



N12<513121171 021



UB TÜBINGEN



these

**EUROPEAN
JOURNAL OF THEOLOGY**

7.8

**JOURNAL
EUROPÉEN DE THÉOLOGIE**

1998, 1999

**EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT**

ohne T. 8



102378

VII(1998):1
ISSN 0960-2720

7.8542

UR Tübingen
27. APR. 1998

✓ 20

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.

Craig Bartholomew, Cheltenham

Review Editor / Rédacteur chargé des
recensions / Rezensionabeauftragter

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Jochen Eber, Basel

Review Editor / Rédacteur chargé des
recensions / Rezensionabeauftragter

Germany / Allemagne / Deutschland

Sylvain Romerowski, Saints

French translation / traduction française

Karl Möller, Cheltenham

German translation / Deutsche Übersetzung

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

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 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.

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

LE COPYRIGHT: Le copyright des articles et des recensions appartient 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 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 Privatgeklatsch 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 WestKey Ltd.,
Falmouth, Cornwall.

Printed in Great Britain for

Paternoster Periodicals,

P.O. Box 300, Carlisle,

Cumbria, CA3 0QS U.K.

by Nottingham Alpha Graphics

ISSN 0960-2720

CONTENTS/TABLE DES MATIÈRES/ INHALT

Editorial/Éditorial/Editorial Equal Rights

Gordon McConville

3

Articles/Articles/Artikel

Rapprochement between the Roman Catholic and Protestant Churches in the Doctrine of Justification: Danger or hope?

9

Annäherung zwischen der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen in der Rechtfertigungslehre: Gefahr oder Hoffnung?

Rapprochement entre l'Église Catholique Romaine et les Églises Protestantes sur la doctrine de la justification. Danger ou espoir de règlement?

E. Hahn

The Year 2000: Approaching the Third Millennium

15

Das Jahr 2000: Das dritte Jahrtausend angehen

À l'approche du Millénaire

Jochen Eber

La Place du livre de Michée dans le contexte des douze Petits Prophètes

27

Die Stellung des Michabuches im Kontext der zwölf kleinen Propheten

The Place of Micah in the Context of the Minor Prophets

Stéphane Schooling

Practical Theology and Empirical Identity

37

Théologie pratique et identité empirique
Praktische Theologie und empirische Identität

Mark J. Cartledge

Présentation Générale de l'Association des Évangéliques en Afrique

45

Survey of the Association of Evangelicals in Africa

Ein Einblick in die Association of Evangelicals in Africa

Christien Berman

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

Kurt Christensen: *Erkendelsen af Guds vilje. En studie i Paul Althaus' teologi*

55

RALPH MEIER

Lothar Gassmann: *Zeugen Jehovas. Geschichte, Lehre, Beurteilung*

56

HORST SCHAFFENBERGER

Erich Scheurer: *Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages*

58

HANS ULRICH REIFLER

Deryck Sheriffs: *The Friendship of the Lord: An Old Testament Spirituality*

59

HERBERT H. KLEMENT

L. Gregory Jones: *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*

61

THOMAS RENZ

R. Hess: *Joshua: An Introduction and Commentary*

62

WOLFGANG BLUEDORN

Arthur G Patzia: *The Making of the New Testament: Origin, Collection, Text and Canon*

63

KEVIN ELLIS

Dick Lucas and Christopher Green: *The Message of 2 Peter & Jude: The Promise of His Coming*

John R. W. Stott: *The Message of 1 Timothy & Titus:*

The Life of the Local Church

GABRIELE RENZ

64

Bruce J. Nichols and Beulah R. Wood (eds.): *Sharing Good News With the Poor: A Reader for Concerned Christians*

66

GABRIELE RENZ

D. M. Lloyd-Jones: *Life in God: Studies in 1 John. Life in Christ 5*

68

GABRIELE RENZ

A. Storkey: *Marriage and its Modern Crisis: Repairing Married Life*

69

GABRIELE RENZ

J. Richard Middleton and Brian J. Walsh: *Truth is Stranger Than it Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*

70

GIDEON STRAUSS

R.T. France: *Women in the Church's Ministry: A Test-Case for Biblical Hermeneutics*

74

ANTHONY THISELTON

J.R. Hinnells, (ed.): *A New Dictionary of Religions*

75

RODERICK T. LEUPP

Rivka Feldhay: *Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?*

77

ARTHUR JONES

**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

Pour la Grande Bretagne et les pays qui ne sont pas mentionnés ci-dessous

Grossbritannien und andere Länder, die unten nicht erwähnt sind

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).

2/3rds world, individuals and institutions: 50% discount on the overseas sterling (£) rates (*) listed above.

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 42,00
Für Studenten: DM 32,00



**National Correspondents /
Correspondants nationaux /
Nationale Kontaktadressen**

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

On recherche des correspondants locaux pour les pays qui ne sont pas mentionnés ci-dessous.

Nationale Kontaktadressen für weitere Länder werden gesucht.

Belgique / België (B)

Claude Vilain, 60 Clos de Chenes, B1170, 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 Szabad_sag 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-00825 Warszawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitao Dorio, No. 9, P-2500 Caldas da Rainha

România (RO)

Sandor Fazakas, RO3700 Oradea, Str. Arany Janos, 4 AP 11

Slovensko (SK)

Ludovit Fazekas, Hviadoslavova 25, SK-934 01 Levice

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

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

ZA 8543

• Editorial: Equal Rights

Gordon McConville

At the end of the twentieth century it seems we are still struggling to learn what its worst horrors might have to teach us about respect for those who are different from ourselves. In many countries people are vulnerable to murderous fanaticism, for no other reason than that they are 'other'. The matter of human rights rightly stands high on the agenda of the international community as it stands on the brink of a new millennium. The signs are that it will have to remain so for many years to come.

Yet if the human rights programme moves slowly when encountered by special-pleading ideologies, it has in some ways penetrated far beyond what might have been expected of it. The trend to the inclusion of homosexual rights under the umbrella of human rights is well known in America, and it is plain that the European political and legal establishment has moved decisively in this direction also. In the UK, the New Labour government has indicated its intention to incorporate the European Convention on Human Rights into British law in a Human Rights Bill. This is a radical change in a legal system which has always based itself on case-law and precedent. And it is clear that one of the immediate effects of it will be to promote the equal rights of homosexuals with heterosexuals to practice their lifestyle. The adoption of terms such as 'heterosexism' aims to tap into the respectable heritage of human rights awareness. But this pre-emptive vocabulary should not deter a careful enquiry as to where rights really lie in this respect.

The discussion of rights demands careful distinctions between things that are different. On the one hand, and at the heart of the discussion, is the issue of the integrity of the individual, and his or her unconditional right not to be discriminated against on the grounds of gender, creed, race or any inherited charac-

teristics. There can be no compromise on this on either side of the debate. A somewhat different issue, however, is the question whether certain groups may claim 'equal rights' for a kind of behaviour which they choose, under the human rights umbrella, and without further ado. The shift in the argument from the integrity of the individual to the validation of a kind of behaviour should not be overlooked. And it is plain that society as a whole may express a view about behaviour if it believes it may have consequences for the well being of the whole society.

In biblical thinking, sexual morality, far from being a private affair, is plainly related to the complexion of society. The biblical lawgivers knew this well, when they secured the place of the family by statutory requirement, in the 'fifth' (or 'fourth') commandment (Exod 20:12). From the authority of the *paterfamilias* to that of the legal courts there was a continuum. The family was an integral part of the social fabric, and must be protected at all costs. In recent public debate in the British press, it is noticeably Jewish voices that have sought to reclaim the biblical heritage for modern society. Lord Jakobowitz, a former Chief Rabbi, has castigated both the outgoing Conservative government and the new Labour government for their social pragmatism. And Sir Malcolm Rifkind, a long-time Conservative minister, contradicted an infamous assertion by Margaret Thatcher when he said: 'there is such a thing as society' (*The Times*, October 14, 1997).

Rifkind addressed the question of sexuality in particular. The specific issue was the 'age of consent', that is, the age at which young people are legally permitted to consent to participate in sexual acts. At present the age for homosexual acts is higher than for heterosexual, but it is proposed to bring the two into line by reducing the former to sixteen. The impli-

cation of this distinction is that young people may be misled and corrupted into a lifestyle which they are not yet mature enough to choose for themselves. The premise is no doubt questionable; the possibility of corruption, and of lasting consequences for a person's development, is obviously present also within heterosexual parameters.

Yet there are good arguments for maintaining a distinction, that go beyond the issue of the individual's welfare. They have to do with the responsibility of a society to favour a lifestyle which promotes the good of the society in general. It is, in our view, traditional marriage, that best promotes the well-being of a society, and that affords the best environment for the nurture of children. A refusal

to accord equal status in law to a homosexual lifestyle is a justifiable position for any government that claims to be concerned for the family and social well-being, and to govern according to ethical standards. It is also in line with 'human rights'. For a concern for these cannot be divorced from a concern to promote the best kind of environment within which people may grow up and live their lives. In a time when interest groups promote their causes by appeal to great ideas in heady language, one 'right' may be in direct conflict with another. In such a world it takes cool heads to discern where truth lies. And those who profess to lead by Christian example should not balk at expressing views and taking measures which fly in the face of fashion.

• Gleiche Rechte

Am Ende des 20. Jahrhunderts hat es den Anschein, als täten wir uns noch immer schwer, zu lernen, was seine schlimmsten Horrors uns zu lehren haben mögen *in puncto* Respekt denen gegenüber, die anders sind als wir selbst. In vielen Ländern sind Menschen einem mörderischen Fanatismus ausgesetzt, und zwar aus keinem anderen Grund, als daß sie 'anders' sind. Die Frage der Menschenrechte steht zu Recht ganz oben auf der Tagesordnung der internationalen Gemeinschaft zu einem Zeitpunkt, da sie sich an der Schwelle eines neuen Jahrtausends befindet. Und alle Anzeichen deuten darauf hin, daß sie dort für viele Jahre wird bleiben müssen.

Wenn das Menschenrechtsprogramm auch aufgrund der Begegnung mit Ideologien, die Sonderrechte für sich in Anspruch zu nehmen geneigt sind, langsam voranschreitet, so hat es doch in mancherlei Hinsicht das, was von ihm erwartet werden konnte, bei weitem übertroffen. Die Tendenz, die Rechte der Homosexuellen unter den Schirm der Menschenrechte einzureihen, ist wohl bekannt in Amerika, und es ist offensichtlich, daß

auch in Europa der politische und juristische Apparat entschlossen in dieselbe Richtung voranschreiten. Im Vereinigten Königreich hat die 'New Labour'-Regierung in einem Menschenrechtsgesetzesentwurf ihren Entschluß signalisiert, die europäische Konvention der Menschenrechte in das britische Recht aufzunehmen. Dies ist ein radikaler Schritt in einem Gesetzssystem, das immer auf kasuistischen Gesetzen und Präzedenzfällen gegründet war. Und es ist klar, daß eine der unmittelbaren Auswirkungen der Konvention darin bestehen wird, die gleichen Rechte Homosexueller und Heterosexueller, ihren jeweiligen Lebensstil auszuleben, zu fördern. Die Einführung von Begriffen wie 'Heterosexismus' zielt darauf ab, das achtbare Erbe des Menschenrechtsbewußtseins nutzbar zu machen. Doch dieses präemptive Vokabular darf nicht eine sorgfältige Untersuchung darüber, wo die Rechte in dieser Angelegenheit tatsächlich liegen, verhindern.

Die Diskussion von Rechten erfordert eine sorgfältige Differenzierung zwischen verschiedenartigen Sachverhalten. Auf

der einen Seite, und zwar im Zentrum der Diskussion, steht die Frage nach der Integrität des/der Einzelnen sowie seines/ihrer vorbehaltlosen Rechts, nicht diskriminiert zu werden aufgrund von Geschlecht, Glaubensbekenntnis, Rasse oder irgendeinem ererbten Kennzeichen. Diesbezüglich kann es keinerlei Kompromisse geben. Bei der Frage jedoch, ob gewisse Gruppen für ein Verhalten, das sie selbst gewählt haben, so ohne weiteres 'gleiche Rechte' unter dem Schirm der Menschenrechte einklagen können, handelt es sich um eine andersgeartete Angelegenheit. Der Argumentationssprung von der Integrität des/der Einzelnen zur Gültigkeitserklärung eines bestimmten Verhaltens sollte nicht übersehen werden. Und es ist offensichtlich, daß es der Gesellschaft insgesamt offensteht, ihrer Einstellung zu einem Verhalten Ausdruck zu verleihen, wenn sie annimmt, dieses könnte Folgen für das Wohl der gesamten Gesellschaft haben.

Im biblischen Denken ist die Sexualmoral—weit entfernt davon, eine Privatangelegenheit zu sein—unmißverständlich in Beziehung gesetzt zum Wesen der Gesellschaft. Die biblischen Gesetzgeber wußten dies nur zu gut, als sie den Platz der Familie durch eine gesetzliche Regelung, nämlich im fünften (oder vierten) Gebot, sicherten (Ex. 20:12). Ausgehend von der Autorität der *Paterfamilias* bis hin zu der der Gerichte bestand ein klarer Zusammenhang. Die Familie war ein integraler Bestandteil des sozialen Gefüges und mußte geschützt werden um jeden Preis. In der kürzlich in der britischen Presse geführten Debatte waren es auffälligerweise jüdische Stimmen, die darum bemüht waren, das biblische Erbe für die moderne Gesellschaft neu nutzbar zu machen. Lord Jakobowits, ein früherer Oberrabbiner, hat sowohl die abgelöste 'Conservative' Regierung als auch die Bewegung des 'New Labour' für ihren sozialen Pragmatismus getadelt. Und Sir Malcolm Rifkind, lange Zeit Minister der 'Conservatives', widersprach einer infamen Äußerung Margaret Thatchers, als er versicherte: 'es gibt so etwas wie die

Gesellschaft' (*The Times*, 4. Oktober 1997).

