, it is apparent that we know it only through the written account. By way of example Paul declares

in 1 Cor 10:11 that the accounts of transgressions of Israel were written to admonish the Christian congregation on whom the end of the ages has come (ἐγγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν). Paul maintains that not only the event as such, but also the written account of it was intended for the Christian congregation. Paul takes it for granted that there is a theological coherence between the text of the OT and his letter to the Corinthians.

Furthermore, it must be noticed that Paul uses the phrase ἐγγράφη in describing the text of the OT. Underlying this choice of words there is the conviction that the OT is Holy Scripture (ἡ γραφή). In this connection the most frequent verbal expressions are γέγραπται²⁵ and γεγραμμένος.²⁶ Yet ἐγγράφη too can be used in relation to the OT as ἡ γραφή.²⁷ In this connection it is notable that the phrase ἐγγράφη includes the thought of a *passivum divinum*: God is the originator of the Holy Scripture. Paul's use of typology, therefore, is based on the conviction that the OT is Holy Scripture. The types are not persons, events, or institutions as such. These are not types by virtue of their belonging to a popular narrative tradition or the like, but they are types because they form a part of Holy Scripture.²⁸

It follows that the narratives were written down not only to warn Israel, but also with reference to the Christian community. The type as such has an inherent anticipatory outlook, and so too, correspondingly, has the biblical description and interpretation of it. Paul declares that the accounts of the transgressions of Israel were written down to admonish the Christian congregation (πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν). Similarly, the command in Deut 25:4 concerning the ox that is treading out grain was given δι' ἡμᾶς (1 Cor 9:10).²⁹

For Paul, then, God is the authentic originator of Holy Scripture (1 Cor 10:11) and furthermore, Holy Scripture is intended for the Christian community. Paul thus formulates, or presupposes, a certain doctrine of inspiration: The Holy Scripture is in the original situation *inspired* by God, and in its reception, it

functions within the further *inspiring* process.

Thus the OT provides the primary background to the theology of Paul. As is well known, Paul and the other authors of the NT at times refer to Hellenistic poets³⁰ and to the world of ideas of Ancient Judaism³¹. However, phenomena in Rome and Athens, and in contemporary Jerusalem, are not portrayed as τύποι; they can merely be parallels, capable of confirming, but not normative. The authors of the NT find τύποι exclusively in the OT. Only here do we find historical phenomena which, in connection with salvation history, point forward to eschatological fulfilment in Jesus Christ.

Typology and Exegesis

Now the question is if it is possible for us to use typology in the exegetical study of an OT text. Is it legitimate with Paul to declare: ταυτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη των αἰώνων κατήντηκεν (1 Cor 10:11)? This question cannot be answered unconditionally in the affirmative. Rather, we must distinguish between cases where the NT authors themselves use typology, and cases where they do not. When the authors of the NT expressly state that the OT factor was a type with a corresponding antitype, positive or negative, in the new covenant, OT exegesis will be led astray if it ignores this. Indeed, we may say that there is apostolic authority behind it.

Israel's crossing the Red Sea is an event of salvation history. *In itself* the narrative is a proclamation of God's redeeming intervention. But at the same time the event has an inherent forward looking perspective, prefiguring Christian baptism (1 Cor 10:2). Seeing that this is an apostolic interpretation, it is obvious to a Christian exegete that the factor in the OT is not sufficiently comprehended without this Christian reference. And it is not only a matter of *re-use* of the OT tradition, but according to Paul he depicts its true content.

But it is different in cases where there is no apostolic use of the typology. For the OT exegete the general point of view must be: ταυτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις. There is a universal analogy of structure.³² But it is not possible for the expositor of Scripture to deduce a type-antitype connection from each and every *specific* event depicted in the OT. Typology is not an exegetical method,³³ and the interpreter can utilise it only in cases where the NT authors do so. Under other circumstances this path in the hermeneutical process is closed.³⁴

On the other hand it is evident that typology implies certain thought structures that unite the old and the new covenants, and in the exegesis of the OT it is not only useful, but vital, that these thought structures be exposed. In this way, a typological awareness can contribute in a valuable way to the study of the OT.

The NT authors use typology on at least three premises: (1) They draw attention to the salvation history; (2) they assume a continuity between the old covenant and the new, and (3) they are convinced that the OT is Holy Scripture. These elements are of fundamental importance for the use of typology in the NT, and generally they characterize the NT's interpretation of the OT. With this in mind, we may discern fundamental guidelines for exegetical study.³⁵

As mentioned earlier, the concept of salvation history plays a significant role in typology, and in that context the historical dimension is important. However, exegetes who minimize or neglect the historical context of a text and interpret it as a metaphor, a symbol, a myth in practice adopt an allegorical interpretation etc. One of the pioneers of the form critical method, Martin Dibelius, formulated the well known slogan, '... am Anfang war die Predigt'.³⁶ In the form critical school it was postulated that for the earliest Christian preaching it did not matter whether the content of the Gospel was historically reliable or not.³⁷

In narrative theology one finds a similar point of view. It can be claimed that

the Jesus of the early Christian narratives has a more or less indifferent relation to the historical Jesus.³⁸ But a consideration like this is more related to allegory than to biblical typology. The historical dimension is not at all irrelevant for typology. The message of the type is closely determined by the concrete historical reality of the type in question. It is precisely in a concrete historical reality that God reveals himself. If this historical reality is challenged, then also the revelation of God is challenged.³⁹

Furthermore, these ideas are integrated in the typological concept of a continuity in God's action in the old and the new covenants and that the OT is the Holy Scripture. The *foundation* of NT theology is not to be found in Hellenism or in Ancient Judaism, but in the OT. This fact has far-reaching consequences for NT exegesis. Obviously it is useful and necessary that the student of the NT includes religio-historical parallels from a Greco-Roman and Ancient Judaic background; indeed the authors of the NT lived in this atmosphere. But they found τύποι exclusively in the OT. Consequently the books of the OT are fundamental to an understanding of the NT texts.

Today only a few will endorse Marcion's rejection of the OT as Holy Scripture. Adolf von Harnack supported Marcion,⁴⁰ and Rudolf Bultmann presented a view of the OT which is substantially similar.⁴¹ The History of Religions School found material in the Greco-Roman world of ideas for its interpretation of the NT, in a way that owed something to Marcion. In that way the organic connection between the old and the new covenant was evidently broken. But typology insists that the Christian gospel has its roots in the OT.

Typology, therefore, draws a line between the church and the synagogue. It is well known that Paul can employ rabbinic hermeneutical rules in interpreting the texts of the OT.⁴² Obviously Paul, in handing on the Jesus tradition, observes rabbinic rules for the transmission of traditional material,⁴³ formally profiting from his rabbinic education. Conse-

quently it is important for the study of letters to know his roots in Rabbinism. Nevertheless it is apparent that typology separates Paul from the Ancient Judaic tradition. From a contemporary Jewish point of view Paul represents an unacceptable interpretation of the OT, based on the thought of salvation history with its fulfilment in Jesus Christ.

When it comes to NT exegesis, it appears that the OT texts are to be used as more than religio-historical parallels. The OT provides the most important background to the Gospel, and forms the basis for the interpretation of the NT books.⁴⁴ But typology implies that the OT is not only background material, which prepares the Christian gospel in a positive or negative way. Among other things the OT contains a description of a number of factors (persons, incidents, and institutions), which according to the authors of the NT point forward to the fulfilment in Jesus Christ. These types are not in line with other elements of the background and environment in which the authors of the NT lived. Rather, there is, in their view an essential coherence between the types in the OT and the antitypes in the NT. If this relation between the old and the new covenants is ignored, it will be impossible to give an adequate explanation of the NT text.

We do not deal with a faded or neglected connection of tradition between Israel and the Church. It is not only a matter of a mentality that the Church has in common with Ancient Judaism. But as the authors of the NT see it, it is a question of promise and fulfilment, of type and antitype. God guides the history of salvation forward to its eschatological fulfilment in Jesus Christ.⁴⁵

To summarize, it appears that the theological principles attached to typology are of basic importance for the study of the OT. At the same time it is evident that it brings problems. For instance, it must be asked whether the use of the principles of typology presupposes that in the original situation *the OT factor itself* so to speak, was looking forward. Or was it acceptable for typology that the future perspective is

*ascribed to the type, even though it is impossible to demonstrate it in the original text?*⁴⁶

In some cases it can be shown by means of careful study that the factor in the OT contains an eschatological dimension, which goes beyond the contemporary situation. This may not prove in itself that the factor in question is a type pointing forward to a corresponding and distinctly defined antitype in the new covenant. But it can be said that the eschatological motive is related to the fulfilment in the new covenant in Jesus Christ.⁴⁷ Even if a precise definition of the antitype is impossible, the conviction can remain that there is a continuity in the act of God, and in principle that means that there is a connecting line between the promise in the OT and the eschatological fulfilment in Jesus Christ.⁴⁸

Almost the same thing can be said concerning the interpretation of those factors in which it is impossible to determine an eschatological element.⁴⁹ Of course it is difficult in such cases to lay down guidelines for the study of the OT, since the characters of the factors are so varied. Nevertheless, exegesis must aim to uncover the general disposition in the act of God in the history of salvation. This general disposition embraces a proclamation of salvation, which positively or negatively prepares for the Christian gospel. The relation between the gift of salvation in the old covenant and its counterpart in the new can in some cases be expressed as a contrast. In other cases the OT factor contains a message which preliminarily prepares the proclamation of Jesus Christ.⁵⁰

My point is that whether or not the factor in the OT contains the future element, the student of the OT must endeavour to interpret the OT text in relation to the revelation of salvation in Jesus Christ. Of course the exegete has to be cautious. There is an obvious risk that interpretation might lead to arbitrary results, and that pious naivety should predominate. But this does not mean that the student of the OT should avoid relating the OT text to the new covenant in

Jesus Christ. Typology shows that not every model of interpretation which reads the OT text in the light of the new covenant in Jesus Christ is illegitimate. On the contrary, typology asserts that the factors in the OT are not fully understood unless the new covenant is taken into consideration. Only so is it possible to bring to light the full content and significance of the type.

Another considerable problem concerns the historicity of the OT factor. The question is: Does the factor lose its revelatory quality if it can be proved that in some sense it has a fictitious character?⁵¹ It is outside the scope of this article to discuss this problem thoroughly. But as mentioned earlier, typology reminds us that the theological content of the type is linked to a real incident. Is it possible to conclude from this circumstance that the validity of the theological message of a factor depends on the historicity of the factor in question?

It is evident that the NT takes it for granted that salvation is deeply rooted in concrete historical events. The Christian gospel deals with historical occurrences. The content of the covenants is not timeless and history-less speculations in the world of abstractions. On the contrary the biblical texts recount God's revelation in a concrete historical reality. The Christian gospel has its basis in a known historical context. The preacher gives an account of historical incidents, and on this background he addresses his audience. In e.g. 1 Cor 15:1–3 Paul reminds the Corinthians of the Gospel (τὸ εὐαγγέλιον) which he brought to them, and in that connection he combines rabbinic traditional terms with kerygmatic expressions.⁵² Furthermore, in 1 Cor 15:14 Paul states that if Christ was not raised from the dead, his preaching and their faith would mean nothing.

However it is not clear that there are borderline cases. Sometimes it must be admitted that the theological content of a text does not depend on the historicity of every detail in it. The NT contains four Gospels with diverging information about historical facts. Consequently, one must

distinguish between centre and periphery in the salvation historical incident. One example is found in Mark 10:46–52 par. in the account of the healing of the blind man in Jericho. The theological message of this text does not depend on whether on that occasion Jesus went in or went out of Jericho, and whether there were one or two blind persons. The Gospels contain many examples of such difficulties, but they do not prevent us from understanding the theological message of the texts.

A similar example is found in the descriptions of the words and acts of Jesus in the Gospel of John. All four Gospels are good sources for drawing a full picture of Jesus. The speeches of Jesus in the Gospel of John function as sources, even though they do not pretend to reproduce the *ipsissima verba Jesu*. The aim of John is to render the preaching and the work of Jesus in a right way, but not in a way that is 'photographically' accurate.

It is the same within an OT context. There are several examples of historical details which are of marginal importance for the theological substance. On this point the interpreter is forced to distinguish between centre and periphery, and to estimate when the assumption of historicity is required for the theological message and when it is not. In this respect, diverging opinions are inevitable, even if the biblical authors seem generally to suppose that the theological content of a text depends on the historical incident in question.

Conclusion

The typological way of thinking in the NT is based on several basic assumptions. It is presupposed, for example, that there exists a theological continuity between the old covenant and the new covenant in spite of certain obvious contrasts. The use of typology is supported by the conviction that the OT is Holy Scripture, and by a salvation historical interpretation of the OT.

These are among other things the premises for typology in the NT, and it is against this background that the authors of the NT books read the OT. For the Christian church and Christian exegesis this is an essential starting point for the study of the OT.

Thus, typology is not limited to explicit relationships between types and anti-types, but rather it gives us general principles for the interpretation of the OT. In this connection it is inadequate to say, with the above mentioned liturgical committee, that the OT has to be read 'on its own terms'. If the exegete studies the description of a type in the OT 'on its own terms', he will not come to a satisfactory understanding of the type or of the text in question. The exegete must be aware of the basis of typology in terms of the relation between the old covenant and the new. Only so will the text of the OT be fully understood.