Rifkind sprach vor allem die Frage der Sexualität an, wobei es in erster Linie um das 'Zustimmungsalter' ging, das Alter, ab dem es jungen Leuten gesetzlich gestattet ist, einer Beteiligung an sexuellen Akten zuzustimmen. Momentan ist das Alter bei homosexuellen Akten höher als bei heterosexuellen, doch die Absicht geht dahin, die beiden anzugleichen, indem das Alter im ersten Fall auf sechzehn reduziert wird. Die Unterscheidung impliziert, daß junge Leute irregeführt und beeinflusst werden könnten, einen Lebensstil anzunehmen, welchen selbständig zu erwählen sie noch nicht reif genug sind. Diese Prämisse ist zweifellos fragwürdig: die Möglichkeit der negativen Beeinflussung sowie der nachhaltigen Konsequenzen für die persönliche Entwicklung ist offensichtlich auch innerhalb des heterosexuellen Bereichs gegeben.

Doch es gibt gute Gründe, eine solche Unterscheidung aufrechtzuerhalten, Gründe, die über die Frage des individuellen Wohlergehens hinausgehen. Sie betreffen die Verantwortung der Gesellschaft, einen Lebensstil zu fördern, der das begünstigt, was gut ist für die Gesellschaft im allgemeinen. Unserer Ansicht nach ist es die traditionelle Ehe, die das Wohlergehen einer Gesellschaft am besten fördert und die optimalsten Rahmenbedingungen zur Erziehung und Förderung von Kindern schafft. Die Verweigerung, dem homosexuellen Lebensstil einen gleichgestellten gesetzlichen Status einzuräumen, ist eine berechtigte Position für jede Regierung, die behauptet, um die Familie und das soziale Wohlergehen besorgt zu sein sowie anhand ethischer Maßstäbe zu regieren. Sie ist zugleich mit den Menschenrechten vereinbar, da ein Bemühen um diese nicht von dem Bemühen um die Schaffung bestmöglicher Rahmenbedingungen, in denen Menschen aufwachsen und ihr Leben führen können, getrennt werden kann. In einer Zeit, in der Interessenvertretungen für ihre Angelegenheiten eintreten unter Berufung auf großartige Ideen und unter Aufbietung einer verzückten Sprache,

kann durchaus ein 'Recht' mit einem anderen in Konflikt geraten. In einer solchen Welt bedarf es kühler Köpfe, um herauszufinden, wo die Wahrheit liegt. Und diejenigen, die vorgeben, mit

christlichem Beispiel voranzugehen, sollten es nicht versäumen, Ansichten zu äußern und Schritte zu unternehmen, die im Widerspruch zur aktuellen Mode stehen.

• L'égalité des droits

À la fin du XX^e siècle, il semble que nous ayons encore bien des difficultés à tirer les leçons des horreurs qu'il a produites, pour apprendre le respect envers ceux qui sont différents de nous. Dans de nombreux pays, des personnes sont susceptibles d'être victimes d'un fanatisme religieux pour la seule raison qu'elles sont 'différentes'. La question des droits de l'homme figure à juste titre parmi les plus hautes priorités de la communauté internationale à la veille d'un nouveau millénaire. Il y a des signes indiquant qu'il en sera ainsi pendant de nombreuses années encore.

Pourtant, si la reconnaissance des droits de l'homme progresse lentement là où des idéologies aux arguments spécieux s'y opposent, d'une certaine façon, les droits de l'homme se sont imposés beaucoup plus profondément qu'on aurait pu le penser. La tendance à inclure les droits des homosexuels dans la catégorie des droits de l'homme est bien connue en Amérique et il est clair que les milieux officiels et politiques en Europe vont aussi dans cette direction de manière décisive.

Au Royaume-Uni, le nouveau gouvernement travailliste a manifesté son intention d'incorporer la Convention Européenne des Droits de l'Homme dans la législation britannique par une loi sur les droits de l'homme. Ceci est un changement radical pour un système juridique qui a toujours été fondé sur des lois casuistiques et sur la jurisprudence. Il est évident que cela aura pour effet immédiat de donner aux homosexuels les mêmes droits qu'aux hétérosexuels en les autorisant à se comporter selon le style de vie de leur choix. En forgeant des termes tels

que 'hétérosexisme', on vise à récupérer l'héritage respectable de la reconnaissance des droits de l'homme. Mais l'usage d'un tel vocabulaire ne devrait pas nous empêcher d'examiner avec grand soin la question de savoir où se situent réellement les droits de l'homme dans ce domaine.

La question des droits exige que l'on distingue avec attention des choses qui sont différentes. D'un côté, et au cœur de la discussion, il y a la question de l'intégrité de l'individu, et de son droit inconditionnel à ne subir aucune discrimination qui se fonderait sur le sexe, la croyance religieuse, la race ou toute autre caractéristique héréditaire. Il ne peut y avoir aucun compromis à ce sujet, quelle que soit la position pour laquelle on opte dans le débat. La question de savoir si certains groupes peuvent prétendre, sous couvert des droits de l'homme et sans autre considération, à 'l'égalité des droits' pour un type de comportement qu'ils choisissent est d'un tout autre ordre. Le glissement, dans la discussion, de l'intégrité de l'individu à la légitimation d'un comportement ne doit pas nous échapper. Et il est clair que la société dans son ensemble est en droit de prendre position au sujet d'un comportement si elle croit que cela peut avoir des conséquences pour le bien de la société tout entière.

Dans la pensée biblique, l'éthique sexuelle, loin de constituer une affaire privée, est clairement considérée comme affectant la société. Les législateurs bibliques savaient très bien cela quand ils ont statué sur la place de la famille par la loi du cinquième (ou quatrième) commandement (Exode 20.12).

De l'autorité du *paterfamilias* jusqu'à

celle des tribunaux légaux, il y avait une continuité. La famille était une partie intégrante de l'édifice social et devait être protégée à tout prix. Lors d'un récent débat public dans la presse britannique, ce sont des Israélites qui ont, de manière très perceptible, tenté de réaffirmer l'héritage biblique pour la société moderne. L'ex Grand Rabbin, Lord Jakobowits, a critiqué à la fois le gouvernement conservateur sortant et le gouvernement travailliste pour leur pragmatisme social. Et Sir Malcolm Rifkind, qui fut longtemps ministre conservateur, a pris le contre-pied d'une affirmation infâme de Margaret Thatcher lorsqu'il a déclaré : 'La société existe bel et bien' (*The Times*, 14 octobre 1997).

Rifkind était en train de parler de sexualité en particulier. Le point spécifique de la discussion était 'l'âge de la responsabilité sexuelle', c'est-à-dire l'âge auquel les jeunes sont légalement considérés comme pouvant consentir à prendre part à des actes sexuels. A l'heure actuelle, l'âge pour les relations homosexuelles est plus élevé que pour les relations hétérosexuelles, mais on propose d'harmoniser les deux en ramenant l'âge pour le premier type de relations à 16 ans. Cela aurait pour conséquence que des jeunes pourraient être dévoyés et entraînés dans un genre de vie qu'ils ne sont pas assez mûrs pour choisir eux-mêmes. La base de l'argumentation est sans doute discutable : la possibilité de corruption et la présence de conséquences durables pour le développement de la personne existent évidemment aussi dans les cas de relations hétérosexuelles.

Il y a cependant de bons arguments pour maintenir une distinction, sur la base de considérations allant au-delà de la question du bien-être de l'individu : une société a la responsabilité de favoriser un style de vie qui contribue à son bien général. À notre avis, c'est le mariage traditionnel qui crée les meilleures conditions pour le bien-être d'une société et qui offre le meilleur environnement pour l'épanouissement et l'éducation des enfants. Refuser d'accorder au couple ho-

mosexuel un statut légal identique à celui du couple hétérosexuel se justifie pour tout gouvernement qui se veut soucieux du bien-être familial et social et qui veut gouverner selon des normes éthiques. Ceci est également dans la ligne des 'droits de l'homme'. Car le respect de ces droits ne peut être dissocié du souci de promouvoir le meilleur environnement dans lequel les personnes peuvent grandir et vivre. A une époque où des groupes d'intérêts essaient de promouvoir leur cause en brandissant de grandes idées avec un langage véhément, un 'droit' peut se trouver en conflit direct avec un autre. Dans un monde comme celui-ci, il est d'autant plus nécessaire de garder la tête froide pour discerner la vérité. Et ceux qui font profession d'être des guides par leur exemple chrétien ne devraient pas hésiter à exprimer leur point de vue et à prendre des mesures qui vont à l'encontre de la mode.

Errata (EuroJTh 6:2)

We wish to draw attention to the following *errata* in *EuroJTh* 6:2 in the article by S. Romerowski, 'Hope for the Jews'.

On p. 143, left column, instead of: 'Would that not be worse than all the atrocities committed during World War II?' it should have read: 'Would that not be even worse than the kind of atrocities committed during World War II? Jesus said so (Mt. 10:28)!'

Near the bottom of the same column, it should read: 'true disciples of Christ are to be recognized by their fruits (Mt. 7:16, 20). Admittedly they also have their weaknesses, and do not always live up to the example of their Master. Yet Jesus should not be judged by everything that has been done in his name or by people calling themselves Christians'. (In the version as published, the middle sentence was missing).

We apologize to author and readers for these errors.

The Editor and Publishers

New from Paternoster Press

Sexual Ethics

Stanley Grenz

Western culture today is saturated by sex and sexual expression and Christians are coming under increasing pressure to conform to the beliefs and practices of the world. This book presents a biblically based theology of human sexuality. Recognizing that our sexuality is a dimension of our existence as created beings, the author examines a broad range of topics, under the three main headings of human sexuality and Christian theology; marriage as an expression of human sexuality; and singleness as an expression of human sexuality.

Stanley Grenz is the author of *Theology for the Community of God* and co-editor of *20th Century Theology* both published by Paternoster Press. He is the Pioneer McDonald Professor of Baptist Heritage, Theology, and Ethics at Regent College, Vancouver.

085364-869-7 / paperback / 289pp /
229 × 145mm / £14.99

The Great Restoration

The Religious Radicals of the 16th and 17th Centuries

Meic Pearse

An introductory history of the continental Anabaptists of the sixteenth century, and of the English radicals of the seventeenth century.

Part one charts the rise and progress of continental Anabaptism – both evangelical and heretical – from Conrad Grebel to the spiritualists such as Franck and Schwenckfeld. Part Two examines those English people who separated – first from the Church of England and then from one another – to form the antecedents of later Congregationalists, Baptists and Quakers. As originators of many church movements today in Britain, America and throughout the world, the activities of these radicals have had a great influence on modern secular society and the restoration of a biblical vision of the church.

Meic Pearse is B.A. Course Leader at London Bible College. He is the author of *Who's Feeding Whom?* and has articles

published in a number of publications including *Anabaptism Today*.

0-85364-800-X / paperback / 356pp /
229 × 145mm / £17.99

Variations on a Theme

King, Messiah and Servant in the Book of Isaiah

Hugh Williamson

This latest volume of the Didsbury Lectures analyses the related themes of King, Servant and Messiah in Isaiah. Despite changing protagonists, the author identifies a fundamental unity of the principles of God's ideal society. From this he argues that the predictive element within Isaiah is in the task to be undertaken and not the person who will do it. He concludes that, "the result of such an interpretation is not to remove the impact of the text by contextualising it in the ancient world, but to liberate it to address the church of today with its abiding, yet renewed, challenge."

Hugh Williamson is Regius Professor of Hebrew at Oxford University and Student at Christ Church.

0-85364-870-0 / paperback / 160pp /
198 × 135mm / £7.99

The Acts of the Apostles

A Socio-Rhetorical Commentary

Ben Witherington III

This commentary follows Witherington's groundbreaking work on the letter to the Corinthians, *Conflict and Community in Corinth* in providing a detailed social and rhetorical analysis of Acts. Written in a readable style with more detailed interaction with scholarly discussion found in the various *excursi*, this commentary draws on the best new insights from a number of disciplines providing the reader with the benefits of recent innovative ways of analysing and understanding the text of Acts.

The work is illustrated with various pictures and charts which help bring to light the character and setting of the narratives.

Ben Witherington III is Professor of New Testament Interpretation at Asbury Theological Seminary, USA.

0-85364-866-2 / paperback / 944pp /
229 × 145mm / £19.99



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

- **Rapprochement between the Roman Catholic and Protestant Churches in the Doctrine of Justification: Danger or hope?**¹
- *Annäherung zwischen der römisch-katholischen und den protestantischen Kirchen in der Rechtfertigungslehre: Gefahr oder Hoffnung?*
- *Rapprochement entre l'Église Catholique Romaine et les Églises Protestantes sur la doctrine de la justification. Danger ou espoir de règlement?*

E. Hahn, Tübingen

RÉSUMÉ

Cet article expose à grands traits les différences importantes entre la conception de la justification par la foi chez Martin Luther et la réaction de l'Église Catholique Romaine lors du Concile de Trente. Pour Luther, la doctrine de la justification par la foi n'était pas une simple doctrine parmi d'autres, mais le critère décisif de toute doctrine par lequel la vérité de chaque déclaration de foi doit être jugée. Si cette doctrine est édulcorée, il en va de même de la foi, de la vie et des actes de tout chrétien, comme de l'Église dans son ensemble. Tandis que Luther insiste sur le sola fide, le concile de Trente comprend la foi comme fides caritate formata. Les œuvres démontrent l'authenticité de la foi. Les discussions

entre les Églises au cours des dernières années sur le sujet de l'unité ont eu pour but de surmonter les divisions du XVI^e siècle par une nouvelle compréhension de la position de chacun. Il reste à savoir si on a simplement glissé sur les différences ou si les problèmes ont réellement été résolus, si le fossé entre les Églises s'étend jusqu'au fondement, ou si l'on est seulement en présence de différentes formes d'expression de la même foi. Ce débat devrait faire sentir aux chrétiens protestants la nécessité de traiter la justification du pécheur par la grâce de Dieu, non pas comme un point de doctrine comme un autre, mais comme le centre de la proclamation et de l'enseignement chrétiens, comme le thème de la foi chrétienne et comme le message d'espérance pour le monde entier.

ZUSAMMENFASSUNG

In dem Artikel werden zunächst die schwerwiegenden Unterschiede zwischen der Darlegung der Rechtfertigung bei Martin Luther und der Reaktion der römisch-katholischen Kirche auf dem Konzil von Trient skizziert. Für Luther ist der Artikel von der Rechtfertigung

nicht ein Lehrstück neben anderen, sondern das Kriterium jeder Lehre, an dem sich die Sachgemässheit aller Glaubensaussagen entscheidet. Wird die Rechtfertigung verfehlt, so ist Glaube, Leben und Handeln des einzelnen Christen wie der Kirche als ganzer verfehlt. Wo Luther die Bedeutung des sola fide einschärft, versteht das

Tridentinum den Glauben als fides charitate formata: erst die Werke erweisen den Glauben als echt.

Die Einigungsverhandeln zwischen den Kirchen in den letzten Jahren zielen darauf, durch ein neues Verständnis der jeweiligen Position die Gräben des 16. Jahrhunderts zu überbrücken. Dabei bleibt die Frage offen, ob hier Unterschiede lediglich vertuscht oder wirklich aufgehoben werden, ob der Riss zwischen den Kirchen durch das Fundament geht oder ob er nur unterschiedliche Auslegungsformen des einen Glaubens betrifft. Angesichts des

ungebrochenen römischen Traditionsprinzips wäre hier vor allem die durch die Trienter Anathematismen gesetzte geistliche Wirklichkeit zu bedenken.

Protestantische Christen sollten sich durch die Debatte verpflichtet sehen, die Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade Gottes nicht als konfessionelles Spezialthema zu behandeln, sondern als das Thema des christlichen Lebens aufs neue ins Zentrum von Verkündigung und Lehre zu rücken, als Botschaft der Hoffnung für alle Welt.

1. Introduction

The topic which we are dealing with asks a question which will be answered at the end. But the topic also includes a statement that contains quite a surprise. This surprise we find in the term '*rapprochement*'. There is no question that the documents published in recent years by various ecumenical commissions testify to a remarkable convergence between the Roman Catholic Church and the Churches of the Reformation. On the other hand, looking at the documents of the 16th century, the term '*rapprochement*' with regard to each side's teaching on justification would seem highly inappropriate. What we find there is the exact opposite of *rapprochement*. The term *anathema/damnamus* is frequently used, indicating the exclusion of the opponent as a heretic, his separation from the church and the fellowship of the believers, handing him over to God's eternal judgement.

If we speak of *rapprochement* today, we must reckon with the enormous gap left to us from Reformation times. The question 'danger or hope?' indicates that the bridging of this gap in our times might not be wholly desirable in view of the importance of the doctrine of justification for Christianity.

These introductory remarks open the way for our presentation of this topic. In Parts 1 and 2 we will deal with Luther's

understanding of justification and the reaction of the Council of Trent to the Reformation. In Part 3 we will outline the findings of the ecumenical commission on justification in Germany, first published in 1986. In Part 4 some reactions to this document will be presented and finally the initial question will be answered.

2. Martin Luther on justification

'The justification article is the master and principal, lord, leader and judge of all kinds of doctrine. It preserves and governs every doctrine within the Church and upholds our conscience before God. Without this article the world is utterly death and darkness.'² It is only this article that makes us theologians. It is by this article that the Church stands or falls (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Concentrating on justification, the Church is indicating her centre as well as her boundaries. It is here and here alone that the subject of theology is being defined: The subject of theology is sinful man, accused and lost, and the God who justifies and saves this man of sin. Whatever is disputed and discussed in theology apart from this subject is error and poison.'³

This means that justification is not one doctrine among others, but here we find the point from which our life can be properly viewed before the holy God. On the way in which we define this point that

everything else in Christian faith and theology depends. Through justification we come to understand who God is, what Christ has done for us, what the work of the Holy Spirit means, who man is, and what the weight of sin signifies. Justification is strictly eschatologically oriented: everyone will stand before God the creator and judge. In this sense, the daily confession of sins is meant to prepare for this final appearance before God. The preaching of the law discloses our situation before God: human beings have broken the first commandment, in failing to put their entire trust in God, our Father. Out of this basic transgression follow all the other transgressions of God's commandments. The law also reveals God's judgment upon the sinner. From this revelation we can only flee to Christ's cross—the way which is opened by the Gospel.

This understanding of justification put Luther in a position in which he had to fight on two different fronts. A. Peters calls them 'the monks' front and the peasants' front'.⁴ Towards the first, Luther emphasizes grace as the free gift of God. Justification does not mean: God is just and he wants me to become as just as he is through my own endeavour. Rather, God is just and through Christ he imparts this divine justice to me, without any contribution of mine—my own contribution being only my sin. This is the *admirabile commercium*, the 'miraculous exchange', as explained in 'On the freedom of a Christian Man (1520)':⁵ 'The rich, noble, pious bridegroom Christ marries the poor, despised, bad little prostitute (the human soul)'; everything that belongs to Christ, all his riches and glory, is given to this bride, and everything that belongs to her, the sin, is given to Christ, the bridegroom. What a happy household this will be, as Christ's justice is far too strong for the bride's sins. The marriage ring between the two is faith.⁶ Luther also defines faith as *fides apprehensiva Christi*—'the faith that apprehends Christ'.⁷

Justification by faith alone, without works, has always been criticized as

destroying Christian ethics. The consequences of misunderstanding justification as libertinism can be seen on the other front, that of the peasants, the antinomian front. Even the believer needs the revealing law of God, because he remains a sinner, although Christ's righteousness is counted in his favour. Therefore sin is not only forgiven, it also must be thrown out. Entering daily into one's baptism means that we are called to consider ourselves dead towards sin (Rom 6:11). Christ has brought us not only *gratia*, but also *donum*, the gift of the Holy Spirit who fights against sin. Therefore the two sides cannot be separated: for Christ's sake we are declared righteous and we are made righteous; imputed and effective justification are one and the same, only seen from different angles.

Justification is the only way to give peace to the tormented conscience, because it is based on the *extra nos* of Christ's work. It is the only way to encounter certainty of faith, because it does not depend on man's works that are never sufficient, but on Christ's death and resurrection. As God is faithful, we can rely completely on His promise.

While justification was gained by Christ on the cross, it would be of no use to us if it were not distributed and administered. This happens through the proclamation of the gospel, through the word of absolution following the confession and through the Lord's Supper. Through these means, the exalted Christ himself in the power of the Holy Spirit distributes the fruit of his death and resurrection to the believer.

3. Justification at the Council of Trent (1545–1563): *Decretum on justification* (6th session: Jan 13, 1547)

The effect of the Reformation made this council—in the eyes of the Catholic Church—necessary. There was general disorder: monasteries were being dissolved; few people knew any more what they should believe or preach. Therefore, the intention was to strengthen Roman

Catholic faith by declaring what a true Roman Christian must believe and by refuting what they considered the heresies of the Reformation.

It should be noted that not everything that is said is binding Roman Catholic dogma. The first part is formed by 16 *capita* (chapters) that serve as the source and background for the following 33 *canones* (canons) that alone are dogma in the sense that their acceptance is obligatory, necessary for salvation, for the true Roman Catholic Christian.⁸ 'The sacrosanct, ecumenical and general Council of Trent undertakes to expose ... the true and healthy doctrine of justification, as it was taught by Christ Jesus, transmitted by the apostles, preserved continuously by the Catholic Church through the suggestion of the Holy Spirit. And she most strictly forbids that anyone in future should dare to believe, preach or teach differently than prescribed and declared by this present decretum.'⁹

The most important topics are the question of free will (ch. 1), the necessity of a preparation to receive grace and justification (chs. 5–6.), grace as an inherent quality, faith as *fides charitate formata* (ch. 7), certainty of salvation (ch. 9.12), the merit of good works (ch. 16). The council's criticism of the Reformation teaching on justification can be summed up in these terms: 'No freedom, no real 'new being', no ethics, no merits, no Church (baptism!)'.¹⁰

The quotation of three canons is meant to illustrate the dimension of the gap between Roman Catholic and Protestant teaching: can. 12: 'Whoever says that justifying faith is nothing else than trust in divine mercy that forgives the sins for Christ's sake; or that it is this trust alone by which we are saved: *anathema sit*, shall be anathematized'.

Can. 24: 'Whoever says that the received justification is not preserved neither enlarged before God by good works, but that these works are merely the fruits and signs of the justification received, and not also the reason for its increase: *anathema sit*.

Can. 30: 'Whoever says that each re-

pentant sinner, after having received the grace of justification, is acquitted of his guilt and of his eternal penalty in the sense that there is no room for any temporal penalty which has to be paid either in this time or in the future in purgatory, before the access to the reign of heaven will be opened: *anathema sit*.¹¹

4. The endeavour of the ecumenical commission concerning justification, sacraments and office

It would be wrong to think that affirmations such as the ones quoted are clear enough to perpetuate the gap between the Roman Catholic and the Protestant Churches, and that only a withdrawal from such condemnations could open the way for a rapprochement. This, however, is impossible on the Roman Catholic side, since the canons, which get their authority through the Holy Spirit who guides the Church through the apostles and finally through Christ himself, are meant to be binding. And yet the ecumenical commission comes to the conclusion: 'Concerning the understanding of the justification of the sinner the mutual declarations of anathematization of the 16th century—with the effect of separation between the churches - no longer apply to the partner of today.'¹² The commission has adopted a procedure which is marked by the following questions: 'Against whom is a particular condemnation directed? Has this condemnation really met the actual historical situation? Does it apply to the situation of the partner today? If so, what is the rank and importance of the remaining difference?'¹³

Broadly speaking, therefore, the commission states a change in the relationship between the Churches, brought about by the ecumenical movement and the II Vatican Council, a growing understanding within Biblical scholarship, as well as in the areas of Church History and History of Doctrine; very often, the condemnations of the 16th century were made out of misunderstanding or ignorance of the other's position.¹⁴ Seven areas are being examined: 'the depravity of hu-

man nature', 'concupiscence', 'humanity as passively receiving God's grace', 'inward or outward justification' (effective or forensic), 'faith alone and good works', 'certainty of salvation', 'merit',¹⁵ leading to the already mentioned conclusion that—judged theologically—there are no more reasons for the separation of the Roman Catholic and the Protestant Churches on the basis of the doctrine of justification.

5. Reactions to the document published by the ecumenical commission

Among the very many contributions that were provoked by this document, one must be mentioned especially. It was written in 1989 by Jörg Baur, Professor of Theology at Göttingen, under the title: 'Do we agree on justification?'¹⁶ In contrast to the many positive reactions, this is a harsh criticism of the method and the results of the document. Baur doesn't hesitate to use strong irony, unusual in this kind of theological debate, e.g. when he speaks of 'Tintenfischökumenik' (ecumenism of the octopus)¹⁷—obscuring the matter (as with octopus-ink) instead of getting the questions clear!

Baur's main point of criticism concerns the hermeneutical procedure of the document. The authors try to find out whether the two sides have understood each other correctly or not, then offer a new understanding of the issue. Therefore the document presents a 'hermeneutic of the hermeneutic'. What is missing, however, is the question whether the two sides have understood the issue of justification correctly or not. Baur deplores that for this reason the real confrontation—between sinful man and the holy God—does not come into focus. He reminds the reader that the Council of Trent didn't speak of lesser differences, rather: 'Rome saw in Reformation justification another God than its own, who acted completely differently from the Roman Catholic God.'¹⁸

His conclusion is that the different positions regarding God and man are funda-

mentally contrary: 'The difference exists at the root. Both God and the Christian are defined differently.'¹⁹ Whereas the Council of Trent views man as a partner in justification, with God's grace and man's own activity working together,²⁰ in the Lutheran Reformation, justification is God's work alone, and the Christian is only a creation out of nothing, a *creatura verbi*, under the condemning word of the law and the creating power of the gospel.²¹

Baur's booklet again has provoked quite a number of critical reactions. One of the main questions dealt with has to do with the significance of the differences: Does the gap split the foundation or is it a gap on a less fundamental level?²²

The majority of Lutheran theologians would say: No, the gap is not fundamental, but it can be bridged, even if there remain a number of problems to be solved. But the unity of the Church is possible on the basis of this document. This of course takes us back to the initial question: Does this approach mean danger or hope for our situation as organisations working within the Lutheran Church?

When we look at the history of the Roman Catholic and the Protestant Churches, when we consider the consequences that the teaching of justification has had in them, we can only say: The gap remains until this very day. The idea of cooperation between man and God in the area of salvation is widespread among Roman Catholic believers. Whether this popular Catholicism is in accordance with its theological interpretation is quite another story. We should also recognize that there are Christians within the Roman Catholic Church who believe in Jesus Christ according to Reformation teaching! However, the problem remains: The Catholic principle of tradition makes a real break with the old and a completely new beginning virtually impossible. Therefore, we will only get new interpretations of old dogmas. The danger is that in this process the fundamental questions will not be exposed but rather concealed.

However, we should also ask the opposite question: How many Protestant Christians really know justification by

faith, how many live as those that are justified by faith and how many of them are in reality following some kind of synergism? Therefore it is extremely important that we make use of this opportunity now that justification has come back into the centre of discussion. We must proclaim justification by faith to the people we meet within the contexts in which we work. We should not do this as if it were a Lutheran speciality but as what it really is: as the gospel message of freedom from sin, death and the devil through Jesus Christ. It is in this (and in this alone!) that our topic brings hope to the communities and the societies in which we live and serve.