- 1 First published in: *Teologi for kirken. Festschrift i anledning af Menighedsfakultetets 25 års jubilæum*, Århus 1993, 132–149.
- 2 E. Nielsen: 'Om de gammeltestamentlige løsninger ved gudstjenesten', in: *Indledning. Forslag til Alterbog*. Betænkning afgivet af kirkeministeriets liturgiske kommission, København 1985, 35.
- 3 The word typology is derived from τύπος, which appears in the NT as a hermeneutical term in 1 Cor 10:6 and Rom 5:14. The term in 1 Cor 10:11 and 1 Pet 3:21 (ἀντίτυπος) is also related to τύπος. Cf. in addition Matt 11:14, 12:40; 17:12; 24:37–39; Mark 9:13, John 3:14, Rom 4:11, 1 Cor 5:7; Gal 4:21–31. I use the designation typology for both the relationship between the type and the antitype and for the study of this relationship. An explicit typology appears in all probability for the first time in the prophetic literature in the OT, for instance in the idea of a new Exodus (Hos 2:14f; Isa 43:16–21), a new covenant (Jer 31:31–37; Ezek 16:60–63), a new kingdom of David (Amos 9:11f; Isa 11:1–10), a new Zion (Isa 2:2–5) etc. But it has been argued that typology is a dominant motif in the OT more generally, seeing that in the OT there is a belief in the unchangeability of God: What God did, God will do again. And the new act of God will be characterized by a still greater

- glory than before (so F. Foulkes: *The Acts of God. A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*, London, 1958, 9–40; moreover H. D. Hummel: 'The Old Testament Basis of Typological Interpretation', *Biblical Research* 9, 1964, 38–50). Cf., concerning prophetic typology, L. Goppelt: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939 (= Darmstadt, 1981), 42–47. nl; G. von Rad: 'Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch' in: C. Westermann (hrsg.): *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München, 1968, 16f; G. von Rad: *Theologie des Alten Testaments* 2, München, 1975, 126f, 281f, 344–349, 388–398; L. Goppelt: *Art. τύπος κτλ.*, *ThWNT* 8, 254f; D. L. Baker: *Two Testaments, One Bible. A Study of Some Modern Solutions to the Theological Problem of the Relationship between the Old and New Testaments*, Leicester, 1976, 243–245 and E. E. Ellis: *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research*, Tübingen, 1991, 46f. Against this, typology is held by K. J. Woollcombe: 'The Biblical Origins and Patristic Development of Typology', in: G. W. H. Lampe & K. J. Woollcombe (ed.): *Essays on Typology*, London 1957, 42, 49 to have arisen in connection with the interpretation of the OT in the early Church. Cf. L. Goppelt: 'Apokalyptik und Typologie bei Paulus', in: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939 (=Darmstadt, 1981), 281–287 and R. M. Davidson: *Typology In Scripture. A Study of Hermeneutical ΤΥΠΟΣ Structures*, Berrien Springs, 1981, 107f.
- 4 E.g. Goppelt, *Typos*, 18f; C. T. Fritsch: 'Principles of Biblical Typology', *Bibliotheca Sacra* 104, 1947, 214–216; G. W. H. Lampe: 'The Reasonableness of Typology', in: G. W. H. Lampe & K. J. Woollcombe (eds.): *Essays on Typology*, London, 1957, 29f and S. N. Gundry: 'Typology as Means of Interpretation: Past and Present', *Journal of the Evangelical Theological Society* 12, 1969, 237.
 - 5 Cf. the definition by Baker, *Testaments*, 267 and the explanation added, 239–243 and 251–262. Cf. A. T. Hanson: *The Living Utterances of God. The New Testament Exegesis of the Old*, London, 1983, 49–53.
 - 6 In a convincing way Goppelt has shown that a typological way of thinking is found in the NT even outside the very framework of the concept of τύπικως (Goppelt, *Typos*, 70–238).
 - 7 I assume on the basis of the context that τύποι and τυπικως in 1 Cor 10:6–11 are hermeneutical terms. The incidents in the old covenant are described not only as warning examples, but according to Paul they point towards the new covenant.
 - 8 Below I use the term *factor* as a unifying appllation for persons, incidents, and institutions.
 - 9 To a greater extent I follow Davidson, *Typology*, 421. Cf. F. Torm: *Nytestamentlig Hermeneutik*, København 1928, 222. A thorough and well-arranged survey of the history of research concerning the idea of typology is found in Goppelt, *Typos*, 9–18 and Davidson, *Typology*, 15–114. Moreover, C.-M. Edsman: 'Gammal och ny typologisk tolkning av G.T.', *Svensk Exegetisk Årsbok* 12, 1947, 69–83. Comprehensive literature concerning typology is found in Baker, *Testaments*, 240–242 and Davidson, *Typology*, 426–496.
 - 10 Rightly pointed out by E. E. Ellis: *Paul's Use of the Old Testament*, Edinburgh, London, 1957, 127f; R. A. Markus: 'Presuppositions of the Typological Approach to Scripture', *Church Quarterly Review* 158, 1957, 447f and O. Skarsaune: *Da Skriften ble åpnet. Den første kristne tolkning av Det gamle testamente*, Oslo, 1987, 31.
 - 11 Against Baker, *Testaments*, 253 and 262. In that case the terms εἰκών or ὁμοίωμα could have been used. Cf. Goppelt, *ThWNT* 8, 253.
 - 12 Often persons in the Scriptures of the OT are depicted as examples for comfort or for warning, e.g. Job (Jas 5:11), Elijah (Jas 5:17), and Esau (Heb 12:16), but in these cases the idea of an eschatological fulfilment is not found. Cf. K. Frör: *Biblische Hermeneutik. Zur Schriftauslegung in Predigt und Unterricht*, München, 3. Aufl., 1967, 87, 164.
 - 13 But this relationship of increase can be antithetical in terms of character, as in Rom 5:12–21 in the Adam-Christ-typology. Concerning a structural narrative interpretation of this typology I refer to O. Davidsen: 'Den strukturelle Adam/Kristus-typologi. Om Romerbrevets grundfortælling', *Dansk Teologisk Tidsskrift* 55, 1992, 241–261.
 - 14 I use the term *the old covenant* as a general designation of the history of the people of God preceding Jesus Christ and

- do not limit the term to designate only the explicit covenants in the OT.
- 15 Cf. the phrase τύπος του μέλλοντος in Rom 5:14. Cf. Goppelt, *ThWNT* 8, 253.
 - 16 Cf. Acts 7:44.
 - 17 Heb 8:7.13, 9:1.2.6.8.15.18.
 - 18 Heb 8:7; 9:15.
 - 19 Cf. e.g. Frör, *Hermeneutik*, 87, Goppelt, *ThWNT* 8, 258–260 and Davidson, *Typology*, 336–388. Cf. besides concerning the vertical typology in the OT e.g. Hummel, 'Testament', 39.n4 and C. T. Fritsch: 'TO 'ANTITYΠION', in: W. C. van Unnik & A. S. van der Woude (ed.): *Studia Biblica et Semitica* (FS T. C. Vriezen), Wageningen 1996, 100–107.
 - 20 Cf. Ellis, *Use*, 129–134; Ellis, *Old Testament*, 105–109 and E. E. Ellis: 'How the New Testament uses the Old', in: I. H. Marshall (ed.): *New Testament Interpretation*, Exeter, 1977 (reprinted in: E. E. Ellis: *Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity*, Grand Rapids, 1978), 210–212.
 - 21 The above-mentioned examples show that the types and the antitypes reciprocally illuminate each other. One element is not truly understood unless the other is included. This is pointed out by Lampe, who states concerning the death and resurrection of Jesus, 'The fulfilment makes it possible for him to understand the past events, and the past events help him to grasp the meaning of Christ's redemptive work. It would be difficult for the Church to have come to any full understanding of the Gospel events if it had not been able to interpret Christ in terms of, and by reference to, the traditional imagery of Hebrew religious thought, imagery taken from Old Testament history' ('Reasonableness', 28). On the other hand Lampe had earlier said, 'The antitype must be used to illuminate the type. We must not turn to the Old Testament in order to read the New in its light; we should reverse that process' (G. W. H. Lampe: 'Typological Exegesis', *Theology* 56, 1953, 207).
 - 22 Goppelt often calls attention to this, e.g. 'Apokalyptik', 277f. Correspondingly Woolcombe, 'Origins', 68f, shows that exactly the salvation historical point of view distinguishes the biblical typology from e.g. the concept of τύπος by Philo.
 - 23 Cf. Frör, *Hermeneutik*, 89–109 and Aa. Pilgaard: 'Den frelseshistoriske tolkning', in: S. Pedersen (red.): *Skriftsyn og metode. Om den nytestamentlige hermeneutik*, Århus, 1989, 229–246, with definition of the concept 237. Cf. von Rad, 'Testament', 13.
 - 24 Cf. the prologues in John and Heb.
 - 25 E.g. Matt 2:15; Mark 1:2; Acts 1:20; Rom 1:17; 1 Cor 10:7; 1 Pet 1:16.
 - 26 E.g. Luke 4:17; 18:31; 24–44; Acts 24:14; 1 Cor 15:54; Gal 3:10.
 - 27 E.g. Rom 4:23; 15:4; 1 Cor 9:10 and 10:11.
 - 28 Cf. Goppelt, 'Apokalyptik', 273 and Gundry, 'Typology', 240. It is thus assumed that typology presupposes the idea of the unity of Holy Scripture. That has been emphasized by e.g. Fritsch, 'Principles', 218–220 and Lampe, 'Reasonableness', 14f, 22–29.
 - 29 Cf. the phrase οὐκ ἐγγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ... ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς in Rom. 4:23f.
 - 30 E.g. Acts 17:28; 1 Cor 15:33 and Titus 1:12.
 - 31 E.g. 2 Cor 11:14; 2 Tim 2:19; Heb 11:37 and maybe also 1 Cor 2:9.
 - 32 Cf. concerning the notion *structure-analysis* von Rad, *Theologie* 2, 387.
 - 33 Rightly pointed out by e.g. Torm, *Hermeneutik*, 224–227 and Baker, *Testaments*, 258 and 268.
 - 34 At this point I am more reserved than e.g. Skarsaune, *Skriften*, 32–35.
 - 35 Cf. Ellis, *Old Testament*, 143–148.
 - 36 M. Dibelius: *Botschaft und Geschichte I*, Tübingen, 1953, 242.
 - 37 Cf. e.g. R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 8. Aufl., 1970, 4f.
 - 38 Cf. e.g. the description of *narrative criticism* by A. G. van Aarde: 'Narrative Criticism applied to John 4:43–54', in: P. J. Hartin & J. H. Petzer (ed.): *Text and Interpretation. New Approaches in the Criticism of the New Testament*, Leiden, New York, København, Köln, 1991, 101–128, particularly 107–111.
 - 39 Also within the evangelical tradition a kind of exposition may be found, which, although termed typological, has unmistakable allegorical traits; cf. for instance J. F. Walvoord: 'The Incarnation of the Son of God. Christological Typology', *Bibliotheca Sacra* 105, 1948, 407–413.
 - 40 The famous thesis of Harnack is, 'das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die grosse Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhun-

dert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung' (A. von Harnack: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 2. Aufl., 1924 (= Darmstadt, 1985), 217).

- 41 Cf. R. Bultmann: 'Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben', in: R. Bultmann: *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 8. Aufl., 1980, 313–336. Bultmann declares that the OT throws light on the human understanding of existence. The OT sees man in his 'Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit' (324). But according to Bultmann the Church cannot regard the OT as the word of God, 'für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist. Wer in der Kirche steht, für den ist die Geschichte Israels vergangen und abgetan. Die christliche Verkündigung kann und darf die Hörer nicht daran erinnern, dass Gott ihre Väter aus Ägyptenland geführt hat. . . . Israels Geschichte ist nicht unsere Geschichte, und sofern Gott in jener Geschichte gnädig gewaltet hat, gilt diese Gnade nicht uns. . . . Das heisst aber, dass die Geschichte Israels für uns nicht Offenbarungsgeschichte ist' (333). 'Selbstverständlich kann man sagen, dass für eine geschichtliche Besinnung, für eine kritische Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Vergangenheit, aus der wir kommen, auch die Geschichte Israels etwas Wesentliches sagt. . . . Aber im gleichen Sinne kann man auch sagen, dass jene Spartaner in den Thermopylen für uns gefallen sind und Sokrates den Giftbecher für uns getrunken hat. Und in diesem Sinne ist Jerusalem für uns nicht eine heiligere Stadt als Athen oder Rom' (333f).

A thorough investigation of Bultmann's understanding of the OT as the 'non-Christian presupposition' of the NT is found in Baker, *Testaments*, 155–187.

- 42 Cf. the important observations by J. Jeremias: 'Paulus als Hillelit', in: E. E. Ellis & M. Wilcox (ed.): *Neotestamentica et Semitica* (FS Matthew Black), Edinburgh 1969, 88–94 concerning the hermeneutical rules of Hillel and the use of those rules in the NT. Cf. in addition e.g. Ellis, *Use*, 41f, 46f and Ellis, *Old Testament*, 87–91, 130–138.

- 43 Cf. the terminology in e.g. 1 Cor 11:2,23; 15:1–3; Gal 1:9; Phil 4:9; Col 2:6; 1 Thess 2:13; 2 Thess 2:15; 3:6 and the information in Acts 22:3.

- 44 Cf. e.g. Nielsen, 'Læsninger', 35.

- 45 Cf. Markus, 'Presuppositions', 446, 'the New Testament reveals its detailed dependence on the Old—not simply as a literary influence, but as endowing the events recounted by the New Testament writers with their significance'. Cf. 450f.

- 46 Cf. for this the considerations of W. C. Kaiser Jr: *The Uses of the Old Testament in the New*, Chicago 1985, 106–110.

- 47 According to e.g. 2 Sam 7:13 expectations of a new temple are connected with the temple in the old covenant. But there is not one single clearly defined corresponding antitype in the NT as Jesus Christ, the Christian church and the Christian person can all be described there as the temple of God.

- 48 Cf. the explanation by von Rad, *Theologie* 2, 339–342, and his definition of the OT as 'das Buch der Erwartung'. He also says 'Wie war es denn möglich, dass sich die alttestamentlichen Überlieferungen, dass sich all die Erzählungen, Gebete und Weisungen, derart vom Neuen Testament aus in Beschlag nehmen liessen? Das wäre nicht möglich gewesen, wenn die Schrift des Alten Testaments nicht auch von sich aus der Deutung auf Christus hin offenstand und ihr in hermeneutischer Hinsicht entgegenkam' *Theologie* 2, 354.

- 49 An example is the account of the tower in Babel in Gen 11:1–9.

- 50 Consequently the exegete cannot preclude in advance a future related reading of the texts of the OT although they do not themselves contain an eschatological motif. Cf. the statements by Foulkes, *Acts*, 38–40, Markus, 'Presuppositions', 447f and G. R. Osborne: 'Type; Typology', *International Standard Bible Encyclopedia* 4, 930f. Contrarily Kaiser, *Uses*, 17–23, 25f argues that it is only the opinion of the original author himself which is the content of the text in question. Cf. concerning the problem of the prophets' understanding of the contents of their own preaching e.g. Dan 12:6–9; 1QpHab 7:1f; 1 Pet 1:10f.

- 51 Cf. Hanson, *Utterances*, 186–189. He rejects the historicity of a number of types and consequently the validity of typology.

52 On the one hand e.g. παραλαμβάνειν, ἐστηκέναι, κατέχειν, παραδιδόναι; on the other hand εὐαγγελίζειν, σώζειν, πιστεύειν. A similar coherence between paradoxis

terms and kerygmatic terms is found in Gal 1:9 and 1 Thess 2:13. Cf. L. Goppelt: 'Tradition nach Paulus', *Kerygma und Dogma* 4, 1958, 215–222.

NEW FROM PATERNOSTER

SCRIPTURE AND TRUTH

Editors: D A Carson and John D Woodbridge

'What is the nature of truth? How have Christians viewed the authority of the Bible during the last two millennia? What are ways to interpret Scripture in a responsible fashion? These questions have . . . taken on greater prominence in the Christian community. For this reason the demand for *Scripture and Truth* has not abated' since these essays first appeared in 1983.

From a biblical, historical, or theological perspective each essay examines a key challenge to the belief in the integrity and reliability of Scripture. What emerges from these essays is a confident, constructive, and full-orbed restatement for the modern age of this crucial evangelical doctrine.

ISBN: 0-85364-717-8 Paperback 229×145mm 448pp.

£19.99

HERMENEUTICS, AUTHORITY AND CANON

Editors: D A Carson and John D Woodbridge

This companion volume to *Scripture and Truth* picks up where that work left off. Top evangelical scholars continue their well-reasoned defence of the integrity of Scripture. Among the questions addressed are:

What are the true limits of the biblical canon? Does the diversity of Scripture's literary forms undermine its ability to present absolute truth? Should the New Testament writers' use of the Old Testament provide a model for interpreters today? Is the evangelical doctrine of inerrancy a recent innovation developed in reaction to the Enlightenment?

In the words of the editors, *Hermeneutics, Authority and Canon* will 'bolster confidence in evangelical convictions and provide a platform from which to engage other questions now under debate, arising from the influence of postmodernist thought upon biblical studies.'

ISBN: 0-85364-716-X Paperback 216×140mm 480pp.