Notes

- 1 Paper presented at the theological consultation of EURIM (European Inner Missions within the Lutheran church), 27.-30.10.1996, at Svendborg, Denmark.
- 2 WA 39 I,205,2 (author's translation).
- 3 WA 40 II,328,17.
- 4 Cf. A.Peters, *Rechtfertigung, Handbuch Systematischer Theologie* 12, Gütersloh 21990, 35.
- 5 WA 7,20ff.
- 6 Cf. *ibid.* 26.25.
- 7 Cf. WA 39 I,82, thes. 12 (cf. Peters, *loc. cit.* 41, ref. 48)
- 8 This does not apply to disciplinary *canones*, however: cf. O.H.Pesch, *Das Konzil von Trient (1545-1563) und die Folgen*,

- in: O.H.Pesch, A.Peters, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt ² 1989, 173.
- 9 Cf. Denzinger (ed. P.Hünemann), *Enchiridion symbolorum ...*, Freiburg et al., ³⁷ 1991, 1520.
- 10 Pesch, *op. cit.* 208.
- 11 Cf. Denzinger, *op. cit.* 1562.1574.1580.
- 12 Cf. K.Lehmann, W.Pannenberg, *Lehrverurteilungen—kirchentrennend?*, Vol. 1, Freiburg/Göttingen ³ 1986, 74.
- 13 Lehmann, *op. cit.* 15.
- 14 Cf. *ibid.* 48.
- 15 Cf. *ibid.* 35ff.48ff.
- 16 *Einig in Sachen Rechtfertigung?*, Tübingen 1989.
- 17 Cf. *op. cit.* 23.
- 18 *Ibid.* 32.
- 19 *Ibid.* 109.
- 20 Cf. *ibid.* 65.
- 21 Cf. *ibid.* 53.
- 22 Cf. Pöhlmann, H.G., 'Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?', in: H.Schütte (Ed.), *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung*, Paderborn 1990, 16f. Cf. also: Kühn, U./Pesch, O.H., *Rechtfertigung im Disput*, Tübingen 1991; Lange, D. (ed.), *Überholte Verurteilungen?*, Göttingen 1991; Mannerma, T., 'Einig in Sachen Rechtfertigung?', *ThR* 55 (1990), 325-335; Pfnür, V., 'Verworfen und ausgeschlossen wegen der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung?' in: H.Schütte (Ed.), *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung*, Paderborn 1990, 43-62; Schütte, H., *Ökumenisches Verständnis der Rechtfertigungslehre in: Idem. (Ed.), Einig in der Lehre von der Rechtfertigung*, Paderborn 1990, 63-83.

Facing Hell: An Autobiography 1913-1995

John Wenham

In this book Wenham faces the final moral question of existence and of Scripture; how can we reconcile the everlasting torment of Hell with the perfect love of God? But this is not so much a theological treatise as an autobiography. Wenham treats the doctrine of hell within the context of his own life story and a review of evangelical theology this century. A veritable 'Who's who' of the evangelical world.

The Revd Dr John Wenham was a member of the Society for New Testament Study. His academic appointments included Vice Principal of Tyndale Hall, Bristol and Warden of Latimer House.

0-85364-871-9 / paperback / 224pp /
198 x 130mm / £8.99

Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

- **The Year 2000: Approaching the Third Millennium**
- *Das Jahr 2000: Das dritte Jahrtausend angehen*
- *À l'approche du Millénaire*

Jochen Eber, Basel

RÉSUMÉ

L'approche de l'an 2000 incite le monde chrétien à considérer à nouveau le calendrier chrétien et ses fondements. Jusqu'à maintenant, il semble que le monde de l'informatique soit plus préoccupé par cette date importante que ne le sont les chrétiens, en raison des problèmes sérieux que pose le changement des programmes des ordinateurs pour le nouveau millénaire. De grandes célébrations ont été prévues bien longtemps à l'avance pour l'an 2000. Pourtant ce chiffre rond suscite aussi des inquiétudes concernant le futur chez beaucoup de nos contemporains et celles-ci sont relayées par les journaux ou sur Internet. La science du futur, la 'futurologie', était optimiste, à ses débuts dans les années soixante: tous les problèmes allaient être résolus dans le futur grâce à la technologie. Cependant, comme les limites des ressources du monde ont été mises de plus en plus en évidence, les prédictions sont devenues toujours plus pessimistes.

Des chrétiens ont aussi adopté la futurologie et l'ont utilisée pour se fixer des objectifs, ou pour la cause de l'évangélisation du monde. D'autres ont exploité le pessimisme des futurologues, en l'associant à l'apocalyptique chrétienne.

Pour porter un regard théologique sur l'an 2000, il est évident qu'il faut intégrer des questions relevant de plusieurs disciplines. Il y a d'abord la question néotestamentaire de la date de la naissance de Jésus. Celle-ci est liée à la date de l'étoile suivie par les mages en route vers Bethléhem. De nombreuses

hypothèses tentent de rendre compte de ce phénomène. Était-ce une comète, une étoile, une supernova ou une lumière surnaturelle? Ce fut très probablement une conjonction de Jupiter et de Saturne, qui se produisit en l'an 7 avant J.-C., qui fut la cause du départ des mages.

Du point de vue de l'histoire de l'Église se pose la question de l'origine de notre calendrier et celle de savoir pourquoi nous prenons la naissance de Jésus comme point de départ du compte des années. Le moine Dionysius Exiguus a élaboré le calendrier chrétien au VI^e siècle et celui-ci s'est imposé dans l'ensemble du monde chrétien, en grande partie grâce au savant britannique du Moyen Age, le Vénérable Bède (Beda Venerabilis).

La différence entre la date traditionnelle de la naissance de Jésus et celle qui est maintenant largement acceptée est due à une fausse interprétation du texte de Luc 3.23, où il est écrit que 'Jésus avait environ trente ans lorsqu'il commença son ministère' et non pas qu'il avait exactement cet âge.

La dernière question est d'ordre pratique : qu'allons-nous faire de l'an 2000 ? L'Église Catholique Romaine a déjà fait de grands préparatifs mettant en œuvre des moyens importants. Jean Paul II voit l'ensemble de son ministère en fonction du changement de millénaire et de l'occasion ainsi offerte de célébrer le plan de salut de Dieu. Les évangéliques n'ont pas de projet correspondant. L'auteur plaide pour que l'occasion soit saisie de célébrer un Jubilé de reconnaissance, à la manière de Dionysius Exiguus. En outre, le

Jubilé devrait être utilisé pour faire un bilan des objectifs antérieurs et des buts futurs. Enfin l'an 2000 devrait être vu comme une opportunité missionnaire : le

chiffre rond sur le calendrier pointe en direction de celui qui s'est incarné afin que, par notre foi en lui, nous puissions être sauvés.

ZUSAMMENFASSUNG

Das bevorstehende Jahr 2000 fordert die Christenheit heraus, sich neu mit ihren eigenen Wurzeln und mit dem christlichen Kalender zu befassen. Bisher sieht es so aus, als ob die Computerindustrie mehr mit dem bedeutenden Datum beschäftigt ist als die Christen, weil es ernsthafte Probleme bei der Umstellung der Programme aufs neue Jahrtausend geben wird. Weit im voraus wurden und werden auch schon große Feierlichkeiten zum Jahr 2000 geplant. Die runde Zahl erweckt bei vielen Zeitgenossen aber auch Zukunftsängste vor dem dritten Jahrtausend, die durchs Internet oder in Schriften verbreitet werden. Die Wissenschaft von der Zukunft, die Futurologie, war in ihrer Anfangsphase in den sechziger Jahren sehr optimistisch: alle Probleme würden sich zukünftig mit technischen Mitteln lösen lassen. Als jedoch zunehmend die begrenzten Ressourcen in den Blick kamen, nahmen die Prognosen immer mehr pessimistische Züge an. Die heutige Zukunftsangst scheint auch darauf zurückzugehen.

Auch Christen haben die Futurologie aufgenommen und sie in der Statistik oder für das Setzen von Zielen für die Evangelisation verwendet. Andere haben den Pessimismus der Futurologen ausgeschlachtet, ihn mit der christlichen Apokalyptik verknüpft und aus der Angst vor der Zukunft Kapital geschlagen.

Wenn man das Jahr 2000 theologisch untersuchen will, dann zeigt es sich, daß es Fragen aus den verschiedenen theologischen Disziplinen integriert: Einmal ist da die neutestamentliche Frage der Datierung der Geburt Jesu.

Die Datierung von Jesu Geburt hängt mit dem Stern zusammen, der den Magiern aus dem Orient den Weg nach Bethlehem wies. Verschiedene Deutungen des Wesens dieser Lichterscheinung stehen gegeneinander: handelt es sich dabei um einen Kometen, einen Stern, eine Supernova oder ein übernatürliches Licht? Die wahrscheinlichste Interpretation ist eine Konjunktion von Jupiter und Saturn, die im Jahr 7 vor Christus stattfand und die Magier zum Aufbruch veranlasste.

Weiter ergibt sich die kirchengeschichtliche Frage, woher unser christlicher Kalender kommt und weshalb wir die Jahre von Christi Geburt an zählen. Der christliche Kalender wurde am Anfang des sechsten Jahrhunderts durch den Mönch Dionysius Exiguus geschaffen. Er wollte die Zeitrechnung nach dem Heilsdatum der Geburt des Gottessohnes ausrichten. Dieser Kalender setzte sich in der ganzen westlichen Welt durch, vor allem auch dadurch, daß ihn der britische mittelalterliche Gelehrte Bede Venerabilis verwendet hat. Mehrere Versuche, den christlichen Kalender durch einen anderen abzulösen, schlugen immer wieder fehl. Kalendarische Berechnungen des Weltendes mußten ebenfalls scheitern. Die Abweichung des christlichen Kalenders von dem heute angenommenen Geburtsdatum ist damit zu erklären, daß die Kirchenväter bei ihren Berechnungen Lk 3,23 falsch verstanden: sie gingen von dreißig Lebensjahren Jesu bis zu seinem Dienstbeginn und nicht von ungefähr dreißig Jahren aus, wie es der Urtext sagt.

Die letzte, praktische Fragestellung

ist: was fangen wir mit dem Jahr 2000 an? Die römisch-katholische Weltkirche hat schon umfangreiche Vorbereitungen anlaufen lassen, die schon Jahre vor der Zeitenwende begonnen haben. Johannes Paul II. deutet seinen ganzen Dienst im Horizont der Jahrtausendwende, die Anlaß gibt, Gottes Heilsplan zu feiern. Auf evangelischer Seite gibt es keine vergleichbaren Megapläne. Der Verfasser des Artikels schlägt vor, das Jahr 2000 als Jubiläum ernstzunehmen und nach dem Vorbild des Dionysius

Exiguus dankbar für Christi Heilstat zu feiern. Weiter sollte das Jubiläumsjahr dazu benutzt werden, sich Rechenschaft über die bisherigen Zielsetzungen und die zukünftigen Ziele abzulegen. Schließlich sollte das Jahr 2000 als missionarische Gelegenheit wahrgenommen werden: Die runde Zahl auf dem christlichen Kalender weist auf den hin, der Fleisch geworden ist, damit wir durch den Glauben an ihn das Heil erlangen.

It seems as if evangelical theologians at the end of the twentieth century are little concerned about the coming third millennium.¹ On the one hand, they are indeed discussing the questions of the coming millennium, but rather in the form of popular debates about eschatology. On the other hand, these discussions are fairly unrelated to the millennial future beginning with AD 2000. In fact, computer experts are more interested in the technical aspects of the year 2000 (y2k)-issue than evangelical theologians are interested in the theological and evangelistic dimensions of the turn of the millennium. And 'secular' Europe seems to be more interested in New Year celebrations than 'Christian' Europe in the celebration of the anniversary of Jesus Christ.

The millennium deal

The busiest people working on the year 2000 problem are in the software industry. Since 1993, computer specialists in the United States have realized that the transition from the year 1999 to the year 2000 will cause a serious problem. This is because, due to a lack of memory space in the older computer systems, programs were built to use only two-digit numbers, i.e. '99' and '00'. The problem for the computer is to know whether '00' means 1900 or 2000? To eliminate the problem, billions and billions of software source code lines—especially the oldest parts of programs running on main frames—have to

be checked and reprogrammed. Experts expect the operation to cost worldwide between \$300 and \$600 billion. One of America's largest banks, for instance, estimates costs of \$250 million to pay for adaptation to the new millennium. The Swiss economy will have to invest several billion francs. German and other European institutions have to plan to reprogramme their software while adapting to the new European currency. Specialized software companies make even more profit than the average—and vigorously growing—companies in this field. Internet discussion groups and panels on internet hosts show a growing participation of people from all over the world, except from religious backgrounds. This is one side of what we could call 'the millennium business'.²

There is another side to the millennium deal ('there is no business like millennial show business'): the mega parties planned for the night of New Year's Eve from A.D. 1999 to A.D. 2000 and during the year 2000 itself.³ Usually, the night between the 31st of December 1999 and the 1st of January 2000 is considered to be the important night, in reality however, two thousand years will be completed at the end of the year 2000 only, i.e. on Dec. 31, 2000. Nevertheless, this question does not seem to interest anyone. What matters is the big turn of four numbers on our calendar. If one is interested and has the money, one can celebrate the big event in cities around the world, in hotels connected by satellite links to the whole world, in the

restaurants of television towers, on bridges or planes, on a ship on the Pacific Ocean or on a salt lake at the bottom of a salt mine in Thuringia.⁴ If one prefers not to spend so much on a party or a trip, one can buy a y2k-T-shirt, a countdown-watch that shows the days still to come before the millennium; one can look at the number of days still to go displayed on the Eiffel tower or at the main station in Zurich, download and listen to the year 2000-blues on one's computer, or subscribe to the y2k-journal published by Doug Morrison in Sussex, Great Britain.

Doomsday 2000?

The 'magic' number 2000 in itself raises the question of the future of our world and human society not only in the minds of Christians, who live an eschatologically oriented life, but also in those of non-Christians, who may harbour superstitious fears. The millennial year as a symbol of our mysterious future creates fears and calls forth prophetic predictions about what is to come. Just one example: On Tuesday, 29th of April, 1997, a certain Christopher presented his apocalyptic scenario to the y2k-forum of CompuServe stating the following:

- Only 50% of all computers will be fit for the turn of the millennium by January 1, 2000. People in doubt will panic, withdraw their money from the banks and create chaos.
- A part of 4,600 square-miles of the Antarctic Peninsula ice shelf will break in pieces by 1999. Sea levels around the world will rise 18 feet as a result of the melting icebergs.
- By the year 2000, the Sun will reach the peak of its 'Solar Max' period. Scores and number of solar flares will increase to maximum and will interfere with radio and satellite transmission on earth.
- In 1996 an 'unblemished red heifer' was reported to have been born around September in Israel. This is interpreted as a sign of the arrival of the Jewish Messiah, because spiritual

purification rituals require a substance whose main ingredient comes from the ashes of a red heifer burned in its third year.

- Calendrical speculations about the total time from creation to the end of the world are the substance of a vision in the apocryphal fourth book of Ezra written in approximately 500 BC. Calculations about the 2500 years after the vision result in the assumption that Christ will return before the year 2001.

This pseudo-Christian interpretation of contemporary and ancient facts has very little to do with biblical eschatology based on the evidence of the Bible. It does not matter much, then, that according to contemporary theories, the supposed date of the visions maintained by the pseudonymous author of 4 Ezra is 557 BC, whereas the real compilation of the book took place around 100 AD. This means that Christ would have returned before 1951 or will return before 2601 AD. This type of apocalyptic scenario probably can't stand *any* critical investigation of the alleged facts. It is little or even nothing more than a secular fear of the 'magic' number and the end of the world and it breathes the contemporary spirit of pessimism.

These fears of the end have also been the cover story of DER SPIEGEL, the German magazine with the highest circulation, in its first issue in 1996.⁵ According to the author, there will be no golden age! No better epoch is dawning after this one — that is the feeling of our time. Modern man suffers from visions of a world destroyed by disasters and war, but does not have the religious or political confidence of former generations, that a golden age will dawn after these terrifying times. The mood has not always been as pessimistic as today; the spirit of the sixties was in sharp contrast!

Futurology, or the plastic world to come

Starting in the sixties, futurology as the science of the future was basically an

optimistic undertaking. The economic miracle seemed to secure an affluent society. Nuclear power, used for peaceful purposes, would be the key for resolving world's problems. All kinds of synthetic substances could be produced cheaply and would substitute diminishing natural substances. Thus, for instance, in the book *The World of Tomorrow*, children were taught that in the apartment of the future, everything would be made from synthetic material: 'the flowers don't need to be watered any more, the bunch of flowers mother got at her birthday is made from plastic and adorns the home for a very long time'.⁶ But there were also predictions based on world resources, that tended to be more pessimistic. For the first time, *scientific institutions* dealt with the question of things to come.⁷ In that context, scientific prognoses and plans were attempted extending to the year 2000. The year 2000 became a boundary for predictions (it would have been futile to try to forecast an even more distant future.) The most famous of these reports was the one by the Club of Rome on the *Limits to Growth* published in 1972; a later one was the *Global 2000 Report to the President* (1980).⁸ In Sweden, Gösta Ehrensvärd published *The Stone Age before us* in 1971.⁹ Together with other scientists he expected 'a very problematic situation' on world development for the year 2000.¹⁰ Thus, it seems, within a decade only, a growing scientific study of the future, showing the limits to growth on a planet with finite resources, changed the atmosphere regarding life in AD 2000 from optimism to pessimism. Current pessimism in the western hemisphere is a result of these futurological investigations.

Setting sights on the year 2000: the Christian Guinness book of records and Christian apocalypticists

After its invention, futurology was adopted by Christians, and they in turn also made prognoses. The most renowned research worker in this field is the American David Barrett, who publishes the

latest statistical trends in religion every year. He not only counts the number of adherents of each religion, but tries to show future developments as well. Setting goals for the year 2000 became a habit that was not always self-critical. At the Lausanne II Congress in Manila in 1989 one could hear: 'If the business community can focus on the year 2000, if the political community can focus on the year 2000 and set goals, why may the Christian community not focus on the year 2000 and trust God for the goals?'¹¹ David Barrett mentions 250 current plans to evangelize the whole world. Half of them have fixed the year 2000 as their goal for fulfilment of the task. Barrett's book reads in parts like a Christian 'Guinness Book of Records' or, at least, attempted records. Some 800 plans have been made to evangelize the whole world, and 125 of them envisaged y2k as their goal. Especially from the sixties onwards, one can find the objective y2k emerging in tandem with secular predictions. The number of projects increases after 1976, that is: at a time when the business of prediction of the future outside of the Church is booming.¹² One of the most famous attempts to evangelize the whole world by the end of the century is the *AD 2000 movement* led by Luis Bush and Thomas Wang. Bush comes from Argentina and is International President of the mission agency Partners International. Wang is chairman of the AD 2000 movement. Meanwhile, the movement has been renamed *AD 2000 and beyond*, because it is beginning to run short of time!¹³

Well known in the evangelical world is the apocalypticism of authors like Hal Lindsey who wrote in 1970 that the eighties would become the most crucial years for the human race; 1980 would be a critical point and catastrophic effects could be expected around the turn of the millennium.¹⁴ Lindsey's use of the year 2000 is not scientific and even less prognostic. It shows simply the misunderstanding of secular scientific *models* of the future which are abused for 'christian' scare-mongering and profiteering of the worst type. Fanning the flames of fear is not the

task of Christians. It is rather the business of obscure cults who stir up *angst* whenever a 'magic' number like 2000 comes up or a 'miraculous' event like the appearance of a comet in the sky occurs. Thus, 39 members of the Heaven's Gate sect in the United States committed suicide in March 1997, when the comet Hale-Bopp could be seen during the night. Even Halley's comet, when it appeared in 1910, occasioned fear in some and ridicule in others. While prophets of doom still have a wide audience, the comets are demythologized in the evangelical world: Nobody any longer considers them to be messengers from God in extraordinary situations.

If one attempts to clarify the *theological* dimensions of the year 2000 problem, the topic reveals a variety of historical, theological and practical difficulties. There is the New Testament dimension of the dating of the birth of Christ. A historical question is that of the origin of the Christian calendar, linked with the question of the date and the erroneous calculations already made. The historical question is related to the theological subject of y2k: the return of Christ and the imminent expectation of his coming (or its disappointment?). And finally there is the practical question: how is the year 2000 actually to be handled?

The New Testament question: dating the birth of Christ

The problem of dating the birth of Christ is closely related to the nature of the star observed by the Magi (Mt 2:1–12).¹⁵ There exist numerous hypotheses on the appearance of the star. Suggested solutions generally fall into four classes:

- The star could have been a comet.
- It could have been a supernova, which is a temporarily exploding star.
- Another suggestion links the light with a conjunction of the two planets Jupiter and Saturn in 7 BC.
- It could have been a supernatural apparition at the beginning of the year 1 AD, that had nothing to do with com-

ets, supernovas or conjunctions which might (or might not) be seen in those years around the birth of Christ.

An argument against the first hypothesis is that the oldest paintings depict the light as a star and not as a comet. A supernova could be seen in 5 or 4 BC.¹⁶ The problem remains, that this is not the exact date of our calendar system today and that it is testified only in Chinese, but not in Middle Eastern, astronomical documents.

The Roman Catholic scientific journalist Gerd Josef Weisensee presents the evidence for the end of the year 2 BC as the date of Christ's birth.¹⁷ He defends the exactness of our present calendar and links astronomical and historical arguments with the witness of the Church fathers and mystics which prove the tradition of the Roman Catholic Church. If Weisensee is right, the 2000th anniversary can be celebrated at the end of 1999, because after the year 1 BC follows the year 1 AD. There exists no year '0' in our calendar! Counting in that way, 2000 years would be fulfilled. Weisensee not only sees an agreement between the ecclesiastical tradition and his dating of the birth of Christ. There is evidence as well from conjunctions of Jupiter and Venus and Jupiter and Mars in the years 3 and 2 BC. Even so, God could just as easily have used a miraculous star. Christ's age of thirty years given by Luke (3:23) would fit with the chronology as well as the date of Herod's death which Weisensee links to a lunar eclipse in 1 BC.¹⁸ The supernovae in 5 and 4 BC reported by Chinese sources and other celestial events like the conjunction in 7 BC confirm and prepare for the birth of Christ, according to Weisensee. But there are some inconsistencies in his theory: there is no comet or supernova reported in 2 or 1 BC and those from 5 or 4 BC were not reported in the Middle East. And in what way can his theory be consistent with the witness of the Church fathers, when it is known that according to our (and their) calendar the celebration should take place at the end and not at the beginning of the year 2000? We also

know that the Latin fathers adopted the chronology of Tertullian. He used not only the dates of the reign of Roman emperors to calculate the chronology of Christ, but also the Old Testament prophecies about the seventy hebdomads in the book of Daniel. The results of his proceedings are not generally accepted.¹⁹

The most probable explanation of the appearance of the star is a conjunction of the two planets Jupiter and Saturn in 7 BC. A major proponent of this hypothesis is the Austrian astronomer Konradin Ferrari d'Occhieppo.²⁰ The triple conjunction of Jupiter and Saturn could have been the starting signal for the Magi and the sign on the road to Bethlehem (Mt 2:2; 2:9–10). On clear nights in spring and autumn, a special light appears between the zodiac and the earth, the so called zodiacal light. For the Magi, it seemed to shine from the star and to light up the village of Bethlehem.²¹ Ferrari d'Occhieppo connects the death of Herod with a lunar eclipse in 4 BC. Since Herod gave orders to kill all boys in Bethlehem up to two years old (Mt 2:16), Jesus could have been born around 7 to 5 BC. Another interesting detail is the fact that the conjunction happened under the sign of the fish. This could be interpreted later in a Christian sense as a reference to the ICHTHYS born to the world. Some problems remain without solution in the theory of the Austrian scholar, too. Why could the Magi not distinguish between a conjunction and a star, and how could the divergence between the Church fathers' calendar and 7 BC be so large? Jesus would have been crucified between 23 and 25 AD, but not in 30 or 33 AD which is the date preferred by contemporary exegetes. Nevertheless, many ancient sources in the Near East mentioned the special constellation in the sky in 7 AD.²² Therefore, Ferrari d'Occhieppo's suggestion must be taken very seriously.

The calendrical problem: counting years 'AD'

Thinking about the meaning of the turn of the millennium for us today, we should

at least know to whom we owe our 'Christian' calendar. It was introduced in the Occident by Dionysius Exiguus (approx. 470- approx. 550), a monk from the Roman province Scythia Minor who lived in Rome after 500 AD. Besides his canonical and devotional writings he devoted himself to the *Computus*, the art of calculating the date of Easter. The computation of the date of Easter was a highly specialized science. In 526 AD, Pope John I engaged him to compile the new Easter table for the years after 532 AD. Dionysius used the table calculated by Cyril of Alexandria (approx. 375–444 AD) and added 95 years to it.²³ Dionysius for the first time began counting the years from the incarnation of Jesus Christ: *Anno Domini*—'in the year of the Lord'. He did it on three grounds: 'Since the first cycle of St. Cyril begins in the year 153 after Diocletian and ends in the year 247 [after Diocletian ...] we did not want to associate our cycle with the memory of this atheist and persecutor of Christians. Moreover we have chosen to note down the time of the years from the incarnation of our Lord Jesus Christ, that we might become more familiar with the beginning of our hope and that the reason of the restoration of mankind—which means: the suffering of our redeemer—might shine more clearly'.²⁴ For three reasons, then, Dionysius started counting the years 'AD':

- The Roman emperor Diocletian (284–305 AD) was the last and most prominent persecutor before the Christian emperor Constantine. He should not be honoured posthumously by remembering his name in the Christian Easter table.
- Dionysius counts the years after the incarnation of Christ, so that his birth might be remembered more often as the starting point of the Christian hope.
- With the mention of the name of Jesus Christ, his suffering for the salvation of all mankind is also recalled. The Christian calendar serves to remind us of the miraculous birth of Christ and his atoning death. No wonder that in

1793, after the French revolution and during the 'time of reason', the Christian calendar was abolished. Napoleon introduced it again in 1805. Nazi-Germany officially used the expression 'before-' and 'after the turn of the times' ('*Zeitwende*') from 1936, and the same form was also used in the German Democratic Republic.²⁵

The Christian calendar with its centuries-old tradition proved to be resistant to all attempts to modify it in the modern era. It is part of the great project of late antiquity and the early Middle Ages to relate everything in everyday life to the person and work of Jesus Christ, and the salvation mediated by the medieval Church. In the west, the calendar system of Dionysius was spread by 'the Venerable' Bede (672/673–735 AD), a British Benedictine monk, exegete and Church historian. In his famous *Church History*, he dates the events by counting the years 'from the foundation of the city of Rome' and at the same time 'before the incarnation of the Lord' and 'after the incarnation of the Lord'.²⁶ His tracts on computation were of fundamental significance right up to the Gregorian reform of the calendar in 1582.

The Christian calendar, incidentally, not only made its way around the world, it is surely the only calendar to have left the planet! In 1969, the US-mission *Apollo 11* landed on the moon. The lunar module carried a plaque saying: 'Here men from the planet earth first set foot upon the moon in July 1969 AD. We came in peace for all mankind.' No doubt this message, left at a time when the Cold War was very much alive, was directed, not at visitors from outer space, but at the Russian moon landing project. So, even the Christian calendar on the moon shows the way back to the earth and is a message directed to the earth. According to the intention of Dionysius it links the hope for political peace with the name of Christ, who became man to give us hope and died for our salvation. It mentions the one, who came to bring peace to all mankind, not by landing on the moon, but through his death on the cross!

The Christian calendar gave rise to fears once before, around the year 1000 AD. Augustine's interpretation of the millennium in Revelation 20 as the age of the Church was misunderstood in a literal sense by some medieval interpreters as an epoch of 1000 years.²⁷ Augustine himself tended to see the '1000' years as a 'perfect' or—as we would say—symbolic number for the whole age of the Church from Christ's first coming until his second. Nevertheless, around the year 1000 and afterwards, especially in 1030—taken to be the anniversary of Christ's death and resurrection—medieval sources reveal more implicitly than explicitly the eschatological tension of the time. The number of pilgrimages rose, the Book of Revelation was copied frequently, possible signs of the end were written down carefully in a monastery in Lorraine: earthquakes, the unusual brightness of the sun, the appearance of a comet. All these details were evidence confirming the suspicion that the end was drawing near.²⁸ Calculations relying on the calendar were combined with a 'creation-day—world-age' theory, according to which the full extent of world history was thought to be 7000 years, based on the number of seven days of creation and 2 Pet 3:8.²⁹ And always the calculation indicated that the end of the world would come only a few years after the time of the author.³⁰

The general mistake in the calculations concerning Jesus' birth and return and the difference from the date suggested by Ferrari d'Occhieppo can be seen in a common inaccurate reading of Lk 3:23. This verse makes no claim that Jesus was exactly thirty years old when he began his ministry, but rather that he was *about* thirty. This could be interpreted in the sense that he was above that age, but the Church fathers took the number strictly. Irenaeus of Lyons even tried to defend the age of Christ when starting his teaching career against the gnostics and interpreted the passage as meaning 'almost thirty years old'.³¹ The gnostics supported the belief that Jesus taught only for one year and died shortly after having completed his thirtieth year, which actually

means before the age when a teacher usually began to teach. If we bear in mind the inexactness of Luke's account, the discrepancy between modern astronomical calculations and the dating of the scholars in the ancient Church can be easily explained.