£19.99



paternoster press

THE PATERNOSTER PRESS
PO Box 300
Carlisle Cumbria CA3 0QS UK



paternoster press

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

EIGHT NEW TITLES

17 Scribes, Scrolls & Scripture

J. Harold Greenlee 0-85364-741-0

18 The Healing of the Nations

The Biblical Basis of the Mission of God

David Burnett 0-85364-742-9

19 The Signs of an Apostle

C.J. Barrett 0-85364-743-7

20 From Triumphalism to Maturity

A New Exposition of 2 Corinthians 10-13

Donald A. Carson 0-85364-751-8

21 Creation Regained

Biblical Basics for a Reformational Worldview

Albert M Wolters 0-85364-754-2

22 Easter Enigma

Are the Resurrection accounts in conflict?

John Wenham 0-85364-765-8

23 The Forgotten Father

Rediscovering the Heart of the Christian Gospel

Tom Smail 0-85364-766-6

24 A Little Exercise for Young Theologians

Helmut Thielicke 0-85364-767-4

ALREADY AVAILABLE

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



paternoster press

THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



paternoster press

- **The Problem with Moltmann**
- *Le problème posé par la pensée de Moltmann*
- *Anmerkungen zu Moltmanns Konzept der Hoffnung*

Stephen N. Williams, Belfast

RÉSUMÉ

La théologie de Moltmann continue à attirer beaucoup d'attention. Mais l'un des ses thèmes principaux, la notion d'espérance pour ce monde, pose problème. On ne voit pas bien ce qu'il entend lorsqu'il dit que Dieu a fait des promesses pour ce monde-ci, alors que ce monde pourrait être ravagé par une catastrophe nucléaire ou écologique. On ne voit pas non plus clairement ce qu'il veut dire lorsqu'il parle d'espérance pour la création entière.

La présente étude suggère que nous

fassions une distinction entre l'amour et l'espérance comme motifs d'action sociale, car l'amour peut déterminer notre action de façon concrète, ce qui n'est pas le cas de l'espérance. Cela nous permettra de souligner l'importance de l'action sociale en évitant les difficultés que comporte le concept d'espérance chez Moltmann. Bien que cet article soit très critique à l'égard de la pensée de Moltmann, il lui sait gré d'avoir donné à l'amour de Dieu en Christ l'importance qui lui est due, en particulier dans l'ouvrage Le Dieu crucifié.

ZUSAMMENFASSUNG

Moltmanns Theologie ruft nach wie vor große Aufmerksamkeit hervor. Doch einer ihrer zentralen Aspekte—das Konzept der diesseitigen Hoffnung—ist problematisch. So ist nicht klar, was mit der Aussage, daß Gott Verheißungen für diese Welt gegeben hat, gemeint ist angesichts dessen, daß diese Welt durch eine nukleare oder ökologische Katastrophe vernichtet werden könnte. Zudem ist unklar, was Moltmann meint, wenn er von einer Hoffnung für die gesamte Schöpfung spricht.

Das Anliegen dieses Artikels ist es,

zwischen Liebe und Hoffnung als Gründen für soziales Engagement zu unterscheiden, da Liebe auf den Einzelfall ausgerichtet ist, was auf Hoffnung nicht zutrifft. Dies versetzt uns in die Lage, die Bedeutung von sozialem Engagement hervorzuheben und gleichzeitig die Probleme von Moltmanns Konzept der Hoffnung zu vermeiden. Obwohl der vorliegende Artikel eine kritische Position zu Moltmann einnimmt, ist doch anzuerkennen, daß Moltmann (vor allem in Der gekreuzigte Gott) der Liebe Gottes in Christus eine angemessene Bedeutung beimißt.

Moltmann's work continues to attract a lot of attention. Last year, Richard Bauckham published a second volume on Moltmann's theology.¹ In the previous year, Arne Rasmuson produced the first major study of Stanley Hauerwas' work, in a lengthy comparison of Moltmann and Hauerwas.² This year, Moltmann celebrates his seventieth birthday. This is one reason why the title of this article smacks of the ungenerously churlish. A second is that it is easy to detect problems, compounding the ungenerously churlish with the unduly negative. So, a little compensation is in order on both scores. Firstly, after critical discussion, I shall turn to a constructive proposal. Secondly, and very briefly, I shall try at the end of this piece to locate any elements for such a construction that can be discovered in Moltmann's own work.

What is the Problem?

The problem in mind goes a long way back, to the *Theology of Hope* itself. Of course, criticisms of this work also go a long way back and Moltmann's thought has gone some way forward in the thirty odd years since it was published. However, the line of criticism I want to pursue here has not been marked out clearly enough, I believe, even in cognate lines of criticism. And although there has been development in Moltmann's theology, there are also constants. Writing, at the beginning of this decade, of his theological career, Moltmann summarized his effort as a reflection on a theology which has: '—a biblical foundation,—an eschatological orientation,—a political responsibility'.³ Since then, Moltmann has produced one more volume in a systematic series which began with *The Trinity and the Kingdom of God*, namely *The Spirit of Life*.⁴ While he implies that the connections he now makes between pneumatology, christology and eschatology, constitute an advance on *Theology of Hope*, we are not long into the book before realizing that eschatological hope is still to the fore.⁵ Pneumatology is trea-

ted eschatologically.

So, what is the problem? Moltmann launched his theological campaign in *Theology of Hope* with the claim that Christianity is eschatology. Christology, far from identifying something thematically distinctive in Christianity, gives particular form to its essential messianism, a messianism which makes it comparable in its intellectual structure to Marxism and to National Socialism.⁶ Ideologies that are messianically structured, such as these, owe their existence as this-worldly messianisms to a mistake in the history of Christian thought. What happened was that Christianity lost its true eschatological orientation. It maintained a prominent eschatology, but it was an other-worldly one. So hope for this world emigrated from the church and the church, rather than recapturing its own true eschatological nature, allied its mistaken other-worldliness to a defensive, socially conservative, anti-revolutionary ideology. From *Theology of Hope* onwards, Moltmann has aspired to restore to Christianity its proper dimension of this-worldly hope. This-worldly hope stimulates, drives and gives direction to mission, a mission understood holistically, but distinctively charged by Moltmann with social action on behalf of the poor and the oppressed. Whatever his tergiversations or expansions, there has been no let-up over the course of his authorship in Moltmann's emphases on these points.

So, we repeat, what is the problem? The problem is that the concept of this-worldly hope is troublesome. And the attempts to create an 'ethical field-theory for hope', as Douglas Meeks once put it, consequently run into trouble as well.⁷ As we examine this concept, we do well to invite our theological consciences to heed words written by Hugo Assmann many years ago. '... Theology is intended as an expression of the hope of liberation, not as a theoretical debate to define hope'.⁸ Whether or not this is well said, I shall pick up this point in the course of the discussion.

This-worldly hope

Why is 'this-worldly hope' troublesome? Because its meaning is unclear. In terms of his overall conceptual scheme, Moltmann has always intended to distinguish between ultimate, eschatological hope and proximate hopes. The former produces the latter. The former is grounded in divine *promise*. '... The biblical testimonies which it [Christian faith] handed on are yet full to the brim with future hope of a messianic kind for the world ...', declares the opening page of *Theology of Hope*, in which Moltmann begins to unfold the logic of promise.⁹ The latter, proximate hopes, are indirectly but not directly grounded in promise. That is, we do not have a promise that proximate realities will turn out well, but we are promised *possibilities* and, therefore, there is no excuse for despair and every cause for mission. What is possible is derived from what is promised, but is obviously not identical with it. Those who peruse the vocabulary of hope from Moltmann's earliest works will find that it frequently slides without regulation from the one to the other meaning, from a confident, certain hope, correlated to promise, to a hope in the ordinary-language sense, where it is contrasted with justifiable certainty. Yet, there is a clear schematic intention to distinguish.

In principle, the distinction between this-worldly and other-worldly hope may be important enough. But there is some question about the way it functions in Moltmann's writing. Moltmann's literature generally exhibits rhetorical indifference to the distinction between 'not x' and 'not only x', but the explicit force of his contention that Christianity has been guilty of an other-worldly instead of a this-worldly hope is obviously lost if the distinction is not in principle clearly maintained. *Prima facie*, the distinction is not a difficult one, and, apparently, only those cursed with the idle theological habit of kicking up dust and complaining that they cannot see, will wonder about it. Yet, the distinction in Moltmann's work is not at all clear, even when we attend to its

broad schematic features, instead of focussing on every word, and even when we allow for any positive sense he may ascribe to 'other-worldly' hope.¹⁰ We discover this when we recall a theme which cropped up in his earlier theology and in much theology of that earlier period: the prospect of nuclear disaster. Moltmann's literature has exhibited the wider social shift from nuclear to ecological worry, but the point at issue applies in both cases.

In his work over the years, Moltmann has taken seriously both the extreme nuclear and bleak ecological prospects, which comprehend the devastation of this planet as we know it. He took his time to address these in very specific relation to the theology of hope.¹¹ But the principle of the problem was taken up in his 'ecological doctrine of creation', *God in Creation*.¹² Here, he rejected the apocalyptic expectation of *annihilatio mundi*, represented in traditional Lutheran dogmatics by Johann Gerhard. He did not deny that the *mundus* could be annihilated. Divine promise is no guarantee against that. To think otherwise would be to refuse to take the nuclear threat seriously. But its apocalyptic expectation is a breach of faith in God as Creator. Faith in God as Creator reinforces what Moltmann had long maintained on the basis of divine eschatological promise: whatever befalls, God is committed to the *nova creatio*, the new heaven and the new earth. What Moltmann does not offer is a dogmatic denial of an eschatological *annihilatio mundi* in the name of an alternative *transformatio mundi* as in traditional Reformed dogmatics, as critics from a more conservative wing of the Reformed tradition have pointed out.¹³

Here, then, is our problem. How can we say both (a) that God has given *promises* for the eschatological future of *this* world and (b) that *this* world *may* be subject to nuclear or other devastation? Moltmann's epistemological moves, from the beginning of *Theology of Hope* onwards, still enable him to join the Christian tradition in placing confidence and having certainty in our hope that God has delivered promises. Hope is not directed to a precarious

eschatological possibility. But the prospects for this world are precarious. Moltmann never argued that catastrophic nuclear effects would be limited, in order to suit a theological conviction that this world cannot realize the darkest empirically foreseeable possibilities. Whatever 'this-worldly hope' means, in its ultimate, eschatological nature, it is compatible with nuclear (or other) devastation. Hence my questions. Why should our hope be called 'this-worldly' rather than indeterminate in relation to this world?

One possibility is that, via the notion of 'this-worldly hope', Moltmann is merely insisting on the corporeal and not incorporeal nature of that for which we hope. Corporeality, not continuity, is what matters about the future. This, however, is not a satisfactory response. On a literalistic reading of his work, he does, indeed, maintain the corporeal prospect. But 'this-worldly hope' can hardly mean no more than this. The point may be clearer if we substitute, as Moltmann sometimes does, the phrase 'hope for the historical future' for 'this-worldly hope'.¹⁴ The post-nuclear world is surely not the historical future, in the sense Moltmann means that. Of course, if we take Moltmann to be affirming the compatibility of the nuclear prospect with proximate this-worldly hope, there is no inconsistency. But then we are not talking of *ultimate eschatological* hope, *directly* grounded in promise.

The difficulties are compounded if we ask what prospects Moltmann has positively held out, over the years, for our historical future. The ultimate eschatological future does not impinge on the proximate historical future just by giving stimulus and direction to our efforts at social change. There are at least two other concepts Moltmann has used to make the connection between the ultimate eschatological and the proximate historical futures. The first, the most pervasive and enduring one in his literature, is the concept of 'anticipation'. In history, while we cannot expect progress until the consummation of the kingdom of God, at least things can happen which anticipate

the final outcome. This is a relatively non-technical notion that emerged not just in Moltmann's thought but on the ecumenical scene more generally, many years ago.¹⁵ The second is 'process'. This one is harder.

'With the resurrection of Christ from the dead and the annihilation of death which takes place through him, the eschatological process of the new creation of all transitory and mortal things begins'.¹⁶ What kind of 'process' is this? The question is the harder to answer because the vocabulary of 'process' was deployed in *Theology of Hope* when Ernst Bloch's conceptualities were particularly prominent. If we need to understand Bloch in order to understand Moltmann, many will conclude that we must penetrate the *obscurum per obscurius*. Without, however, dismissing this possibility, we can certainly note the negative: 'process', in Moltmann, is not 'progress'. The world can get worse, whatever 'tendencies' are set in motion by the resurrection.¹⁷ Moltmann believes this because he believes so strongly in human freedom understood, it would seem, in a libertarian sense. So the 'process' is neither one which definitely prevents the devastation of the earth nor one which prevents the degeneration of the human lot in history. What, then, is it? It is unclear.¹⁸

Two objections are possible to the foregoing declaration of difficulties with Moltmann. The first is that it evidences a profound failure of theological imagination, a captivity to a style of theological thought that fails to see the wood of eschatological vision for the trees of conceptual light and shade. In this connection, it may be argued that Scripture itself does not present the kind of description that is apparently demanded in the statement of difficulties with Moltmann. Let it be granted that perhaps a weak theological imagination is culpably contributing to the fact that one is missing what Moltmann is trying to say. Still, he is unclear! On the matter of biblical description, we must remember that nowhere does the Bible pose the 'this-worldly'/'other-worldly' alternative in the concep-

tually conscious way that Moltmann does, nor speak of a historical 'process' set in motion by promise or resurrection. Those who would go in the name of biblical theology beyond biblical conceptuality, in order to explain its message, are theologically welcome to do so in principle, provided that they explain what they themselves are saying.

A second objection is that our whole dilemma as stated arises from a literalistic reading of Moltmann. It may be argued that Moltmann takes 'this-worldly hope' as a symbol regulating our attitudes towards the world in which we live and move and have our historical being. On this reading, Moltmann means, by his vocabulary, to secure our incorporation into the world of the biblical narrative by using well-grounded theological symbolism which is correlated to desirable types of action. What are we to make of this objection?

We arrive here at what some may regard as *the* problem area in Moltmann's theology, the subject that really deserves to go under the heading: 'The Problem with Moltmann', namely, the problem of the status of his religious language. Perhaps we are not to anticipate clarification on this point until the production of the final volume in his projected systematics, the volume on theological method. The hermeneutical exercise involved in interpreting Moltmann's language as symbolic would take time and certainly entail a redescription of his claims as I have treated them. But suppose we grant that on the point of 'symbolic', as against 'literal', interpretation of Moltmann, the objection at least presents us with a possible reading. Nevertheless, to cut a long story short, if the symbolism of this-worldly hope is consistent both with the prospect of empirical holocaust and historical decline, it seems to dissociate our historical actions for the proximate future from any connection with what we might meaningfully call 'promise'. And this surely ruptures the fabric of Moltmann's thought.

I am far from claiming that there is no way round the difficulties. There may

even be a simple move available to solve our problem, forestalling the need for any conceptual ingenuity. All I claim is that the position is problematic as stated; or, more modestly, that I cannot follow Moltmann's meaning. The same applies if we turn to consider an important feature of this-worldly hope, namely its universalism. By this, I do not refer here to the question of individual human destiny. What is in view is Moltmann's oft-reiterated claim that all reality is destined for eschatological glory. It is spelled out in all its glaring obscurity in *The Way of Jesus Christ*, in the discussion of the 'Eschatological Resurrection of Christ', and especially the remarks on the connection between resurrection and nature.¹⁹ Even Richard Bauckham, a staunch, though not uncritical, advocate of Moltmann's theological enterprise, states that: 'The apparent implication of Moltmann's view that every individual creature that has ever lived—every marigold, every termite, every small-pox virus—will be resurrected in the new creation may seem bizarre . . .' and I do not understand how this problem is eased, as Bauckham says it is.²⁰ Bauckham's words may indeed confirm the suspicions of those who hold that my problems with Moltmann stem from a literal or literalistic reading. But then we are back with another set of difficulties in understanding quite what Moltmann is saying. With this, I rest the case for obscurity and submit my problem.

A possibility

The problem encountered in the theology of Jürgen Moltmann does, however, generate an interesting and, I think, fruitful theological possibility if we want to essay a constructive response. Suppose that we resist the claim that all individual creatures will be raised or any theological tendency that impels us in that direction. Does it reduce our incentive or imperil our grounds for commitment to the earth? Most of us will say: 'No'. Our hope for what we think of as the cosmic whole does

not entail hope for every cosmic particular. In that case, our concern for the particular is not governed by our hope for particulars. The theological basis for concern for the earth can and has been laid out in more or less sophisticated ways, but it is especially pertinent to alight here on the question of love. I may care for the earth out of love for God and for my dog. Love governs my relationship to particulars, where eschatological hope does not. Of course, one could elaborate. Eschatological hope may have a role to play in the formation of my love; eschatological hope for the cosmos may have some role to play in the formation of my love for the particular; the nature of love may need logical, phenomenological and theological elaboration to avoid our talk of love being mere truism. Having said all that, love governs particulars where hope does not.

Exactly the same obtains in the case of the eschatological destiny of human beings. Nonuniversalists will say that we may not hope for the salvation of all, in the sense of entertaining a certain, confident disposition generated by the promise of universal salvation. But they will not say that we can or should not love all. Here, again, love governs the particular where hope does not. (Naturally, we should modify this as we have just done in relation to the earth). Let me assume, at this point, the viability and validity of this position. The question then arises of whether we should deploy the distinction between hope and love in relation to social action, as well, which has always been at the heart of Moltmann's concerns. To put it sharply and at risk of courting an exaggerated response: can we not maintain that our social action is a work of love rather than of hope? If we do so, do we reduce the incentive and imperil the grounds for social action? Certainly, if we do not, the problems with Moltmann's eschatology logically expand into problems with his way of relating eschatology to social action. Let us try to explore the option we have tabled.

Love, Hope and Social Action

The *prima facie* difficulty with the proposed distinction between hope and love is easy to detect. Apparently, it dissociates loving action from any conviction about human destiny. So it looks as though it fails to regard human beings in an eschatological light. Since eschatological reality is the consummation of salvation and reconciliation, it ousts loving action from a soteriological context. And it is not hard to see where this leads. It creates a dualism: love, impelling social action, pertains to a soteriologically indifferent sphere while hope, which does not govern the particulars of social action, pertains to a soteriological realm, the ultimate-eschatological. Are we not headed for a Lutheran dualism of two kingdoms?

Moltmann has written an interesting essay on Luther's doctrine of the two kingdoms, interesting because he is quite generous in his appraisal, though he is critical. According to Moltmann, because of the brand of apocalyptic dualism which characterizes his theology of history, Luther sees the worldly orders within which one exercises love as orders of preservation, at best, 'but not the anticipatory realization of the kingdom of God on earth'.²¹ In this connection: '... The two kingdoms doctrine gives no criteria for a specific Christian ethics ... It is a theology of history but not a foundation for Christian ethics ... It brings into Christian ethics a realism which reckons with the given facts. But it does not motivate world-transforming hope. That is its weakness'²². So an important criterion for Christian ethics is whether it motivates world-transforming hope. Moltmann believes that if eschatological hope is a transforming power in history, we have a basis for Christian ethics. (The concepts of ethics and of mission are interwoven in Moltmann's theology, and are inter-related and correlated on a common eschatological basis).

Now Moltmann does not go into the kinds of distinctions between motives and grounds, for example, which would go into a moral-philosophical look at Christian

ethics and I shall not seize on the language of 'motive' that he deploys here. But supposing we dwell on Lutheran love. Luther himself has a powerful statement of it in his short Reformation classic, *The Freedom of the Christian*. In it, Luther first expounds justification by faith as a power that transforms the self. But, justified by faith, the Christian is bound to love: indeed, as the believer dwells in Christ by faith, so the believer indwells the neighbour by love. It looks as though, if one took this seriously, one would go a long way in the direction of world-transformation. For if the neighbour labours under oppression of any description, for instance, of a political kind, and if the structure creates the oppression, one is bound to work for its removal. What apparently prevents one from going as far in Lutheran as one can in Reformed theology at this point, is the differing conceptions of government and right of resistance. Just how settled these differences really are, we shall leave open here. But if Lutheran world-transforming action is comparatively limited, its limits do not arise from the logic of love. On the contrary, the love established by Luther as the heart of Christian life, a life justified by faith, seems to strike out in a powerful and positive description towards maximal social transformation.

Still, quite apart from the limits set by a peculiarly Lutheran view of government, is the social dimension of its love so detached from the soteriological issue of history that it reduces motivation to change the world? Emil Brunner remarked aptly on a cognate point forty years ago, though his statements are very succinct. In his discussion of hope, Brunner focussed on Christ as its sole object. Nothing which lacks this object deserves to be called *Christian* hope. He emphasized that '... Christian hope is only that hope for which we have certainty in Jesus Christ himself'. Other hopes, such as the hope of increased justice, are legitimate, even mandatory, but their fruition is not guaranteed. We cannot say of what may happen in history: 'They *will* occur [my emphasis] because Christ has come'.²³

Brunner was not arguing that the coming of Christ has no impact on what happens in history. He was refusing to place the object of any *particular* hope under the constraint of a necessity arising from his coming.

Writing against the background of discussion of belief in progress, Brunner then proceeded to say that one of the fairytales of his age was 'that men need the idea of progress to make them active'. He responded as follows: 'What we really need to make us active is love, and if we have love we need no other stimulus'. We are 'called by Christ to become co-workers with him for the Kingdom of God—and this call is sufficient to activate man's total effort'.²⁴ Brunner gave an eschatological dimension to these remarks in two ways. First, he thought that the hope of eternal life is based on love. *Contra* Marxism, it follows that it cannot be an opiate, because, based on love, hope of eternal life 'cannot but create love'. Secondly, the hope of eternal life is not just a hope for my destiny. It is a hope for the perfection of the whole of creation, for 'world redemption' and 'world salvation'.

I do not wish to be bound by all the main elements of Brunner's theology at this point, more than by those of Luther. But his stark asseverations throw down a gauntlet. It is hard to add to the motivation of love. How can one limit what it wants to accomplish in this world? It is not dissociated from faith and hope, but it does not need the sphere of its interest to be coterminous with the sphere of hope before it expresses that interest. Indeed, properly speaking, hope applies to the eschatological sphere alone. Now we know that Moltmann admits a distinction of hopes, albeit one that he consistently blurs. But he refuses to distinguish soteriologically and to ascribe salvation to what is ultimate and eschatological, but not to that which is proximate and temporal. Here, he makes a significant criticism of the Reformers. 'The Reformation relativized the political orders, making them necessary orders in this world which can serve the welfare of all, and ought to do so, but do not minister to salvation'. The

Reformers made a 'critical distinction between salvation and welfare'²⁶. The way Moltmann ran this argument, found in *The Church in the Power of the Spirit*, is worth looking at more closely.

The Church in the Power of the Spirit

In this volume, oriented to the oppressed, Moltmann aimed 'to point away from the pastoral church, that looks after the people, to the people's own communal church among the people'²⁶. As the *corpus christianum* decays, the congregation is to press on to 'total testimony of salvation which leaves no sphere of life without hope, from faith to politics, and from politics to economics.' (p. 10). This testimony is grounded in the church's comprehension of its commission in world history, 'in the context of God's history' (p. 2), which is more than church history. The testimony is integrated by the conviction that, although liberation takes different forms, 'the freedom that is sought can only be a single and a common freedom. It is the freedom for fellowship with God, man and nature.' (p. 17) So: 'Mission embraces all activities that serve to liberate man from his slavery in the presence of the coming God, slavery which extends from economic necessity and Godforsakenness . . .' (p. 10). Again: mission is 'infecting people, whatever their religion, with the spirit of hope, love and responsibility for the world' (p. 152). Although Moltmann might have in principle, and may have in fact, derived this conviction about the unity of freedom from more sources than one, the stated ground of his belief is eschatology. Eschatology is about a single, undivided freedom and our quest for it must be one, its elements (fellowship with God, man and nature) equally weighted. Moltmann has characteristically interpreted the messianic mission of Jesus in eschatological light, a mission which is comprehensive and indivisible. The poor and the captives may be spiritually, physically, socially or politically bound or deprived, but differences of conditions do

not allow some kind of hierarchy of liberations. So it is that a true orientation to faith and hope entails rejection of the Reformers' 'critical distinction between salvation and welfare.' (p. 178).

Two criticisms of this are in order.

First, the equal soteriological weight attached to diverse forms of liberation cannot be derived from its eschatologically holistic form or nature. The eschatological kingdom may, indeed, be one of personal reconciliation, social freedom and environmental health. It does not follow that there are no pertinent distinctions that apply in the proximate sphere. If the environmental situation deteriorates, we may believe that God will restore it eschatologically; social achievements can be largely undone in time, but we may believe that God will eschatologically establish *shalom* in its perfection. But what if one's personal relationship to God is marked by increasing indifference, contempt for his law and, bitterness. Is all this eschatologically reversible, no more imperilling our eschatological destiny than environmental disaster imperils the eschatological destiny of the earth? The cases are not the same. That is, the fluctuating conditions of the environment or socio-political order do not affect one's entitlement to eschatological hope for 'environment' or 'social order'; but the nature of our personal relationship to God *does* affect our entitlement to hope for its positive eschatological consummation.

Secondly, let us tritely consider the following. One person is materially poor, educationally disadvantaged, politically deprived—but lives trustingly in God. Another is materially comfortable, free for intellectual self-development, participant in a relatively democratic process, but heedless of God. In biblical perspective, which is nearer to the kingdom of God? To ask the question is to answer it. And to answer it is to distinguish the relationship of different forms of freedom to their eschatological consummation in a way that forces us to differentiate soteriologically between different freedoms. If the New Testament is not telling us that, there is no telling what it is saying.

Of course, no sooner does one say this than the cry of 'dualism' rings through the theological air and all its associated evils crowd to mind. But 'dualism' is not a felicitous word to use for the position being adopted here, particularly if it is a pejorative term. The proper commitment and holistic passion of love in diverse situations is neither compromised nor enervated by the perceived soteriological distinctions. True, soteriological perception will shape one's actions. The relative importance accorded to political liberation and personal reconciliation respectively will doubtless be affected by theological soteriology. Forced, in a particular situation, to choose between time given and importance relatively attached to 'x' and to 'y', one may indeed, on my view, accord less weight to political liberation than to personal reconciliation.²⁷ But the charge of dualism is in vain here. For the soteriological conviction of those who adopt Moltmann's position must also affect existential priorities in particular cases. Those who, in the name of holism, insist that love of neighbour entails political action, may as easily be accused of existential neglect in the concern for personal reconciliation with God, as often as alleged dualists are accused of existential neglect in their concern for political liberation.

We have framed this discussion by the conviction that love does entail transforming action, and that the loss of Moltmannian hope causes no relinquishment of its proper vigour. I hope, however, that, whatever the truth contained in Hugo Assmann's warning about theoretical debates about hope, its potential practical importance is clear. To proceed further on the trail of praxis, we should need to put particular situations under the microscope—theorizing can appear extremely vacuous otherwise. The *meaning* of one's theological claims is grasped when one observes how one's language functions in a form of life. I beg the pardon of non-Wittgensteinian readers if this way of putting things complicates life!

More positively ...

On the negative side, I have tried to do two things. First, I have quarrelled with the intelligibility of the concept of this-worldliness in Moltmann's theology. Secondly, I have quarrelled with the way he allows hope to govern the grounds for social action. Certainly, we must limit the area of quarrel. On the first point, the argument is not that the claim 'eschatological hope should be this-worldly and not other-worldly' is intrinsically unintelligible or unimportant. I am dealing specifically with the problem in Moltmann's theology. On the second, I am not saying that Christian love is uninformed by eschatological hope. Love and hope are not partitioned: they are distinguished *ad hoc*. The hopeful passion of love—hopeful, in the sense of uncertainty about a particular outcome—can still be fuelled by eschatological hope. Christian life and conviction are deeply disintegrated if there is a move to compartmentalize faith, hope and love.

Is there anything in Moltmann's thought that is consonant with the proposed emphasis on love? Eight years ago, the proceedings of a conference in the United States, held to celebrate the Moltmanns' sixtieth birthdays, were published under the title of *Love: the Foundation of Hope*.²⁸ The title refers primarily to divine love, although Douglas Meeks (one of the editors) possibly had human love in mind as well when he wrote that: 'No one in our time has more convincingly shown that love is the foundation, source and power of justice than Jürgen Moltmann.' (p. 42) He supports this judgement by reference to the essays collected together under the title *On Human Dignity*. The reference is surprising, not just because Meeks uses such strong language to describe Moltmann's achievement, but because *On Human Dignity* is characteristically dominated by the emphasis on hope, increasingly so as the volume progresses.²⁹ However, Moltmann does, in this volume, say the following, *inter alia*, about love. In the conclusion to his essay on 'Messianic Atheism', he refers to Dietrich Bonhoeffer

on the connection between love of the earth and the resurrection of the dead. Only after one loves may 'one believe in the resurrection of the dead and in a new world'. Moltmann comments:

There is then no transcending of hope without the paradoxical countermovement of the incarnation of love, no breaking out to new horizons without the sacrifice of life, no anticipating of the future without first investing in it.³⁰

This last phrase threatens to scupper a contrast Bonino offered in his contribution to the birthday conference. Here he claimed that while the hope of liberation theologians was awakened by the experience of love in community: 'On the other hand, in European theology, one usually starts with "the promise", a promise that draws "the project" to itself.' (p. 72)

At the least, Moltmann's words signal caution in any attempt to schematize his eschatological thinking in relation to life and mission without factoring love into it. I have written this article as though Moltmann were not the author of *The Crucified God*, a theology of love, as well as a theology of hope. It evidences some kinship with the work of Bonhoeffer, whose *Ethics*, to which Moltmann was alluding in the reference above, advances a very powerful christological ground for discipleship, eschatology being present but not dominant.³¹ *The Crucified God* was true to its predecessor, *Theology of Hope*, in grounding its christological-eschatological basis for action in crucifixion and not just resurrection.³² It seems impossible to challenge Moltmann's brand of eschatological theology without attacking the heart of his proposal. But we are talking here about the heart of a conceptual structure. Moltmann's vision of love, and of the way of Jesus Christ, may in some important respects survive criticism. And there, it may be, we shall find the heart of the theologian.

1 R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T & T Clark, 1995). His previous work was *Moltmann: Messianic Theology in the Making* (Basing-

stoke: Marshall Pickering, 1987).