Celebrating an anniversary or: what are we to do with y2k?

What may be done with the turn of the millennium? Should we take the view that since the real 2000th anniversary has already taken place, we need not make too much effort with regard to the special date ahead? Be that as it may, there are Churches which are already preparing celebrations for the year 2000!

The most extensive preparations have been announced by the Roman Catholic Church. In 1994, Pope John Paul II himself wrote an Apostolic Circular Letter entitled *Tertio Millennio Adveniente*, 'On the Advent of the third Millennium'.³² In this circular, the Pope sets forth a comprehensive programme for the years before the turn of the millennium as well as for the year 2000 itself. He concentrated at length on the great Jubilee and mentioned its preparation several times. The preparation of the millennial celebrations turns out to be the hermeneutical key of his pontificate.³³ All his activities and those of his precursors point in the same direction. His encyclicals, the synods of the Catholic Church on 'evangelization', his 'pilgrimages' to several dioceses, local anniversaries of christianization hundreds of years ago, holy years like the Marian year 1988/89, even the Second Vatican Council prepare for the coming millennium.³⁴ The Pope compares the whole of Christian history to a large river fed by many tributaries. The large stream is at the same time the stream of revelation, of Christianity and of the Church and it flows from the events in Nazareth and Bethlehem through the history of mankind.³⁵

In his interpretation of the coming event, John Paul II takes his cue from Gal. 4:4: 'When the fulness of the time

came, God sent his Son, born of a woman'. In the incarnation of the Word, the mystery of the Trinity was revealed; the fulness of the time is the revelation of salvation for all mankind in Jesus Christ. The Pope relates the 'fulness of the time' to the Jubilee years in the Old Testament and the habit of celebrating individual Jubilees in our society today. In the years from 1994 to 1996, millennial celebrations have been prepared in local Catholic Churches. In a second phase of preparation from 1997 to 1999, each person of the Trinity will be celebrated for one year: the Son, the Holy Spirit and the Father. Each year will concentrate on specific theological issues which will be discussed in the local Churches. Plans for the celebration of the year 2000 as the 'Great Jubilee Year' surpass all preparations: An international eucharistic congress is to take place in Rome; a pan-christian ecumenical meeting shall be a witness to all religions; meetings in the Holy Land, in Rome and in the local Churches will glorify the Trinity.³⁶

The programme developed by John Paul II is impressive. On the evangelical side, there exists no universal Church hierarchy which could organize a worldwide programme of a similar type. Rather we should remember the function of the Christian calendar according to Dionysius Exiguus: it reminds us of the incarnation of Christ, the beginning of our Christian hope; and it reminds us of his suffering and dying to obtain salvation for all humankind. An evangelical attempt to celebrate the year 2000 should therefore consider the significance given by Dionysius to the subject!

The year 2000 is a *Jubilee* like every anniversary and should be celebrated at least like any other similar event. The whole world will observe the special year and there is no reason why Christians should exclude themselves from the festivities. We know of course that the calendar probably is not as exact as it should be, but every year is worth thanking God for what he has done in Jesus Christ for our salvation. Thankfulness is the background colour of Christian life³⁷ and it

should dominate our celebrations of y2k as well.

Usually, Jubilees are used to remember what has happened in the past. Whether it is the fiftieth birthday we celebrate, or the first hundred years of the existence of a Christian institution, we review the present goals of our life or work and we ask what our goals are for the future. The coming turn of the century could be used in that way for setting new goals for the coming millennium. Jubilees tend to be crucial points in life: what will happen after 40, 50, 60 years of life, we ask. It is the same with the turn of a century or the turn of a millennium. The number of the year may give rise to fears of the future. The number symbolizes the unknown future of humanity. The problem cannot be resolved simply by putting optimism against millennial pessimism. As Christians we trust in the future, because Christ is the Lord of all time, of history as well as of the future.

Moreover, the turn of the millennium is a unique possibility for personal evangelism. Much will be spoken and written about the millennium. As Christians we have the possibility to point out the Christian foundations of the calendar to our contemporaries. As Dionysius puts it: every year reminds us of the birth of Christ and his death for our salvation; and the year 2000 does so even more. That is the message of the Christian calendar; the life of Jesus has something to do with me and you. Talking about the calendar means witnessing to Christ. Our creativity in this endeavour is challenged by the year 2000.

Notes

- 1 Cf. Stanley J. Grenz, *The Millennial Maze. Sorting out Evangelical Options* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1992).
- 2 On the web, look for the keyword 'millennium' or 'millenium'. Select the site <http://www.year2000.com>. Or the Year 2000 Information Directory (US-government): <http://www.itpolicy.gsa.gov>, then select Year 2000 Information Directory. Year 2000 links: <http://www.aicapa.org>,

then go to CPA Links, then Year 2000. In CompuServe, a new forum was created: GO year2000.

- 3 A list of events though certainly incomplete can be found in Susanne Vieser, *Silvester 1999* (Düsseldorf: Econ, 1996) 55–125.
- 4 Cf. Vieser, *op. cit.*, 90.
- 5 'Endzeitangst: Countdown zur Jahrtausendwende' in *DER SPIEGEL* N° 1, 1.1.1996, 124–137.
- 6 *Die Welt von Morgen* (Endersbach/ Stuttgart: Birkel, 1959) 6.
- 7 Only a few titles, it seems, have been published in German on futurology from a Christian perspective: Horst W. Beck, *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre* (2d ed.; Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1994) 696–707, 725–730. Georg Huntemann, *Provozierte Theologie in technischer Welt* (Wuppertal: R. Brockhaus, 1968) 228–239 and the articles by H. W. Beck, 'Prognose – Utopie – Planung' *ThBeitr* 04 (1973) 190–201; Edmund Schlink 'Futurologie und Theologie', *Diskussionen* N° 7 (1971) 13–16.
- 8 *The Limits to Growth; a Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972). *The Global 2000 Report to the President* (ed. Council on Environmental Quality, Gerald O. Barney, Washington: US Government Printing Office) 1980.
- 9 Gösta Ehrensverd, *Nach uns die Steinzeit: Das Ende des technischen Zeitalters* (orig. 1971, Bern: Hallwag, 1972).
- 10 Gösta Ehrensverd, *op. cit.*, 9.
- 11 Douglas, J.D., Hg.: *Proclaim Christ Until He Comes: Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World; Lausanne II in Manila, International Congress on World Evangelization, 1989* (Minneapolis: World Wide Publications, 1990) 351.
- 12 Barrett, David; Reapsome, James W.: *Seven Hundred Plans to Evangelize the World: The Rise of a Global Evangelization Movement* (The AD 2000 Series. Birmingham (USA): New Hope. Southern Baptist Convention / Foreign Mission Board, 1988).
- 13 For further information cf. Jochen Eber, *Das Jahr 2000: Christen vor der Jahrtausendwende* (Basel: Brunnen/CLS, 1996) 22–23.
- 14 Hal Lindsey, *The World's Final Hour*,

- 1970, German text: *Rettung oder Untergang?* (Wetzlar: Schulte, 1977) 9–10. Prominent in Germany is Basilea Schlink, who announced the nuclear war for the time after 1985, cf. the critical examination of Schlink's theology in: Marianne Jansson, Riitta Lemmetyinen, *Wenn Mauern fallen...* (Bielefeld: CLV, 1997) and the M.A. thesis of the two authors published by Peter Lang Publ. (Bern, 1997).
- 15 We will not treat here the problems of the *census* mentioned in Luke 2,1 and the question of the month of Jesus' birth, because they are less important for the calendrical problem of the year 2000.
 - 16 Werner Papke, *Das Zeichen des Messias: Ein Wissenschaftler identifiziert den Stern von Bethlehem* (Bielefeld: CLV, 1995).
 - 17 Weisensee, Gerd Josef: *Wann ward uns Jesus geboren?* (Gersau: Theresia, 1992).
 - 18 Josephus connects the death of Herod in *Antiquitates* 17, 6, 4 with an eclipse of the moon that could be seen in the Middle East.
 - 19 Cf. Tertullian, *Adversus Iudaeos*, 8.
 - 20 Konradin Ferrari d'Occhieppo, *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?* (2d ed.; Gießen: Brunnen, 1994).
 - 21 Ferrari d'Occhieppo, *op. cit.*, 39, 66–67 and 92–95.
 - 22 Cf. the summary of August Strobel's research in his book *Der Stern von Bethlehem* (Fürth: Flacius, 1985).
 - 23 Hans Maier, *Die christliche Zeitrechnung* (Herder Spektrum 4018; Freiburg: Herder, 1991) 72.
 - 24 Cf. Hans Maier, *op. cit.*, 72–73, sed magis elegimus ab incarnatione domini nostri Iesu Christi annorum tempora praenotare(72).
 - 25 Cf. Hans Meier, *op. cit.*, 100–107, 114.
 - 26 Cf. Hans Maier, *op. cit.*, 74–75 and Arno Borst, *Computus: Zeit und Zahl im Mittelalter* (Berlin: Wagenbach, 1988).
 - 27 Cf. Stanley Grenz, *op. cit.*, 43.
 - 28 Johannes Fried, *Endzeiterwartung um die Jahrtausendwende*. Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters, Vol. 45 (1989) 381–473. Cf. Hillel Schwartz, *Century's End* (New York: Doubleday, 1990); Russell Chandler, *Doomsday: The End of the World – A View through Time* (Ann Arbor: Servant Publ., 1993); Damian Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium* (London: Sinclair-Stevenson, 1996).
 - 29 Stanley Grenz, *op. cit.*, 39.
 - 30 For further evidence cf. Jochen Eber, *op. cit.* 35–43.
 - 31 Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses* 2,22,5: 'quasi incipiens annorum XXX'.
 - 32 German text: Johannes Paulus apa, II., *Apostolisches Schreiben Tertio millennio adveniente* (Stein am Rhein: Christiana, 1995).
 - 33 Johannes Paulus, *op. cit.*, par. 23.
 - 34 Johannes Paulus, *op. cit.*, par. 18–22, 24–27.
 - 35 Johannes Paulus, *op. cit.*, par. 25.
 - 36 Johannes Paulus, *op. cit.*, par. 43.
 - 37 The *Heidelberg Catechism* (1563) summarizes the Christian life under the heading 'Of thankfulness', cf. Zacharias Ursinus, *The Commentary on the Heidelberg Catechism* (reprint of the 1852 ed., Phillipsburg: P&R) 464–465.

Why do you Believe What you Believe About the Holy Spirit?

Graham McFarlane

This is the first in a new series that explores the major tenets of the Christian faith.

This book explores the doctrine of the Holy Spirit at a popular level and encourages readers to think through why they believe what they believe. He surveys the teaching on the Holy Spirit within the Old and New Testaments before considering the development of the doctrine in the medieval church, both Orthodox and Western and in the writings of John Owen and Edward Irving. He then turns to the relationship of

the Spirit to the church and concludes by showing how a proper understanding of the Spirit provides a meaningful and adequate Christian response.

Graham McFarlane is lecturer in Systematic Theology at London Bible College. He is the author of *Christ and the Spirit: The Doctrine of the Incarnation according to Edward Irving* (Paternoster Press).

0-85364-886-7 / paperback / 224pp /
198 × 130mm / £7.99

Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

New from Paternoster Press

Collected Shorter Writings of JI Packer

Editor: Jim Lyster

This four volume set contains the majority of the shorter pieces published by JI Packer over the past thirty years. The articles range from short devotional pieces published in church-sponsored journals, to opinion articles for popular journals like *Christianity Today*, to major articles for scholarly journals. While the collection is of interest from a historical perspective, as it shows the areas of debate over the past three decades, it is also valuable as a restatement of many basic evangelical beliefs. In article after article Dr Packer shows how these beliefs may be applied to unravelling issues, and how much we may still learn from our past. He also constantly leads from intellectual understanding to worship and devotion.

Vol. 1 Honouring the Saving Work of God

On the Trinity, Christ and the Holy Spirit

Includes articles in which Packer outlines his beliefs on the work of Christ and the Holy Spirit.

Packer examines such issues as the uniqueness of Christ, what Jesus achieved on the cross, sacrifice and satisfaction, covenant theology, evangelicals and the way of salvation.

Articles deal with such theological issues as atonement, justification and universalism.

Packer highlights the important work of the Holy Spirit. Articles include theological reflections on the charismatic movement.