- 1 A. Rasmussen, *The Church as Polis* (Lund: Lund University Press, 1994).
- 3 *History and the Triune God* (London: SCM, 1991), p. 182.
- 4 J. Moltmann, *The Spirit of Life* (London: SCM, 1992).
- 5 See, e.g., pp. 7, 69.
- 6 'Political Theology and Political Hermeneutic of the Gospel', p. 100ff, in *On Human Dignity* (London: SCM, 1984).
- 7 M. D. Meeks, *Origins of the Theology of Hope* (Philadelphia: Fortress, 1974), see pp. 47ff and 129.
- 8 H. Assmann, *A Practical Theology of Liberation* (London: Search Press, 1975) p. 59ff.
- 9 *Theology of Hope* (London: SCM, 1967) p. 15.
- 10 Though the language is short of 'other-worldly hope', note J. M. Bonino's 'Professor Moltmann rightly rejects the dichotomy between a this-worldly (social) and an "other side" (personal) eschatology' ('Love and Social Transformation in Liberation Theology', p. 76. n. 20, in F. B. Burnham et al., *Love: the Foundation of Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1988) and the essay he has especially in mind, Moltmann's 'Love, Death, Eternal Life: the Theology of Hope—the Personal Side', published in the same volume, pp. 3–22).
- 11 Richard Bauckham pressed 'theology of hope' on this point in 'Theology after Hiroshima', *Scottish Journal of Theology* 38 (1985) pp. 583–601.
- 12 J. Moltmann, *God in Creation* (London: SCM, 1985). Cf. pp. 86–93 and p. 343, n.26ff.
- 13 B. J. Walsh, 'Theology of Hope and the Doctrine of Creation: An Appraisal of Jürgen Moltmann', *Evangelical Quarterly* 59 (1987) pp. 53–76; D. J. Schuurman, 'Creation, Eschaton and Ethics': an analysis of Theology and Ethics in Jürgen Moltmann', *Calvin Theological Journal* 22 (1987) pp. 42–67; *ibid.*, D. J. Schuurman, *Creation, Eschaton and Ethics: The Ethical Significance of the Creation-Eschaton Relation in the Thought of Emil Brunner and Jürgen Moltmann* (New York: 1991).
- 14 The phrase must be interpreted synecdochically; Moltmann's interest in history expanded to comprehend an interest in nature.
- 15 See *The Crucified God* (London: SCM, 1974) p. 287, n.125.
- 16 *History and the Triune God*, p. 78.

- 17 The language of 'tendency' is again technical, but more important in *Theology of Hope* (pp. 203ff) than subsequently.
- 18 According to Richard Bauckham: 'This process is the universal mission of the church', *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 38. I am not sure that I grasp the meaning of 'is' here. But, as far as I can tell, this interpretation applies 'process' to church, rather than world, history.
- 19 J. Moltmann, *The Way of Jesus Christ* (London: SCM, 1990). Moltmann succeeds in the space of this section in telling us that Christ's resurrection is bodily; that the symbol of the raising of the dead excludes ideas about life after death; that 'all life endures death with pain' (p. 253) and that resurrection has become the universal law for stones (p. 258).
- 20 *The Theology of Jürgen Moltmann*, p. 210: '... This problem is alleviated by the novel concept of resurrection which Moltmann introduces in this book. It is that the whole of *history* (the history of nature and human beings) will be redeemed from evil and death and transformed in the eschatological eternity in which all its times will be simultaneous. So not simply creatures in what they have become in their temporal history, but all creatures as they are diachronically in the process of their history and in all their temporal relationships with other creatures, will be resurrected and transfigured in eternity.' I am unable to understand these sentences.
- 21 The essay is 'Luther's Doctrine of the Two Kingdoms and its Use Today' in *On Human Dignity*, though I have wandered into a subsequent essay in the same collection ('Political Theology and Political Hermeneutic of the Gospel', p. 108) to fetch these words.
- 22 Op. cit., p. 76.
- 23 For this discussion, see E. Brunner, *Faith, Hope and Love* (London: Lutterworth, 1957) pp. 48–58.
- 24 Op. cit., p. 57.
- 25 J. Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit* (London: SCM, 1977) p. 178.
- 26 Op. cit., p. xvi. Subsequent page references to this work are given in the text of the article.
- 27 This way of putting matters is shorthand, concessionary and presumes the good will of the reader. I do not assume that 'personal reconciliation' and 'political liberation' constitute some kind of alternative monolithic entities.
- 28 Op. cit. Page references to this work will now appear in the text of the article.
- 29 In this collection, Moltmann contrasts the primacy of love in medieval theology and the primacy of faith in Reformation theology with the primacy of hope, disclosed by modernity and laid upon the theological conscience. Of course, throughout his works, Moltmann gives considerable weight to the importance of love, as well as to hope, in relation to mission and social action.
- 30 Op. cit., p. 186.
- 31 If this seems to play down the perceived importance of eschatology in Bonhoeffer's *Ethics*, eschatology nevertheless does not assume the role it assumes in Moltmann's work. Here, Moltmann has been taken as constituting an advance on Bonhoeffer. (See G. C. Chapman, 'Hope and the ethics of formation: Moltmann as an interpreter of Bonhoeffer', *Studies in Religion* 12 (1983) pp. 449–60). Although I shall not argue the point here, I believe that whatever may be gained by strengthening the eschatological element in Bonhoeffer's theology, he grounds our social action more, and not less, effectively than does Moltmann.
- 32 'Christological-eschatological' in that christology is the substance of eschatology in *Theology of Hope*, just as Moltmann's subsequent work is trinitarian eschatology.

NEW INTERNATIONAL BIBLICAL COMMENTARY ON THE NEW TESTAMENT

Based on the NIV
W. Ward Gasque (Editor)

■ KEY FEATURES

- ☐ Readily accessible commentary
- ☐ based on the NIV
- ☐ user-friendly layout

- ☐ section-by-section exposition
- ☐ Greek and Hebrew transliterated
- ☐ for devotional or student use
- ☐ conservative outlook abreast of contemporary scholarship

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 1997

1 Corinthians (NIBC 7)

– *Marion L. Soards*

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

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

OLD TESTAMENT SERIES

FIRST VOLUME – 1 & 2 KINGS

Iain W. Provan 0-85364-728-3/pb/320pp/216×135mm/£7.99



paternoster press

THE PATERNOSTER PRESS

PO Box 300 Carlisle
Cumbria CA3 0QS UK



paternoster press

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1996) 5:2, 169–170

0960–2720

The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith **Avery Dulles, S. J.**

Oxford: OUP, 1994, pp. xii + 299, £27.50

RÉSUMÉ

Le discours religieux contemporain, en particulier lorsqu'il s'adresse au grand public, semble se concentrer sur la notion de foi. L'expression 'ma foi' est peut-être un code pour éviter toute référence à l'objet de la foi; ou peut-être s'agit-il de la disposition humaine à croire (quoi qu'on puisse entendre par là); ou peut-être encore est-ce un système de croyance. C'est cette ambiguïté qui a poussé Avery Dulles à entreprendre cette étude systématique et pénétrante. Son ouvrage pose la question: Qu'est-ce que la foi dans un contexte chrétien?

ZUSAMMENFASSUNG

Das religiöse Gespräch auf populärer Ebene, vor allem im Bereich der Öffentlichkeit, scheint sich zur Zeit vor allem um das Konzept des Glaubens zu drehen. Ist der Begriff 'mein Glaube' ein Schlüssel, den Rückgriff auf das Objekt des Glaubens zu vermeiden, meint er die menschliche Disposition zu glauben (was immer das sein mag), oder zielt er auf ein Glaubenssystem? Genau diese Mehrdeutigkeit verhilft Avery Dulles zum Ausgangspunkt seiner umfassenden und eindringlichen systematischen Untersuchung. Was, so fragt dieses Buch, ist 'Glaube' im christlichen Kontext?

Religious discourse at the popular level, especially when heard in the public domain, seems these days to be focused substantially around the notion of 'faith'. 'What does your faith mean to you in this situation?' asks the presenter of a Sunday evening prime-time 'religious' broadcasting slot. 'I think my faith really helps me in my job', replies a breezy interviewee, 'I don't think I could manage without it.' Perhaps 'my faith' in this context is in reality merely a code designed to avoid the speaker having to introduce any straightforward reference to the actual object of faith (God, Jesus or whoever) in public. One suspects that it is ordinarily so. But there are

other possibilities. Maybe it is in fact the human *disposition* of faith (whatever that might be) which is being referred to; or perhaps it is some belief system (Christianity, Islam, Hinduism, Marxism etc.) from within which the world is being viewed and interpreted. Talk about faith, left unqualified, is notoriously ambiguous and imprecise.

It is this ambiguity, taken together with the centrality of 'faith' as a category in Christian life, practice and theology, which provides Avery Dulles with the rationale for this comprehensive and insightful systematic study. What, his book asks, is 'faith' in the Christian context? What has Christian theology over the centuries had to say about faith, and what role does faith itself play in the Christian life, and in the doing of Christian theology? His study thus falls naturally into two parts: a historical overview of the Christian tradition from the Bible to contemporary developments, and a systematic synthesis, drawing insights from the tradition, and offering some new insights on topics such as faith and reason, faith and doubt, faith as a developing form of life, faith and salvation, and so on.

The discussion in the systematic part of the book seems to engage with a broad ecumenical agenda, but many Protestant readers will perhaps still find some of the key players appealed to relatively unfamiliar. Thus, for example, while Gordon Clark and Carl Henry both find mention in a discussion of the 'Propositional Model' of faith, a discussion of the grounding and credibility of faith focuses on Newman and Rousselot, rather than, say, Pannenberg, Althaus and Barth. This, of course, adds to, rather than detracts from, the overall interest and usefulness of the book for a non-Catholic reader.

The ambiguity of the language of faith, far from being resolved, is acknowledged and underscored in the book as indicative of the multi-faceted nature of that to which the word refers. Thus 'It seems safe to hold . . . that there is a single, complex reality having different aspects, and that this global phenomenon, as well as certain of its elements, may properly be called faith.' (181) No doubt there is some truth in this assertion, and some of the different uses of the word in the Christian context are simply focusing on different bits of a common reality. But I for one found myself

still asking at the end of the discussion whether the sort of overall synthesis attempted here was not too ambitious, and whether at best we were not talking (sometimes at least) about family resemblances between what remain nonetheless different realities. If this is the case then the categorical substitutability of any one for another cannot simply be presupposed. Thus, for example, questions about which of them apply and which (arguably) do not in a statement such as 'Faith is essential to salvation' (270) may be asked and must be answered. Of the various 'models' offered for consideration in Chapter 8, while it may well be the case that more than one might legitimately be appealed to or tolerated in relation to this question, some, it would seem, do not really belong there, and we should not be afraid to say so.

Trevor Hart
St Andrews, Scotland

EuroJTh (1996) 5:2, 170-171

0960-2720

Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology

C. Marsh

Oxford: OUP, 1994, 185 pp., £22.50, H/B,
ISBN 0 19 508723 2

RÉSUMÉ

Dans le flot ininterrompu d'ouvrages sur Bonhoeffer, celui-ci a des chances d'exercer le plus d'influence dans le milieu théologique. Il explore le fondement souterrain, souvent négligé, de la pensée philosophique de Bonhoeffer, qui a joué un rôle primordial dans son orientation. L'exposé de sa pensée philosophique est profond et techniquement réussi. Dans une première partie, l'auteur présente l'arrière-plan de Bonhoeffer, non seulement dans la théologie dialectique, mais aussi avec plus de recul dans la tradition théologique allemande. La seconde partie explore les relations de Bonhoeffer avec Barth, Tillich, Hegel et Heidegger. Une troisième partie, assez brève, noue la gerbe, en un excellent résumé du cheminement philosophique et théologique de Bonhoeffer.

ZUSAMMENFASSUNG

Von den weiterhin in großer Menge produzierten Büchern zu Bonhoeffer wird dieses Buch wohl eines der einflussreichsten sein, zumindest im Bereich der akademischen Theologie. Es untersucht die vernachlässigte

unterschwellige philosophische Gedankenwelt Bonhoeffers, d.h. die Einflüsse, die ihn am stärksten geprägt haben. Das Werk stellt eine profunde und beweiskräftige Behandlung seiner philosophischen Theologie dar. Im ersten Teil behandelt der Autor Bonhoeffers Hintergrund, nicht nur im Kontext der dialektischen Theologie, sondern im Gesamtzusammenhang der deutschen Tradition. Der zweite Teil untersucht zudem seine Beziehung zu Barth, Tillich, Hegel und Heidegger. Ein abschließender, kurzer Teil vereint die verschiedenen Fäden zu einer ausgezeichneten Zusammenfassung von Bonhoeffers theologisch-philosophischer Pilgerfahrt.

Of the continuing flow of books on Bonhoeffer this book is likely to be one of the most influential in academic theology. It explores the neglected subterranean world of Bonhoeffer's philosophical thought where the most fundamental influences upon him are to be found. Whereas most recent works have mainly picked away at the popular and applied Bonhoeffer, this book is a profound, technically skilled and sustained treatment of Bonhoeffer's philosophical theology. The text uses some relatively rare technical words when it does not need to but this is excusable when the underlying labours are so highly competent.

The book falls into three major parts: I *The Context of Reformation*, II *Life Together* and III *The Self for Others*. In the first part the author tackles the background to Bonhoeffer not only in dialectical theology but also much further back in the German tradition. On the question of Bonhoeffer's relation to Barth, the former's thought emerges as 'a continuous wandering along the various paths of the secondary objectivity of relation, attentive with an intensity not found in Barth to the inner rhythms of worldliness', but without jettisoning Barth's attention to the aseity of God. This and later chapters provide a rare illumination on Bonhoeffer's often alleged role as the theologian of 'secular' Christianity. The second part of the book explores further Bonhoeffer's relationship to Barth, especially on philosophy and revelation. It then proceeds to achieve a similar goal with Tillich. Analyses of Hegel and Heidegger follow, and all the time Bonhoeffer's stature as an interpreter of this tradition grows. A brief final part brings the threads together and points the way towards an appreciation of Bonhoeffer's theology.

Along the way the discussion focuses on such matters as Bonhoeffer's ability to 'Chris-

tify' Hegel, Heidegger and friends, and it demonstrates more than most treatments do just how much he owed to Barth, particularly the emphasis on revelation as a thorn in the flesh of all philosophy, idealist or transcendentalist. But is it, in the end, theology with a full commitment to revelation or is it skewed by the peculiar pilgrimage of the German philosophical tradition? How far should Kant's epistemology and the chain of reactions to it, from Hegel to modern existentialism, whirl theology around its head?

For all the protests to the contrary, it seems virtually impossible to penetrate the caverns of German philosophical theology without being diverted into wrangles about subjectivity, existence and self-knowledge. It is Bonhoeffer's greatness to have held on to a Christocentric, even on occasion Trinitarian, supposition in the very thick of this intellectual struggle. Barth, perhaps rightly, avoided some of the cul-de-sacs altogether and can claim some of the credit for Bonhoeffer's virtue here. Many evangelicals will be reserved over Bonhoeffer precisely at the point where they are over Barth: on the nature of revelation. All the same, they can only be impressed with the determination with which Bonhoeffer refuses to yield sovereignty even to 'man come of age'. In this main we can see, with the help of Marsh, the triumph in Bonhoeffer of Luther over philosophy.

The final few pages are an excellent summary of Bonhoeffer's theological-philosophical pilgrimage and the book, with its somewhat technical handling of the subject, is worth reading just in order to reach these pages.

This is probably not a work to recommend to theological students in general but should be read by any teacher of Bonhoeffer's thought or any enthusiast for the subject.

Roy Kearsley
Glasgow, Scotland

EuroJTh (1996) 5:2, 171

0960-2720

The Glory of Christ by John Owen
Edited and abridged by R. J. K. Law
Edinburgh: Banner of Truth, 1994, 168
pp, £2.95, pb, ISBN 0 85151 661 0

RÉSUMÉ

La théologie de John Owen, connue pour sa profondeur, et qui s'exprime dans l'adoration plutôt que dans des formules christologiques,

est rendue plus accessible dans ce résumé de grande valeur.

ZUSAMMENFASSUNG

John Owens tiefsinnige und bedeutsame Theologie, die sich in der Anbetung statt in christologischen Formeln äußert, ist nun dank dieser wertvollen, gekürzten Fassung besser zugänglich.

This paperback is the third in the series 'The Treasures of John Owen for Today's Readers'. These volumes (and there are more to follow) are edited abridgements of John Owen's most significant treatises. They were prepared by Dr. Law for his own benefit and, their value having been recognised, have now been released to a wider readership.

Those who are familiar with John Owen and who possess the sixteen volume edition of his Works (edited by Goold, published by the Banner of Truth) will be interested to compare this volume with the original version (Vol. 1 pages 285ff.). There can be little doubt that this edited and abridged version is much more readable for those who are not already comfortable with Owen's style and language. For example:

Original: 'Reckon in your minds, that this beholding of the glory of Christ by beholding the glory of God, and all his holy properties in him, is the greatest privilege whereof in this life we can be made partakers' (page 306).

Law's Version: 'Make up your mind that to behold the glory of God by beholding the glory of Christ is the greatest privilege which is given to believers in this life' (page 22).

Owen does not attempt to provide a Christology in the academic sense of that term. Instead he calls us to contemplate the significance of Christ. There is indeed a deep and significant theology here but it is a theology which expresses itself in worship rather than in an examination of Christological formulae.

Owen's treatise on *The Glory of Christ* is a treasure indeed. In a day when so much theology is man-centred rather than God-centred, concerned with the sociology of religion rather than the revelation of the living God, this book provides a welcome counter balance. It also demonstrates how much is yet to be learned by the Church today from the seventeenth century Puritans.

A. T. B. McGowan
Elgin, Scotland

Let the Nations be Glad: The Supremacy of God in Missions

John Piper

Leicester: Inter-Varsity Press, 1994, 239 pp, pb, ISBN 0–85110–990–X

RÉSUMÉ

John Piper est Pasteur de l'Eglise Baptiste Bethléem à Minneapolis. Il écrit donc en tant que Pasteur d'une Eglise d'une ville prospère, une Eglise qui envoie des missionnaires partout dans le monde. La première partie a pour thème 'Le But, la Puissance et le Prix' de la mission. Il replace la mission dans le contexte de l'adoration et souligne l'importance de la prière pour la mission. Un troisième chapitre parle de l'importance du sacrifice, des renoncements et de la souffrance. La deuxième partie traite de 'la nécessité et la nature de la tâche', elle aborde d'abord la difficile question de savoir si les gens doivent entendre l'Evangile de Jésus-Christ pour être sauvés. Piper défend la doctrine 'd'un enfer de tourment éternel conscient', rejetant la position adoptée par certains, comme Clark Pinnock et John Stott. Le chapitre suivant est consacré à la signification de l'ordre de mission en Matthieu 28, et pose en particulier la question de savoir si le but de la mission est d'atteindre tous les peuples du monde qui n'ont pas encore été évangélisés ou seulement d'atteindre autant de personnes que possible.

Bien que nous ayons trouvé ce livre stimulant, nous émettons certaines réserves concernant trois points importants: (1) L'accent est mis entièrement sur nous et nos Eglises en Occident, qui envoyons des missionnaires outre-mer: le fait que des Eglises soient déjà établies dans la plupart des pays du monde n'est guère pris en compte. (2) L'auteur ne traite pas beaucoup du contexte dans lequel la tâche de la mission doit être poursuivie dans le monde d'aujourd'hui. (3) Il n'aborde pas les problèmes missiologiques qui sont importants de nos jours, comme par exemple la relation entre l'Evangile et la culture, et les questions touchant aux autres religions.

ZUSAMMENFASSUNG

Mr John Piper ist erster Pastor der Bethlehem Baptist Church in Minneapolis. Folglich schreibt er als Pastor einer blühenden Stadtkirche, die viele Missionare in die ganze Welt aussendet. Der erste Teil seines Buches ist dem Ziel, der Kraft, sowie den Kosten von Mission

gewidmet. Mission wird hier in den Kontext von Anbetung gestellt, und die Bedeutung des Gebets wird hervorgehoben. Kapitel drei behandelt den Stellenwert von Opfer, Verlust und Leid. Der zweite Teil untersucht 'die Notwendigkeit sowie die Art der Aufgabe', wobei zunächst die schwierige Frage aufgegriffen wird, ob Menschen das Evangelium von Jesus Christus hören müssen, um gerettet werden zu können. Piper vertritt die Sicht einer Hölle, in der es ewiges, bewußt wahrgenommenes Leid gibt, d.h. er verwirft die Position, die z.B. von Clark Pinnock und John Stott bezogen worden ist. Das folgende Kapitel untersucht die Bedeutung des Missionsbefehls in Matthäus 28 vor allem unter der Fragestellung, ob Mission bedeutet, alle unerreichten Völker der Erde zu erreichen, oder ob es lediglich darum geht, so viele Menschen wie möglich zu erreichen.

Obwohl ich das Buch als herausfordernd empfand, habe ich ein gewisses Unbehagen, das hauptsächlich die folgenden drei Aspekte betrifft: (1.) Die Betonung liegt ausschließlich auf uns und unseren Kirchen (in der westlichen Welt), die Missionare nach Übersee senden. Das Buch enthält kaum eine Andeutung, daß in den meisten Ländern der Welt bereits Kirchen gegründet worden sind. (2.) Dem Kontext, d.h. der heutigen Situation der Welt, in der die Aufgabe der Mission durchzuführen ist, wird nur wenig Beachtung geschenkt. (3.) Eine Diskussion der momentan brennenden missiologischen Themen, wie z.B. der Beziehung von Evangelium und Kultur sowie der Fragen, die das Vorhandensein von anderen Religionen aufwirft, fehlt vollkommen.

Dr John Piper is Senior Pastor of Bethlehem Baptist Church in Minneapolis, USA. He writes as one who finds it hard 'to stay in a metropolitan area where there may be more churches than Christian missionaries in the world working among 1.7 billion Hindus, Buddhists and Muslims who do not believe in Christ'. Writing a book about missions is therefore 'one of the main ways God keeps me going in the pastorate in America'. He writes not only for missionaries, but also for pastors in sending churches, for lay people 'who want a bigger motivation for being world Christians than they get from statistics', for students wanting a theology of missions, and for leaders who need the flickering wick of their vocation fanned into flame again with a focus on the supremacy of God in missions'.

The first part concentrates on 'The purpose, the power and the price', beginning with a

strong and timely emphasis that it is worship, rather than missions, which is the ultimate goal of the Church. The second chapter is on prayer, which is described as 'primarily a war-time walkie-talkie for the mission of the Church as it advances against the powers of darkness and unbelief'. Then in case we think of mission simply in terms of success, a third chapter underlines the importance of sacrifice, loss and suffering in the work of missions, as demonstrated in the lives of people like Raymond Lull, Henry Martyn, David Brainerd, Dietrich Bonhoeffer and Richard Wurmbrand.

In Part Two, 'The necessity and nature of the task', the major questions to be tackled include: Must people hear the Gospel of Jesus Christ in order to be saved? Is Jesus the only way to salvation? Will anyone experience eternal conscious torment under God's wrath? Piper argues strongly for a 'hell of eternal conscious torment', rejecting the position adopted by Clark Pinnock and John Stott, although he is gracious enough to quote in his footnotes a personal letter in which Stott pleads that his position has been misrepresented by Piper. He concludes that 'the contemporary abandonment of the universal necessity of hearing the Gospel for salvation does indeed cut a nerve in missionary education'. The following chapter explores the Great Commission of Matthew 28, addressing in particular the question: 'Is it Biblical to define the missionary task of the Church as reaching all the unreached *peoples* of the world or is it sufficient to say that missions is simply the effort to reach as many individuals as possible in places different from our own?' He concludes that 'the focus of the command is the discipling of all the people groups of the world'.

While I have found this book very challenging and refreshingly different from many of the other books on Mission that I read these days, I have to admit to some unease which revolves around the following three areas:

1. The emphasis is entirely on us and our (Western) churches sending missionaries overseas. There is hardly a hint that Churches are already established in most countries of the world. So, for example, we are given a vision of 'millions of "retired" people . . . engaged at all levels of intensity in hundreds of assignments around the world'. At this point I begin to appreciate all the more why the Mission I work with places so much emphasis on the concept of 'partnership'.

2. There is hardly anything about the con-

tent in which the task of Mission is to be carried out all over the world today. I can't remember any references to poverty and injustice. There's nothing about Third World debt, the arms trade, tribalism, corruption or any of the other issues that I would have expected to arouse some kind of prophetic (and missionary) indignation.

3. Many of the missionaries I know who have been sent out by western 'Missions' find themselves sooner or later wrestling with questions about the relationship between the Gospel and Culture, and with the huge theological and missiological questions about Other Faiths. Do the missionaries sent out by American Churches not share anything about these questions with pastors and churches at home? There is little of these dilemmas suggested in the book.

These reservations are largely to do with context. I can't help feeling that this book, with all its fire and passion represents a view of World Mission *from the perspective of a pulpit of a thriving Church in a huge American city*. But who am I to talk, when I am just as culture-bound as anyone else?

Colin Chapman
Birmingham, England

EuroJTh (1996) 5:2, 173-175

0960-2720

Life's Dominion: An Argument about Abortion and Euthanasia

Ronald Dworkin

London: HarperCollins, 1995, 272 pp.,
£7.99, pb, ISBN 0 00 686309 4

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est un effort louable pour stimuler une discussion profitable sur l'éthique de l'avortement et de l'euthanasie. L'auteur rejette la thèse du droit à la vie comme peu judicieuse et trop susceptible de polariser le débat. A la place, il met en avant une conception séculière du caractère sacré de la vie humaine. Il espère qu'une base commune pourra ainsi être trouvée, pour les conservateurs et les libéraux qui s'accorderont sur l'importance du caractère sacré de la vie. Le livre comporte trois sections: le développement de la notion du sacré, son application à la controverse sur l'avortement aux Etats Unis et ses implications quant aux décisions relatives à la fin de la vie. Malgré ses opinions tant soit peu discutables, cet ouvrage bien écrit et bien informé est un point de départ

utile pour examiner les problèmes moraux et politique difficiles qui se posent à propos de l'avortement et de l'euthanasie.

ZUSAMMENFASSUNG

Das vorliegende Werk ist eine lobenswerte Bemühung, eine fruchtbare Diskussion über Ethik der Abtreibung und Euthanasie zu erleichtern. Der Autor weist das 'Recht auf Leben-Argument' als verfehlt und polarisierend zurück und stellt statt dessen eine säkulare Konzeption der Heiligkeit des menschlichen Lebens vor. Seine Hoffnung ist, daß auf diese Weise eine gemeinsame Basis erreicht werden kann, indem sowohl Konservative als auch Liberale der Bedeutsamkeit der Unverletzlichkeit des Lebens zustimmen. Das Buch gliedert sich in drei Teile: die Entwicklung der Idee des Heiligen, ihre Anwendung auf die Abtreibungskontroverse in den Vereinigten Staaten, und ihre Relevanz für Entscheidungen bezüglich des Lebensendes. Ungeachtet der zum Teil fragwürdigen Voraussetzungen, stellt dieses gut geschriebene und umfassend dokumentierte Buch einen hilfreichen Ausgangspunkt dar, die mit Abtreibung und Euthanasie verbundenen moralischen und politischen Probleme, die sich häufig einer Behandlung zu entziehen scheinen, zu untersuchen.

Further confirming his transatlantic status as an innovative thinker capable of bridging the disciplines of law, philosophy and politics, Ronald Dworkin has produced a pioneering work of great stature. Arguably, *Life's Dominion* is the first attempt by a contemporary thinker of this calibre to address thoroughly the twin conundrums of abortion and euthanasia from a rigorously academic and yet eminently readable cross-disciplinary perspective. Its billing inside the cover jacket as an entirely new basis for thinking about these seemingly intractable socio-political problems is certainly an accurate description of the book's contents.

Dworkin sets the stage for his argument by painting a vivid picture of the abortion controversy which is fracturing American society. Indeed, this initial focus on abortion in the American milieu sets the tone for the rest of the book. In the first two chapters he provides thumbnail sketches of several European countries' legislation on abortion and euthanasia, notably Germany and Ireland; sadly, this sparse treatment of the issues in a European context, to say nothing of the absence of any mention of non-Western nations, makes it

rather difficult to embrace fully his claim that his argument and its conclusions are designed to be universally applicable. His operation throughout seems to be centred round finding a solution to the problem plaguing America, which he then believes can be transported neatly to other cultures—an assumption which there may be good reason to challenge.

If it is fair to say that Dworkin is primarily concerned with the American situation, it seems equally fair to say that his central focus is abortion. Roughly four of his introductory twenty-six pages deal with euthanasia directly, and this bias is apparent in the remaining seven chapters, only two of which are concerned chiefly with the end of life. With the practice of euthanasia in the Netherlands and elsewhere on the increase, it is rather disappointing that Dworkin does not address its moral and legal implications in greater depth.

Having shown, however, that the abortion debate is an impenetrable forest of slogans, hyperbole and misunderstanding, Dworkin proceeds to offer his explanation of this deeply divisive conflict. His basic tenet is that the anti-abortion politicians and public are fundamentally confused in their objection to it. While they march under the banners of 'right to life' and 'abortion is murder', what they are really up in arms about, says Dworkin, is not rights at all but the violation of human sanctity. The former position, which he characterises as a derivative objection to abortion, relies upon the existence of fetal rights and interests; the latter, detached objection does not depend on rights or interests at all but rather on life's sacredness.

At this point it seems that Dworkin is on the threshold of the realm of theology, a suspicion which he quickly dispels by defining 'sacred' in completely areligious terms as that which is intrinsically valuable, or having value apart from utility. Indeed, this development of the concept of sacredness is so vital to his argument that Dworkin spends the entirety of his third chapter on its elucidation. He likens the intrinsic value of a human life to that of a great painting, one which is protected and respected because it is aesthetically superior and one whose destruction would be a great desecration even if quality reproduction of it were available for public enjoyment.

The status of sacredness is attained in one of two ways, according to Dworkin. Firstly, something may become sacred by virtue of its association with values which are already

sacred. For instance, the Christian Church contends that human life is sacred because humans are created in the image of God; by virtue of this connection with God, they become intrinsically valuable. Secondly, something can be sacred because of its history of existence. Things which are the product of either nature's or humanity's creativity are invested with this exalted value as well.