April / 0-85364-896-4 / hardback with jacket / 325pp / £19.99

Vol. 2 Honouring the Written Work of God

On the Authority and Interpretation of Scripture

Articles include:

The Adequacy of Human Language

The Necessity of the Revealed Word

The Authority of Reason

Christ's Understanding of the Law of God

Inerrancy and the Divinity and Humanity of the Bible

The Bible and the Role of Women

Evangelical Hermeneutics

June / 0-85364-882-4

Vol. 3 Serving the People of God

On the Church, Revival, Evangelism, the Charismatic Movement, and Christian Living

Areas covered:

The Church

Revival in the Church

Evangelism

Christian Living

Sept / 0-85364-904-9

Vol. 4 Honouring the People of God

On Christian Leaders and Theologians

Articles include biographies on:

Luther

John Calvin and Reformed Europe

Richard Baxter

Whitefield

David Martyn Lloyd-Jones

Francis Schaeffer

Christian History and Theology including:

Luther Against Erasmus

John Calvin and the Inerrancy of Holy Scripture

Justification in Christian History

Thomas Cranmer's Catholic Theology

The Theological Challenge to

Evangelicalism Today

Sept / 0-85364-905-7

Contact us for details of savings when you subscribe to the series



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

- **La place du livre de Michée dans le contexte des douze Petits Prophètes**
- *Die Stellung des Michabuches im Kontext der zwölf kleinen Propheten*
- *The Place of Micah in the Context of the Minor Prophets*
Stéphane Schooling, New Caledonia/Nouvelle Calédonie

SUMMARY

The present article offers an examination of the Minor Prophets with special reference to the Book of Micah, at the heart of the Book of the Twelve. It applies the linguistic methodology known as discourse analysis, and argues that the twelve books are arranged thematically, and in the form of a chiasmus. The Book of Micah, standing in the middle of this chiasmus, makes an important contribution to the total message of the Book of the Twelve. The most important part of Micah's message is the subject of detailed examination here, while an appendix displays the structure of the book. The study shows how attention to

the structure of the book contributes to an understanding of its message as a whole. While the Book of Micah is organized chiastically (concentrically) parts of the message are also developed in a linear progression. These two forms of semantic conception are complementary, and their interaction shows that the theme of salvation is more important than that of judgment, even though the latter is dominant quantitatively. Finally it is shown that Micah introduces a major surprise into the message of the twelve books as a whole, by indicating that God's salvation will come in an unexpected way, namely directly out of a situation of judgment.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel bietet eine Untersuchung zu den kleinen Propheten unter besonderer Berücksichtigung der Stellung des Michabuches im Kern dieser zwölf Bücher. Er bedient sich der linguistischen Methodologie, die als Diskursanalyse bekannt geworden ist, und vertritt die These, daß die zwölf Bücher thematisch, und zwar in der Form eines Chiasmus, angeordnet sind. Das im Zentrum dieses Chiasmus stehende Michabuch leistet einen bedeutenden Beitrag zur Gesamtbotschaft des Zwölfprophetenbuchs. Dem wichtigsten Teil der Botschaft Michas wird eine detaillierte Untersuchung gewidmet, während der Anhang eine Gliederung des gesamten Buches bietet. Die Untersuchung demonstriert, in

welcher Weise die Berücksichtigung der Struktur des Michabuches zum Verständnis der Gesamtbotschaft Michas beiträgt. Obwohl die Gesamtstruktur des Michabuches konzentrisch (chiastisch) angelegt ist, werden Teile der Botschaft gemäß einer linearen Logik durch das Buch hindurch entfaltet. Diese beiden Formen semantischer Konzeption sind komplementär, und ihre Interaktion zeigt, daß das Thema des Heils von größerer Bedeutung ist als das des Gerichts, obwohl letzteres quantitativ vorherrschend ist. Schließlich wird aufgezeigt, daß Micha zur Gesamtbotschaft der zwölf Propheten ein großes Überraschungsmoment beiträgt, indem er deutlich macht, daß Gottes Heil auf eine unerwartete Weise erstehen wird, nämlich direkt aus einem Gerichtskontext heraus.

Introduction

L'étude du texte biblique est épicée depuis environ dix à vingt ans par le développement d'un certain nombre de méthodes d'analyse, appelées collectivement l'analyse du discours. Les pionniers de ces méthodes inspirés par la linguistique furent pour la plupart des traducteurs de la Bible, tels que Beekman, Callow, Grimes, Levinsohn, Longacre, Wendland et d'autres. Cependant, des théologiens et des bibliistes tels que Cotterell, Turner, Dorsey et Tidiman utilisent ces méthodes de plus en plus et les font connaître dans leur milieu académique.

Comme toute méthodologie, l'analyse du discours est fondée sur un certain nombre de présupposés. Le premier est que le texte tel qu'il a été rédigé par l'auteur original, puis recueilli et préservé par les générations suivantes jusqu'à aujourd'hui, est le point de départ de toute étude moderne. À la différence de l'émiettement du texte qui était de rigueur au cours des décennies précédentes, ces spécialistes des textes bibliques ne mettent pas en question l'intégrité du texte ni celle de son auteur. On suppose aussi que l'auteur a eu un objectif précis et qu'il a réussi, au moins à son époque, à transmettre un message compréhensible à ses lecteurs.

Ensuite, on suppose qu'il est possible en principe de reconstruire ce message à partir des indices laissés dans le texte par l'auteur lui-même. Ce processus de découverte n'est limité pour le lecteur que par sa connaissance de la langue originale et des coutumes de l'époque, et par sa capacité à utiliser les outils linguistiques qui permettent de repérer ces indices.

Le dernier présupposé est d'ordre ethnologique. Un linguiste qui a étudié une langue qui n'est pas indo-européenne, est obligé de reconnaître que la pensée cartésienne qui organise toutes choses selon une logique linéaire et chronologique, n'est pas la seule façon d'analyser les réalités du monde. Au contraire, dans une perspective globale, le système

cartésien est plutôt minoritaire puisqu'il y a toujours beaucoup de sociétés non-occidentales qui interprètent de multiples aspects de la vie selon un système de pensée cyclique. Il n'est pas étonnant d'ailleurs, que cette philosophie cyclique se manifeste aussi dans leur littérature. Le lecteur de la Bible sensible à ces différences d'ordres philosophique et culturel, n'imposera pas ses préférences au texte, mais s'efforcera plutôt de se mettre à la place de l'auteur afin d'apprécier ses préférences, en sachant que celles-ci ne seront ni occidentales ni cartésiennes.

L'objectif de cet article est de présenter le résultat de ces recherches linguistiques appliquées aux Petits Prophètes. Tout d'abord, les prophètes en tant qu'ensemble seront brièvement étudiés, puis on examinera la place du livre de Michée au cœur de cet ensemble.

1. L'Organisation thématique des Petits Prophètes

1.1 Observations générales

Deux observations de base ont provoqué ces recherches et les découvertes qui en ont découlé. Premièrement, pour les juifs, les douze Petits Prophètes constituaient un seul livre. À un moment donné dans leur histoire, les écrits de ces douze hommes ont été mis ensemble dans une collection d'ouvrages similaires et ont été considérés comme un seul livre. Pour nous aujourd'hui cela représente un changement de point de vue qui est assez radical. Nous avons l'habitude de traiter et d'étudier ces ouvrages individuellement et séparément, sans tenir compte de l'influence des autres écrits de la collection. Néanmoins, cette tradition est apparemment 'moderne' et ne tient pas compte des réalités historiques.

En outre, si ces douze écrits ont été placés dans une collection, on peut supposer qu'il s'agissait soit d'une collection faite pour des raisons pratiques (la longueur des rouleaux de parchemin par exemple) et donc sans réflexion ni arrière-pensée, soit une collection faite de façon réfléchie et dans un but précis. Si la

collection n'a pas été faite de façon réfléchie on pourrait supposer que ces écrits sont simplement rangés par ordre chronologique, puisqu'ils ont été achevés petit à petit au cours de quatre siècles.

Cela serait logique au moins pour un esprit occidental. Cependant, il est notoire que cette collection n'est pas organisée selon un ordre chronologique. Tout de suite donc, il faut se poser des questions. Si les livres ne sont pas organisés selon un plan chronologique, quelle est donc la raison qui a motivé l'ordre des livres qui se trouvent aujourd'hui dans nos Bibles? Le premier but de cet article est de montrer que les douze livres des Petits Prophètes sont organisés selon un plan thématique.

1.2 Observations spécifiques

Aujourd'hui nous avons toutes sortes de moyens à notre disposition pour faciliter la lecture et la compréhension d'un texte. Il y en a tellement que c'est comme si la lecture devenait tout à fait automatique et nous ne remarquons pas le paysage littéraire en parcourant un livre. Nous pouvons lire les titres et les sous-titres pour connaître le message d'un auteur, même sans lire le reste. Il y a les paragraphes, et la ponctuation, les chiffres, les majuscules et les minuscules, l'impression en gras, soulignée, en italique et même parfois en couleur. La liste est très longue, mais il faut se souvenir de ce que les auteurs de la Bible n'avaient aucune de ces ressources à leur disposition. Qu'ont ils fait alors? Ils étaient obligés de clarifier leur message et le but de leur ouvrage par le moyen de la structure interne ainsi que par le choix des mots et des conventions grammaticales.

Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible d'entrer dans tous les détails. Il faut se contenter d'un simple résumé. Le procédé de base qui est utilisé par tous les auteurs bibliques, et qui est d'ailleurs toujours utilisé aujourd'hui, est la répétition.¹ Il va sans dire que la répétition est un outil pédagogique simple et efficace dans tous les contextes, soit dans un contexte de tradition orale, comme à l'époque où la Bible a été écrite, soit dans un con-

texte où les livres sont à la portée de tout le monde. Par le moyen de la répétition, on peut distinguer ce qui est plus important de ce qui l'est moins, cette méthode de communication facilite la mémorisation et, par conséquent, la capacité de retenir l'essentiel du message.

Chez les Petits Prophètes on peut trouver toutes sortes de répétitions. Il y a d'abord la simple répétition de mots ou de concepts clés. Il y a aussi la répétition de certaines formes grammaticales (telles que des impératifs ou des questions sans réponse). Cependant, la forme de répétition la plus développée qui est un peu particulière à la littérature biblique (et à d'autres textes de cette époque), est la répétition au niveau de la structure et de l'organisation même du livre. La répétition joue aussi un rôle aussi dans l'organ-

Table 1

La structure thématique des douze Petits Prophètes

A. OSÉE—L'AMOUR:

Dieu rappelle son peuple infidèle à son premier amour

B. JOËL—LE JUGEMENT et LE SALUT:

Le jugement prépare le chemin pour le salut.

C. AMOS—LE JUGEMENT:

Le jugement est universel

D. ABDIAS—LE JUGEMENT: Le jugement est certain

E. JONAS—L'AMOUR:

Dieu offre le salut aux nations (ses ennemis)

F. MICHÉE—SALUT et JUGEMENT:

Dieu a un plan pour son Peuple par lequel LE SALUT sortira d'une façon inattendue d'un contexte de JUGEMENT

E'. NAHOUM—L'AMOUR: Dieu Juge les Nations

et ainsi Il détruit les ennemis de son peuple

D'. HABAQUQ—LE JUGEMENT: Le jugement est certain

C'. SOPHONIE—LE JUGEMENT: Le jugement est universel

B'. AGGÉE & ZACHARIE - LE SALUT et LE JUGEMENT:

Le salut l'emporte sur le jugement

A'. MALACHIE—L'AMOUR: Dieu rappelle son peuple infidèle à son premier amour

isation de l'ensemble de ces douze livres.

Par convention, nous appelons cette répétition structurelle 'parallélisme', parce que les phrases ou les paragraphes répétés sont en parallèle les uns avec les autres. Le parallélisme le plus simple est composé de deux phrases qui expriment des idées identiques ou des idées qui sont clairement liées ensemble par un aspect central de leur sens. Cependant, le parallélisme peut être très complexe avec sept ou neuf éléments, liés ensemble dans une seule unité par la logique de la répétition d'idées tissées ensemble dans une série de parallèles.

1.3 L'Analyse détaillé de l'ensemble des douze Petits Prophètes

La Table 1 présente une proposition de classement thématique des douze prophètes. Cette forme de parallélisme complexe où le premier composant est en parallèle avec le dernier et ainsi de suite, s'appelle un chiasme.² Dans ce type de structure, l'aspect le plus important du message se trouve dans la partie centrale—la section F. L'aspect du message qui se trouve au deuxième rang d'importance et qui apporte l'enseignement principal au contexte général, est dévoilé dans les extrémités des deux branches de la structure, c'est-à-dire les sections A et A'.

1.4 Explication de l'analyse

Avant de pouvoir classer les douze prophètes, il était nécessaire de découvrir le thème central de chaque livre, ce qui a été fait par moyen des méthodes linguistiques dont il a été question dans l'introduction.

Ensuite, il n'était pas difficile de discerner des parallèles dans l'organisation de l'ensemble des douze livres. Cette vue d'ensemble avait en retour des incidences sur la compréhension de chaque livre et entraînait parfois une révision de l'analyse. A titre indicatif nous passerons en revue deux exemples des résultats de cette expérience: le premier est d'ordre structurel et le deuxième est d'ordre thématique.

Dès le début nous avons discerné une structure chiastique dans l'organisation

de l'ensemble. Cependant, un chiasme est normalement composé d'un nombre impair d'éléments, et l'ensemble des Petits Prophètes est composé de douze livres. Ce problème nous a conduit à affiner la recherche afin de tester l'hypothèse d'un chiasme. Or, Aggée et Zacharie ont été composés à une date et dans une situation identiques. Par ailleurs, le thème des deux livres est quasiment identique: ils forment une paire complémentaire avec Aggée faisant ressortir un aspect du double thème salut et jugement, et Zacharie un autre.³ Pour ces raisons nous avons pris ensemble ces deux livres comme un seul élément du chiasme.

Deuxièmement, en ce qui concerne le thème et les sous-thèmes de l'ensemble, un fil conducteur est apparu. En général, on suppose que le thème principal des prophètes est le jugement de Dieu, il est vrai qu'il y a beaucoup de matière sur ce sujet. Cependant, on ne peut pas manquer d'observer la présence du thème de l'amour dans Osée, et il n'est pas difficile de discerner un parallèle avec le même thème dans Malachie. Étant donné que ces deux livres se trouvent aux extrémités du chiasme, ils devraient théoriquement contenir le thème secondaire de l'ensemble. Des recherches plus approfondies ont confirmé cette hypothèse.

Le thème de la grâce et de l'amour de Dieu se découvre facilement dans le livre de Jonas. Cependant, il n'en est pas de même pour le livre de Nahoum qui devrait lui être en parallèle. Superficiellement, Nahoum ne parle pas du tout de l'amour de Dieu. Cependant, une réflexion approfondie à propos de l'arrière-plan du livre nous amène à la conclusion que Nahoum n'a pas prophétisé au profit des Ninivites, mais plutôt pour la consolation de son propre peuple en Israël. Lu du point de vue du peuple de Dieu, son livre devient une révélation étonnante de l'amour de Dieu pour eux: puisqu'il les aime, il s'engage à juger et à éliminer leurs ennemis. Pour cette raison nous pouvons déclarer avec confiance que le thème du livre de Nahoum est véritablement l'amour de Dieu.

Il est important de noter que cette révision radicale dans la compréhension du

thème du livre de Nahoum ne serait pas survenue sans les recherches approfondies stimulées par l'hypothèse linguistique et l'étude du contexte littéraire de Nahoum.