It is this second, secular force of sacredness which Dworkin makes the centrepiece of his ethic. For him, to destroy a human life through abortion is to disregard not only the creative evolutionary processes that produce new lives from old ones, but also to take no account of the deliberative human creative force which brought together the genetic components of the fetus. Given this apparently strong sanctity-of-life stance, it is perhaps surprising to encounter Dworkin's conclusion that abortion ought to remain a matter of personal conscience rather than public legislation. He insists that respect for a life's sacred status must be translated into a primary concern for one's own self-respect. That dignity, which he argues is threatened by government restrictions of personal freedom, must be preserved at all costs. While we may wish that others shared our views about abortion or euthanasia, we must allow them to make their own choices and exercise their own dignity-bestowing freedom. In the end, Dworkin maintains, a government is obliged to guarantee the right to freedom of conscience about these matters to its citizens.

Throughout the book Dworkin is guilty of a plethora of assumptions. He assumes in turn that euthanasia will be motivated by kindness, that humans are not necessarily persons (an all too familiar functionalist approach), that fetuses cannot have interests or rights, that nearly everyone in the pro-life camp shares the detached rather than derivative objection to abortion. In his eagerness to reconcile the irreconcilable, Dworkin perhaps has overextended himself with the result of skating over some quite real criticisms of many of his views. There is much here of which to be sceptical, and there is certainly plenty of fertile ground for engaging with his conception of the sacred.

The work is divided into three sections. Following his introductory characterisation of the abortion dispute as intractable and resting on a confusion of detached and derivative objections, Dworkin proceeds to construct an alternative account of the controversy, one phrased in terms of sacredness rather than

the right to life. With this tool in hand he dissects the American Supreme Court case *Roe v Wade*, delving deeply into issues of constitutional interpretation along the way. Having defended the Court's decision for women's freedom of choice as a necessary corollary of First Amendment freedom of religion, he addresses in the final two chapters what this personal freedom means at the other end of life. Death, he argues, should be an affirmation of human dignity and hence a matter for the dying individual in question to decide for himself.

Despite its problematic assumptions, proportionally scant treatment of euthanasia, and cultural preoccupation with the American socio-political scene, this work is a major step toward a fresh debate about life and death decisions, developing as it does a new language of sanctity and dignity in which greater numbers of concerned participants may converse. Extensive notes, a helpful index and a highly accessible style make *Life's Dominion* a useful catalyst for generating multidisciplinary discussion of these issues.

Sonya Merrill
Cambridge, England

EuroJTh (1996) 5:2, 175-176

0960-2720

***Sprachliche Stilfiguren der Bibel:
Von Assonanz bis Zahlenspruch: Ein
Nachschlagewerk***

Walter Bühlmann, Karl Scherer
TVG Monographien und Studienbücher
385, 2. Aufl., Gießen: Brunnen, 1994;
125 S., DM 23.-, broschiert, ISBN
3-7655-9385-0

SUMMARY

This volume supplies a brief reference-tool for the figures of speech used in biblical language. It provides helpful definitions, (mostly OT) examples and often extensive bibliographical notes on each figure. The booklet is not always helpful on how to interpret a particular figure of speech once it has been identified. Though similar in approach it is much more user-friendly and clear than E. Bullinger's monumental volume.

RÉSUMÉ

Ce livre apporte un bref outil de référence pour les figures de langage utilisées dans la Bible. Il fournit des définitions utiles, des exemples

(pris pour la plupart dans l'A.T.) et souvent des notes bibliographiques importantes pour chaque figure. L'ouvrage n'est pas toujours utile pour l'interprétation d'une figure donnée, une fois qu'elle a été identifiée.

Bei der vorliegenden Einführung in die Stilfiguren in der Sprache der Bibel handelt es sich um die zweite, verbesserte Auflage eines 1973 beim Schweizer katholischen Bibelwerk erschienenen Bändchens. Die Autoren kommen aus der Unterrichtspraxis an Seminar, theologischer Fakultät und Gymnasium.

Die Darstellung der einzelnen Stilfiguren erfolgt nicht in alphabetischer Reihenfolge, wie der Untertitel vermuten läßt, sondern in sechs großen Kategorien: I. Figuren der Wiederholung (15–46; oft nur an Beispielen des hebräischen Urtextes (in Umschrift) erkennbar, da sie kaum übersetzt werden können (vgl. *Alliteration*, 16–18)); II. Figuren der Wort- und Satzstellung (47–53); III. Figuren der Abkürzung (56–59); IV. Figuren der Häufung (62–66); V. Tropen (68–87, dieser Kategorie ist als einziger eine kurze Einleitung vorangestellt, die gut erklärt, warum diese Figuren verwendet werden und was sie beim Hörer/Leser auslösen wollen); VI. Figuren der Umschreibung, Verschleierung und Entschleierung (88–99). Jedoch geht dem Werk ein alphabetisches Register voran (11–14), das die einzelnen Stilfiguren und die verschiedenen anderen Bezeichnungen bietet, unter denen sie kursieren, so daß alle besprochenen Stilfiguren mühelos aufgefunden werden können. Beigegeben ist ein Anhang 'Einige Beispiele stilistischer Analyse alttestamentlicher Texte' (101–108, zu Gen 4.23–24; Jes 9.1–5; Ps 127) und ein Verzeichnis der angeführten Bibelstellen (109–13). Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (115–25) runden den Band ab.

Die einzelnen Artikel bieten die Bezeichnung der jeweiligen Stilfigur in Fettdruck, gefolgt von einer Definition, die meist eine etymologische Erklärung enthält und im allgemeinen gut verständlich ist. Die Länge der Definitionen fällt unterschiedlich aus. Der Definition folgen Beispiele, überwiegend aus dem AT, das NT kommt m.E. etwas kurz. Eigene Übersetzungen der Beispiele durch die Autoren versuchen, die im Originaltext vorhandenen Stilfiguren herauszuarbeiten. Der Darstellung jeder Figur ist eine oft umfangreiche, nicht immer hilfreiche, Bibliographie beigegeben (tw. mit Verweis auf bis zu 19 andere Werke aller Art; z.B. zu *Akrostichie*, 49). Doch beeindrucken die Autoren durch

ihre Vertrautheit mit einer Fülle von Werken der letzten hundert Jahre und führen oft Bücher oder Artikel in englischer, französischer, spanischer und italienischer Sprache an.

Bei Identifikation und Interpretation einer Stilfigur wird man nicht immer mit den Autoren übereinstimmen. Man möchte z.B. fragen, ob es sich bei der Anzahl der Frauen Salomons (1Kg 11.3) um eine *Hyperbel* (83) handeln muß. Was ist mit anderen, oft hohen Zahlenangaben im Alten Testament?

Das Wissen um Stilfiguren, deren Erkennung und Einordnung ist jedoch nur der erste Schritt. Warum werden sie verwendet, wie sind sie zu interpretieren? B/S schreiben im Vorwort (5): '... , daß man sich niemals mit der bloßen Feststellung einer Stilfigur begnügen darf, sondern fragen muß, warum der Autor an der betreffenden Stelle eine bestimmte Figur anwendet'. Dort, wo entsprechende Erklärungen zu den Beispielen geboten werden, sind sie meist sehr hilfreich. Plötzlich beginnt dieses Nachschlagewerk zu leben und lädt ein, den Beispieltext nachzuschlagen, im Zusammenhang zu lesen und die Sprache der Bibel zu erleben.

Neben einem übersichtlichen, einführenden Arbeitsbuch für Studenten in exegetischen (Pro)Seminaren an Universitäten, Seminaren und Bibelschulen bieten B/S ein gutes Nachschlagewerk zur schnellen Orientierung bei der Exegese und Arbeit mit exegetischer (Fach)Literatur. Doch wird es schwerfallen, zu einer im Bibeltext vermuteten Stilfigur nachzuschlagen, wenn deren Bezeichnung nicht bekannt oder wenn nicht gleich klar ist, welcher der sechs Kategorien sie zuzuordnen ist. Ist dies gelungen, wird wenig Hilfe gegeben, wie die Figur nun zu interpretieren ist. Einige Beispiele aus klassischer und moderner deutscher Literatur wären gelegentlich hilfreich, um Anfängern zu zeigen, daß und wie Stilfiguren in der eigenen, lebendigen Sprache verwendet werden.

Druckbild, die gelungene Einbandgestaltung, Papierqualität und Klebebindung sind vorbildlich.

Christoph Stenschke
Aberdeen, Schottland

EuroJTh (1996) 5:2, 177-179

0960-2720

Seelsorge zwischen Bibel und Psychotherapie. Die Entwicklung der evangelischen Seelsorge in der Gegenwart

Rolf Sons

Stuttgart: Calwer, 1995, 217 S., DM 48,-/SFr 46,50, Pb, ISBN 3-7668-3342-1 (Calwer Theologische Monographien, Reihe C, Band 24)

SUMMARY

This Erlangen dissertation describes and evaluates the adoption of practices and concepts from psychotherapy in German pastoral care since the 60s, in the framework of a 'Theology of Experience' that contrasts with a pastoral care grounded in proclamation. Pastoral care thus stands in danger of either ignoring the dimension of God, or of assimilating it into a therapeutic process. Following a phase of sharp repudiation (Adams), more recent evangelical concepts of pastoral care have attempted to combine psychotherapy with traditional approaches. Sons fills out a model of 'biblical-therapeutic pastoral care' with a plurality of psychotherapeutic methods, and develops a complementary relationship between pastoral care and empirically verifiable psychotherapy with the aid of the Lutheran doctrine of the 'two kingdoms'. In their respective concerns with salvation and with psychological wholeness they are independent; in the sense of a unity embracing the human being and the kingdom of God in the world they belong together, and require a carer who can pay attention to both in any actual case.

RÉSUMÉ

Cette dissertation présentée à l'université d'Erlangen, décrit et évalue les méthodes et concepts psychothérapeutiques dans la cure d'âme en Allemagne à partir des années 60, dans le cadre d'une 'théologie de l'expérience', et par opposition à une cure d'âme kérygmatische. Il y a dans ce genre d'approche un danger d'ignorer la dimension divine ou de la réduire à un processus thérapeutique. Après une phase de rejet brutal (cf. Jay Adams), des conceptions évangéliques récentes tentent de combiner la psychothérapie et la cure d'âme traditionnelle. Sons complète le modèle de cure d'âme thérapeutique biblique à l'aide de diverses méthodes psychothérapeutiques. Il coordonne la cure d'âme et la psychothérapie

empiriquement vérifiable à l'aide de la doctrine luthérienne des deux règnes. De par leur souci propre, l'une du salut éternel, l'autre du bien-être psychique, elles sont indépendantes; mais vu l'unité de la personne humaine qui forme un tout, et vu le caractère universel du gouvernement de Dieu, les deux opérations vont ensemble. Le rôle du praticien de la cure d'âme est nécessaire, et celui-ci doit être en mesure de tenir compte des deux aspects dans chaque cas particulier.

Die vorliegende Arbeit entstand als Dissertation in Erlangen bei Manfred Seitz, dem der Verfasser an vielen Stellen verpflichtet bleibt. Seine Arbeit ist dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie gewidmet. Dazu stellt Sons im ersten Teil die Entstehung der sog. Seelsorgebewegung, ihre Resultate und Konflikte seit den 60er Jahren dar. Der zweite Teil mit 'Fragestellungen und Paradigmen gegenwärtiger Poimenik' berücksichtigt drei Seelsorgekonzeptionen aus dem evangelikalen Bereich und ein pastoralpsychologisches Modell, bevor Sons im dritten Teil unter der programmatischen Überschrift 'Seelsorge und Psychotherapie im Gespräch' einen eigenen Zuordnungsentwurf vorlegt.

I. Sons dokumentiert den Beginn der Seelsorgebewegung in Deutschland Ende der 60er Jahre mit der Rezeption amerikanischer und niederländischer Modelle vor allem durch Stollberg, der eine 'Theologie der Erfahrung' entwickelt, die 'ihre Grundlage nicht in irgendeiner ... tradierten Offenbarung, sondern in lebendigen menschlichen Dokumenten' (8) hat. Neben die gesprächspsychotherapeutischen Einsichten (Rogers) tritt bei Scharfenberg die Rezeption der Freudschen Psychoanalyse, die die Seelsorge in einen entsprechenden therapeutischen Prozeß überführt (13). Die Begeisterung für die aus der Sozialpsychologie erwachsene Gruppendynamik (vgl. KS, 37ff) schließlich ist ohne den emanzipatorischen Zeitgeist (18) nicht zu verstehen. Ihr Ziel ist die emotionale Selbstfindung zur Befreiung von autoritären Beeinflussungen (19). 'Paul Tillich gehört zu den theologischen Wegbereitern der Seelsorgebewegung' (20), weil er der Psychoanalyse das Prädikat einer 'Fremdprophetie' erteilt (23) und mit Hilfe seiner Korrelationsmethode theologische Begriffe in psychologische Kategorien überführt (zB. Rechtfertigung [019] Annahme, (24, 31f). Weiterhin dient das christologische Motiv der Inkarnation (Stollberg, Riess, Thilo) dazu, die Subjektivierung der Seelsorge ('persönlichkeitsentsprechendes

Credo', 28) und das Aufgehen der Gottesrelation in die menschliche Begegnung zu rechtfertigen (30f). Im Zentrum steht nicht Verkündigung, sondern helfende Begleitung im Gespräch (26), so daß bei Stollberg die Seelsorge zum 'Sakrament der Kommunikation' (29) wird. Gemessen an dem von der Seelsorgebewegung selbst erhobenen Anspruch auf Ganzheitlichkeit gewinnt sie zwar die psycho-soziale Seite des Menschen, steht aber in der Gefahr, die Gottesbeziehung zu verfehlen (34). Als 'Psychologie in kirchlichem Kontext' (Stollberg, 34) reduziert sich das Proprium der Seelsorge (vgl. 30) auf die subjektive Glaubensüberzeugung des Seelsorgers (36). Der 'lebendige Christus, der in seinem Wort zum Menschen kommen will' fällt aus (37). Aus der Kritik an der Gruppendynamik beschreibt und bewertet Sons die Reduktion des Menschen auf seinen Selbstbezug ohne die Christusrelation (Findeisen, 44ff) bzw. ihr ideologisches (Welt-)Veränderungskonzept (Hoffman, 47ff). Außerdem würdigt er als Kritik an der ganzen Bewegung den Vorwurf der Theologisierung empirischer Sachverhalte durch Tacke (54ff, ähnlich Sons 31f) bzw. den verengten psychologischen Horizont der sog. Pastoralpsychologie (Besier, 64ff, vgl. 41f).

II. Während Sons auch in den neueren Arbeiten Scharfenbergs zur Seelsorge lediglich eine Fortschreibung der psychoanalytischen 'Paradigmen der Anfangsjahre' (4) erkennt, deren Zuordnung von Seelsorge und Psychotherapie er als 'Konvergenz' beschreibt (146f), sind im Bereich der evangelikalen Seelsorge Neuaufbrüche zu verzeichnen. Zwar lebt das Modell Jay E. Adams von der 'Konfrontation' zwischen Bibel und Psychologie, kommt aber im Gefolge O.H. Mowrers auch nicht ohne verhaltenstherapeutische Strukturen aus (88f). Eine ausdrückliche Rezeption der Psychotherapie erfolgt dann im Modell der im württembergischen Pietismus entstandenen 'Biblisch-therapeutischen Seelsorge' (BTS), die Sons mit dem Begriff der 'Integration' beschreibt. Der Versuch einer ganzheitlichen Sicht des Menschen (94f) soll die Basis für das Miteinander traditioneller Seelsorge und psychotherapeutischer Methoden (101f) gewährleisten, die theologisch mit Hilfe weisheitlichen Denkens integriert werden (98f) und ohne ihren ideologischen Vorbau (99f) vom geistgeleiteten Seelsorger (96) in großer Methodenpluralität (101) eingesetzt werden. Aus dem Bereich der charismatischen Seelsorge berücksichtigt Sons vor allem die Arbeit der 'Deutschen

Gesellschaft für Christliche Psychologie (IGNIS)', die sich darum bemüht, eine eigenständige christliche Psychologie auf biblischer Basis zu 'rekonstruieren' (127). Hier werden klassische und charismatische Formen der Seelsorge mit 'säkularen Interventionsstrategien' verbunden (130). Schwächen sieht Sons u.a. bei Adams in dessen Trennung von Rechtfertigung und Heiligung (93), bei der BTS in der unzureichenden theologischen Grundlegung (107) und bei IGNIS in der 'Instrumentalisierung von Glaubensaussagen' (137).

III. Zu den Eckpunkten der eigenen Konzeptionen gehören die 'zuverlässende Sorge Gottes um den Menschen' (151), der sich des ganzen Menschen in seiner konkreten geistlichen, körperlichen und psychischen Not annimmt (152f) und mit der er die christliche Gemeinde als ganze beauftragt (156). Nachdem Sons 'Psychologie als die Wissenschaft vom menschlichen Verhalten und Erleben' (157) definiert hat, deren Ergebnisse und Therapieformen einer empirischen Verifikation standzuhalten haben (193), weist er die Psychotherapien zurück, die eine umfassende Lebensorientierung anbieten und damit weltanschaulich gebunden sind (z.B. Fromm, Jung, Cohn, Orr, 194), während verhaltenstherapeutische, kognitive und gesprächstherapeutische Methoden auch bei einer Wirksamkeitsprüfung positive Ergebnisse zeigen (196). Gerade ihre Beschränkung auf bestimmte Aspekte von psychischen Krankheits-symptomen machen sie in eine ganzheitliche Seelsorge integrierbar (173). Als Schlüssel für die Zuordnung von Seelsorge und Psychotherapie dient Sons Luthers Zwei-Regimenten-Lehre, die er als 'Totalschau der Wirklichkeit' versteht (181). Seelsorge im geistlichen Regiment hat dabei das Heil, Psychotherapie als Komplementärwissenschaft im weltlichen Regiment das Wohl des Menschen im Blick (182). In beidem wirkt Gott auf je eigene Weise, die zu unterscheiden, aber nicht zu trennen (Adams, 185) sind, die zusammengehören, aber nicht vermisch werden dürfen (Scharfenberg, IGNIS, 188). Der ganzheitlich orientierte Seelsorger nimmt aufgrund seiner geistlichen Lebensführung (177) und seiner therapeutischen Ausbildung den Menschen in beiden Relationen wahr und ist flexibel im Umgang mit aktueller Not (191f).

Die übersichtlich gestaltete und prägnant formulierte Arbeit bietet im ersten Teil einen guten Überblick über 'die Seelsorgebewegung in der evangelischen Kirche in Deutschland' mit z.T. sehr vorsichtigen Bewertungen, die

etwas uneinheitlich manchmal im Text, manchmal in einem gesondert Abschnitt erfolgen. Am zweiten Teilstück die erstmals ausführliche und ausgeglichene Darstellung und Wertung evangelikaler Seelsorge Modelle zu würdigen, was umgekehrt den Untertitel des Buches ('die' evangelische Seelsorge der Gegenwart) deutlich einschränkt. Die Fortentwicklung der Seelsorgekonzeptionen z.B. bei Lemke bleibt unberücksichtigt. Mit dieser Einschränkung ist der Titel in seinen ersten Kapiteln als Lehrbuch zu empfehlen. Leider fehlt jedes Register. Im dritten Teil gelingt Söns eine überzeugende Zusammenschau von Psychotherapie und Seelsorge, die er im Anschluß an das VELKD-Memorandum 'Zeitgerechte Seelsorge' (50f) entwickelt. Als offene Fragen wären zu nennen: Lassen sich Ideologie und Methode bei psychotherapeutischen Verfahren so schmerzlos trennen, wie das Söns im Anschluß an Dieterich (BTS) postuliert? Müßte nach seiner Vorstellung von Ganzheitlichkeit nicht auch die Medizin zur Seelsorge gehören? Umgekehrt schließt das die Frage ein, ob sich der Bereich des Psychischen wirklich additiv zum Geistlichen verhält, und wo die Grenze des methodisch Veränderbaren liegt?

Wolfgang Becker
Tübingen, Deutschland

readers the work may be surprising and at times challenging in its German 'frankness': Some issues and controversial topics are addressed which may not be so openly discussed in Britain or so openly presented in a comparable study.

RÉSUMÉ

Le manuel de Tibusek constitue un excellent guide et offre une vue générale de la chrétienté actuelle en Autriche, Suisse et en Allemagne réunifiée. Il couvre l'origine ainsi que l'histoire et les coutumes des églises communiantes germanophones. La présentation agréable et objective utilise une abondance de sources originales. Les bibliographies, les notes et un index élaboré font de ce manuel un ouvrage de référence et un guide pour des renseignements supplémentaires. Mais il ne fournit pas les adresses ni une liste régionale, des églises évangéliques.

Tibusek, Religionswissenschaftler und Dozent für historische und praktische Theologie am Neues Leben Seminar in Altenkirchen, hat mit großer Akribie und dennoch weitem Horizont eine Bresche in den Dschungel deutschsprachiger großer und kleiner, alter und neuer, traditioneller und unkonventioneller christlicher Glaubensgemeinschaften im weitesten Sinne geschlagen. Auf Schritt und Tritt ist zu merken, daß T. über Jahre viele persönliche Kontakte aufgebaut hat, die ihm bei Materialsammlung und Niederschrift zugute kamen, als es darum ging, die vielen und teils sehr bunten Blumen in Gottes deutschsprachigem Garten zu beschreiben. Doch gelingt es T. objektiv zu beobachten und unparteiisch darzustellen. Im Nachwort (516) ist zu lesen, daß Vertreter einzelner Gruppen, neben Versorgung mit Material und Einblick in Statistiken, Ts Manuskript gelesen haben.

Von T. kann man lernen, was Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen vereint und unterscheidet, was Pfingstbewegung und modernere charismatische Strömungen gemeinsam haben und trennt. Welche Rolle spielt die Schrift und wie wird sie verstanden in der katholischen Kirche und z.B. in den Freien evangelischen Gemeinden?

Kurz zum Aufbau: Nach einer ansprechenden Einführung beginnt T. mit den 'katholischen Kirchen' (11–53). Ihnen folgen orthodoxe Kirchen verschiedener Organisationen und ihnen nahestehende Bewegungen (79–194) und einige Seiten über 'konfessionelle Freikirchen'. Der fünfte (und größte) Teil gilt den 'Freikirchen aus täuferischer, pie-

EuroJTh (1996) 5:2, 179–180

0960–2720

Ein Glaube, viele Kirchen: Die christlichen Religionsgemeinschaften—Wer sie sind und was sie glauben

Jürgen Tibusek

Gießen: Brunnen, 1994, ABC Team, 1008, 614 S., DM 49,80, Pb., ISBN 3–7655–1008–4

SUMMARY

Tibusek's handbook provides an excellent guide to and survey of contemporary Christianity in Austria, Switzerland and now united Germany. It covers the origin, history and practices of the various German-speaking fellowships. The sympathetic and objective presentation employs a plethora of original sources. Bibliographies, notes and a careful index allows for the book's usage as a reference tool and guide for further inquiry. Corresponding addresses and a regional listing of evangelical churches are not included. For some British

tischer und evangelikaler Tradition' (207–364). Sieben weitere Teile behandeln aus 'der Heiligungsbewegung hervorgegangene Freikirchen' (365–89), 'Evangelikal-Charismatische Freikirchen' (390–410), 'Aus der Pfingstbewegung hervorgegangene Freikirchen' (411–441), Wort- und Glaubensgemeinden, Siebenten-Tags-Adventisten, Quäker und unabhängige Gemeinden (442–70). Die letzten beiden Teile behandeln 'Überkonfessionelle Zusammenschlüsse' (471–92; ÖRK, ACK, Evangelische Allianz und Lausanner Komitee für Weltevangelsing) und 'Überkonfessionelle Strömungen' (493–515; 'Fundamentalisten und Evangelikale', 'Die charismatische Bewegung'.

T. berichtet jeweils knapp die Geschichte der einzelnen Gemeinschaften. Dabei wird immer wieder deutlich, wie Ursprung und Entstehung oft über längere Zeit hinweg Gesicht und Anliegen einer Bewegung prägen. Wo heute im deutschsprachigen Raum vorhandene Gruppierungen ihre Wurzeln im—meist englischsprachigen—Ausland haben wird die dortige geschichtliche Entwicklung berücksichtigt. Knapp werden typische theologische Standpunkte aufgeführt. Hier ist erfreulich, welches Gewicht T. auf Schriftlehre und Schriftverständnis einzelner Gruppen legt.

T. zitiert aus Quellen und offiziellen Verlautbarungen und bringt unterschiedliche Standpunkte innerhalb einer Gruppe (z.B. Schriftverständnis im Baptismus, S. 299–301) durch die jeweiligen Vertreter miteinander ins Gespräch. Dank der reichlichen Anmerkungen (517–95!) sind sämtliche, gut gewählte, Quellen leicht auffindbar, und die gründliche Dokumentation ermöglicht weiteres Arbeiten.

Neben Schriftverständnis liegt ein weiterer Schwerpunkt auf dem jeweiligen Selbstverständnis der Gruppe. Hilfreich ist hier der Abschnitt über die Gemeinschaftsbewegung, der manchem—ob bereits informiert oder nicht—

helfen dürfte, zu verstehen, wo die Gemeinschaftsbewegung herkommt, wie sie sich (im Verhältnis zur EKD) selbst versteht und was sie ist und möchte. Diese Seiten ermöglichen Lesern im europäischen Ausland, diese geschichtlich beinahe einzigartige Konstellation zu verstehen.

Neben Ursprung, Geschichte und Lehre bringt T. auch Beispiele aus der aktuellen Glaubenspraxis, Anspruch und Wirklichkeit. In allen Ausführungen ist T. gut verständlich. Das umfangreiche Register (S. 596–614) erlaubt, das Buch als Nachschlagewerk zu verwenden und ermöglicht schnelle Informationen im Gemeindealltag. Darstellungen und Bibliographien laden zur weiteren Beschäftigung ein.

Angenehm ist ferner, daß die Gewichtung des Materials den Interessen der meisten deutschsprachigen evangelikalen Christen entsprechen dürfte. Neben den etablierten Kirchen bekommen auch kleinere Gruppen die nötige Aufmerksamkeit, sind sie es doch, die oft Wachstum verzeichnen und auch gelegentlich Verunsicherung bei anderen Christen auslösen. Dankbar ist man, daß jene Gruppen, die teilweise das Rückgrad der evangelikalen Bewegung bilden, nicht mehr unter Kategorien wie *'Seher, Grübler und Enthusiasten'* kaum verhandelt zusammengesperrt werden, wie in anderen konfessionskundlichen Werken der Vergangenheit geschehen.

Darf man T. bitten, weiteren Auflagen seiner Bestandsaufnahme deutschsprachiger Christenheit im letzten Jahrzehnt unseres Jahrtausends ein Anschriftenverzeichnis der einzelnen Gruppen beizufügen, bzw. auf ein solches hinzuweisen. Druckbild, Klebung und Umschlaggestaltung sind vorbildlich. Das Werk ist bemerkenswert frei von Druckfehlern.

Christoph Stenschke
Aberdeen, Scotland

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 generally follow the style of *The Chicago Manual of Style* or that of the *Journal of Biblical Literature* (see JBL 107 (1988) 579-596). However please note that single quotation marks are used throughout; double quotation marks are used only for quotes within quotes. 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.

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 mis sous presse comme des rapports, des critiques, ou des articles principaux devraient généralement suivre le style présenté par le "Chicago Manual of Style" ou celui du "Journal of Biblical Literature," (voir JBL 107 (1988) p. 579-596). Cependant, veuillez noter que l'on utilise les guillemets doubles uniquement pour des citations au-dedans des citations. Normalement les guillemets simples sont employés. 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.

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 normalerweise, egal ob Bericht, Rezension oder Aufsatz, dem Stil des "The Chicago Manual of Style" oder dem des "Journal of Biblical Literature" (siehe JBL 107 (1988) 579-596) entsprechen. Man sollte jedoch beachten, dass nur einfache Anführungszeichen benutzt werden; doppelte Anführungszeichen werden nur für ein Zitat in einem Zitat verwendet. 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

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.

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.

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.

ABSTRACTS/INDEXING: RESUMÉ/REPertoire: ZUSAMMENFASSUNG/INDEXIERUNG:

This Journal is abstracted in/Ce Journal est résumé en/Dieses Journal wird zusammengefasst in: *Religious and Theological Abstracts*, 121 South College Street (PO Box 215), Myerstown, PA 17067, USA

It is also included in/Il est également inclus en/Es is auch enthalten in: *religion index one: Periodicals (RIO)*.

All book reviews are indexed in/Toutes critiques des livres sont classées dans/Alle Buchbesprechungen werden registriert in: *Index to book reviews in religion (IBBR)*.

Both are available from/Tous les deux sont accessible de/Beide sind erhältlich von: *American Theological Library Association*, 820 Church Street, Evanston, IL 60201-5613, USA. E-mail: atia@atla.com. WWW: <http://atla.library.vanderbilt.edu/atla/home.html>

MICROFORM/MICROFICHE/MIKROFICHE:

This Journal is available on Microform from/Ce Journal est accessible sur la microfiche de/Diese Journal ist erhältlich auf Mikrofiche von: UMI, 300, North Zeeb Road, PO Box 1346, Ann Arbor, MI 48106-1346, USA

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.

Subscription Rates

UK: 1 year £19.90: 2 years or more, per year £17.90.

Overseas, except USA & Canada: 1 year £20.70*: 2 years or more, per year £18.65*

USA & Canada: 1 year \$51.75

(Institutions); \$33.65 (Individuals);

2 years or more, per year \$46.60

(Institutions); \$30.30 (Individuals).

USA/CANADAIAN SUBSCRIBERS: please note change of address effective October 1st., 1996.

2/3rds world, individuals and

institutions: 50% discount on the overseas sterling (£) rates (*) listed above

Deutschland

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

Jahresbezugspreis: DM 39,—

Für Studenten: DM 30,—

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

Croatia / Hrvatska (HR)

Davorin Peterlin, S. Krautzeka 76, HR-51000 Rijeka

Danmark (DK)

Carsten Vang, Menighedsfakultet, Katrinebjergvej 75, DK-8200 Århus N

Finland / Suomi (FIN)

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

Hellas (GR)

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

Magyarország (H)

Peter Balla, H-1054 Budapest, Hungary Szabadság 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 Sofiemyr

Polska (PL)

Edward Czajko, ul. Sienna 68/70, PL-00-825 Warszawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitao Dorio, No. 9, P-2500 Caldas da Rainha

România (RO)

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

Slovensko (SK)

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

Sverige (S)

Per-Axel Sverker, Malmforevägen 4, S-71600 Fjugesta

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

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