1.5 Le Thème de l'ensemble des douze prophètes

Une fois l'hypothèse de la structure chiasmique établie, il est possible de développer une idée claire et objective du message de l'ensemble des douze prophètes. Tout d'abord on constate qu'il y a un mouvement linéaire dans la logique du thème qui s'intègre avec la forme concentrique des onze éléments. Au début le message s'appuie beaucoup sur le jugement de Dieu. Ainsi le thème du livre de Joël est 'Le jugement et le salut' dans cet ordre (section B.). Cependant chez Aggée et Zacharie (section B'), les livres qui sont en parallèle avec celui de Joël, le thème est présenté dans l'ordre inverse, c'est-à-dire, 'Le salut et le jugement'. Le but est de démontrer que maintenant, vers la fin de la série, c'est l'aspect du salut qui est devenu le plus important. Le même mouvement linéaire est aussi apparent si on compare la section E avec la section E'. Dans la section E, le salut est offert aux ennemis de Dieu, mais pendant cette période d'attente, la menace de jugement subsiste pour le peuple de Dieu et celui-ci pourrait tomber sur eux à n'importe quel moment. Mais par la suite (section E'), si les ennemis refusent l'offre de Dieu, son jugement viendra sur eux et le peuple de Dieu sera soulagé en recevant la plénitude de son salut.

Deuxièmement, le livre de Michée occupe la position la plus importante dans la structure de l'ensemble. Pour cette raison le message de Michée sera présenté avec plus de détails dans la deuxième partie de cet article. Néanmoins, nous pouvons déjà présenter une synthèse du message des douze livres en tenant compte des trois points principaux que nous avons déjà dégagés; c'est-à-dire, le contexte de l'amour de Dieu, le mouvement linéaire du jugement au salut, et la position centrale du livre de Michée. Le résultat est le suivant:

Dieu a tant aimé le monde qu'il l'a averti de la certitude du jugement, mais en même temps il a offert son salut à tous en indiquant que ce salut viendrait de façon inattendue de ce même contexte de jugement.

2. La place du livre de Michée dans l'ensemble des douze Prophètes

Comme nous l'avons déjà remarqué, le livre de Michée se trouve au centre d'un chiasme et par conséquent dans une position d'importance capitale pour la compréhension du message des douze Petits Prophètes. Il serait impossible dans les limites de cet article de présenter dans le détail tous les aspects du message de Michée. Les objectifs principaux seront de dégager le thème principal, de montrer comment une appréciation de la structure du livre contribue à une appréciation de son message et de noter comment son message contribue au message de l'ensemble des douze.

2.1 La structure du livre entier

La table 2 présente la structure du livre dans son ensemble.

Tout de suite nous pouvons remarquer que la structure nous guide vers le

Table 2

Le plan du livre de Michée
INTRODUCTION: Jeu de mots sur le nom de 'Michée'
'QUI EST SEMBLABLE À DIEU'. (1:1)
A. Dieu entre en procès avec son peuple (1:2-7)
B. Lamentation du prophète (1:8-16)
C. La condamnation du peuple (2:1-3:12)
mais avec des promesses de salut intercalées
D. LE SALUT DU PEUPLE SORTIRA D'UNE FAÇON INATTENDUE D'UN CONTEXTE DE JUGEMENT 4:1-5:14
A'. Dieu reprend le procès de son peuple (6:1-16)
B'. Lamentation du prophète (7:1-10)
C'. La condamnation des nations (7:11-17)
mais avec des promesses de salut intercalées
CONCLUSION: Jeu de mots (reprise):
'QUI EST SEMBLABLE À DIEU' (7:18-20)

message central. Puisque le livre se présente sous forme de structure parallèle, on peut supposer que le message central se trouve dans l'élément central du livre, c'est-à-dire dans la section D. (ch.4:1 à 5:14).

Le plan détaillé de chaque section est présenté dans l'appendice. Le lecteur est invité à consulter cette série de plans et il constatera que la section centrale du livre (ch.4:1 à 5:14) peut aussi être analysée en détail et qu'elle aussi contient une partie centrale qui contient à son tour le noyau du message de la section entière. Ce noyau au centre thématique du livre se trouve entre les versets 4:11 et 5:1. C'est ce passage qui sera étudié en détail afin de comprendre l'essentiel du message central du livre entier. Le plan de ce passage se trouve dans la table 3.

2.2 Les caractéristiques linguistiques du centre thématique du livre

Premièrement nous pouvons remarquer que ce passage central ne se conforme pas aux divisions en chapitres que nous trouvons dans nos Bibles. Ceci ne doit pas surprendre un étudiant sérieux de la Bible. Néanmoins, nous pouvons simplement faire la remarque qu'une étude approfondie de la structure linguistique du texte biblique confirme en pratique ce qui est souvent dit en théorie: que la division en chapitres est souvent assez arbitraire et peut nous tromper.

Deuxièmement, une lecture rapide du texte donne l'impression qu'il est très décousu. La logique linéaire de l'auteur n'est pas du tout évidente et par conséquent ce passage est probablement parmi les plus difficiles à comprendre de tous les passages dont Michée est composé. Ceci ne doit pas nous surprendre non plus mais ce phénomène confirme plutôt que nous sommes sur la bonne voie. La raison en est que le centre thématique ou le point culminant d'un récit est régulièrement marqué de cette façon. R. E. Longacre explique ceci en détail (*The Grammar of Discourse*, Plenum, 1983, pp. 20-41) en se référant particulièrement à des textes narratifs et dramatiques. Cependant il suggère que d'autres genres

de discours auront aussi un point culminant qui sera marqué de façon semblable (ibid., 39). Nous pouvons noter que le cadre général de Michée est déjà dramatique puisque il s'agit d'une situation judiciaire où Dieu entre en procès avec son peuple (voir le plan pour 1:2-7 et 6:1-16). Il est donc raisonnable de supposer que les remarques de Longacre à propos de récits narratifs peuvent aussi être appliquées au genre de discours que l'on trouve dans Michée, même si ce dernier n'est pas la forme narrative.

Longacre remarque encore (ibid., 27) que le point culminant peut être marqué par la présence de beaucoup de participants, surtout les plus importants. Ceci est aussi vrai dans ce passage de Michée, car on trouve 'sur la scène', tous les participants principaux, à savoir: Dieu, le peuple de Dieu (Sion), les nations et le Sauveur anonyme que nous appelons le Messie en termes bibliques.

Finalement, le plan nous montre que le passage est composé de six sections or-

Table 3

Le plan du passage central (4:11-5:1)

A. MAINTENANT les nations sont RASSEMBLÉES

Elles regardent la souillure de Jérusalem et convoitent sa destruction (4:11)

B. MAIS (D.I.1)...Elles ne connaissent pas le plan de Dieu: (4:12)

C. Jérusalem méprisée va SE LEVER pour être l'instrument de jugement

et pour ramener les richesses des nations à l'ÉTERNEL,

le Seigneur de toute la terre (4:13)

A'. MAINTENANT les troupes sont RASSEMBLÉES (4:14a-b)

(Jérusalem va vaincre ses ennemis—sous-entendu depuis le v. 13)

B'. MAIS (D.I.2)...Sion ne se rend pas compte du plan de Dieu (sous-entendu)

elle est assiégée et son Roi/Juge est 'frappé' (4:14c-d)

C'. MAIS (D.I.3)...Béthléhem méprisée va être ÉLEVÉE parmi toutes les villes de Juda pour être le berceau d'où SORTIRA un Nouveau Roi, dont les origines sont ÉTERNELLES (5:1)

(D.I. = Dénouement Inattendu)

ganisées selon un système de deux séries de parallèles (ABC : A'B'C'). Cela veut dire que linguistiquement, il n'y a pas de centre. Dans ce cas on ne peut pas dire que le centre thématique du passage se trouve dans telle ou telle section. Pour découvrir le message principal, il faut tenir compte de l'ensemble du contenu sémantique ou découvrir d'autres indices linguistiques qui indiquent la partie prééminente du passage. Ce sujet sera développé dans les paragraphes suivants.

2.3 *Le message du centre thématique du livre*

En étudiant de plus près maintenant ce même passage (4:11-5:1), on peut découvrir les raisons grammaticales et sémantiques pour lesquelles la logique du passage a l'air d'être très décousue.

Premièrement, du point de vue grammatical, nous pouvons remarquer que le sujet du verbe change constamment. Au cours des 26 lignes du texte, le sujet change au moins dix fois. Ceci est lié directement à un phénomène sémantique parallèle, car le sujet (l'acte ou l'événement dont on parle) change presque aussi fréquemment. D'ailleurs, ces changements de sujet sont souvent brusques et sans liens apparents entre les sujets.

En second lieu, on peut constater que ces changements abrupts sont ce qu'on peut appeler des dénouements inattendus. En d'autres termes, ce sont des situations où le résultat attendu n'est pas réalisé, mais autre chose survient, qui est une surprise par rapport à la logique précédente. Ces dénouements inattendus sont un phénomène littéraire qu'un auteur utilise pour surprendre le lecteur, et, par ce moyen, l'amener à faire particulièrement attention, à ce qui est en train d'être dit. Il est donc normal de les trouver au point culminant du texte comme ici. Cela confirme encore que ce passage est d'une importance particulière dans le livre.

Les trois dénouements inattendus (D.I.) peuvent être résumés comme suit:

1) Les nations se rassemblent pour détruire Jérusalem... (4:11)

MAIS (D.I.1)...Dieu les a rassemblées

pour les juger et Jérusalem, qui devait être détruite, sera l'instrument de leur jugement (4:12-13).

2) MAIS (D.I.2)...Jérusalem, au lieu de remporter la victoire comme prévu, se trouve assiégée et son Roi est 'frappé' (4:14).

Le début de ce verset est particulièrement ambigu.⁴ Le lecteur peut comprendre que l'ambiguïté a été insérée ici par l'auteur de façon délibérée, puisque c'est l'ambiguïté même qui contribue à l'effet de surprise et même de confusion. Donc, quand l'ordre est donné à Jérusalem de rassembler ses troupes, dans le contexte immédiat du verset 13, on pense qu'elle se prépare pour refouler ses ennemis et remporter la victoire. Le résultat réel, cependant, est la défaite. On peut noter en passant que cette prophétie fut réalisée en premier lieu dans la personne du roi Sédécias, en qui le peuple mettait tout son espoir pour remporter une victoire miraculeuse sur les Babyloniens, mais qui fut littéralement frappé sur la joue quand on lui a crevé les yeux. En deuxième lieu, dans le contexte de l'accomplissement du Nouveau Testament, Jésus fut aussi frappé sur la joue au moment de sa défaite apparente.

3) MAIS (D.I.3)...Dans ce contexte inattendu et désespéré, et dans un milieu géographique inattendu et minable (Bethléhem), un nouveau Roi va pour dominer tout d'abord sur Israël (5:1). Dans la suite, on découvre qu'il va aussi dominer sur toutes les nations pour toujours.

Il est possible de voir maintenant que l'élément de surprise et même d'incertitude est primordial dans ce passage. Cet élément est communiqué très habilement par l'auteur qui tisse ensemble d'une façon magistrale des éléments grammaticaux et des éléments sémantiques pour créer l'effet voulu.

Pour cette raison, nous proposons de considérer que la contribution particulière de Michée à l'ensemble des douze prophètes est l'élément de surprise. Il ne parle pas simplement des thèmes du jugement et du salut d'une façon générale et sans but particulier. Sa contribution à

l'ensemble du message des douze est de nous informer que le salut que Dieu va réaliser pour son peuple sortira d'une façon inattendue d'un contexte sombre et désespéré de jugement et de défaite apparente. Le Nouveau Testament nous confirme que le salut de Dieu en Jésus Christ s'est accompli de cette façon.

Nous avons été amenés à découvrir le passage central du livre par une étude approfondie de la structure sémantique du livre. Ensuite, une étude de ce passage central montre que sa structure même contribue aussi au développement et à la présentation de cet élément essentiel qui est l'élément de surprise.

Puisque Michée est au centre des douze Petits Prophètes, nous voyons que cet élément de surprise doit être mis en avant dans toute étude du message de l'ensemble des douze Petits Prophètes.

2.4 Remarques supplémentaires sur l'ensemble du livre

Nous avons noté trois dénouements inattendus dans le passage central discuté ci-dessus. Cependant, ils ne sont pas les seuls exemples de cette sorte de phénomène chez Michée. Il y en a d'autres exemples à 2:12-13; 3:8; 7:4b, 10, 14-15. Certains sont de vrais dénouements inattendus tandis que d'autres sont plutôt des passages qui sont antithétiques par rapport à leur proche contexte. Dans tous les cas, l'élément de surprise part d'un contexte de jugement ou de désespoir pour contempler l'anticipation du salut que Dieu promet.

Puisque ces passages surgissent d'un contexte sombre sans préavis, nous les avons appelés des pics d'espérance dans l'analyse de l'appendice.⁵ Nous pouvons constater que ce n'est pas seulement la section centrale qui est caractérisée par un élément de surprise, mais le livre entier est consciemment épicé par ce même phénomène de passages d'espérance qui sont antithétiques par rapport à leur contexte immédiat.

Pour compléter ces remarques, on peut noter aussi une antithèse entre Bethléhem (5:1) et les douze villes de Juda en 1:10-16. Ces douze villes étaient cer-

tainement parmi les villes les plus importantes de Juda, mais elles devaient être détruites. Par contre, Bethléhem était de moindre importance mais elle aurait le privilège de servir de berceau au roi messianique.

Cette dernière antithèse est particulièrement importante puisque elle nous indique le mouvement linéaire de la logique de l'auteur. Le livre commence sur un ton qui est entièrement sombre et pessimiste et la description détaillée du sort néfaste de ces douze villes et de Jérusalem, la capitale elle-même, dans le chapitre 1 en est un très bon exemple. Plus tard, dans le centre positif du livre, nous découvrons la référence antithétique au sort de Bethléhem. Par cette organisation structurelle, l'auteur montre le mouvement de sa pensée, et signale en même temps que la référence positive est plus importante que les références négatives. Enfin, comme le notent tous les commentateurs, le dernier chapitre (7) est de loin le plus positif du livre entier. Nous y trouvons le dernier pic d'espérance (7:14-15), suivi par la conclusion (7:18-20) qui est aussi pleine d'espérance.

De nouveau une appréciation de la structure nous aide à déchiffrer le message du livre. Malgré la grande quantité de références au jugement, la structure concentrique et le mouvement linéaire se complètent d'une façon très cohérente et montrent que c'est le message d'espérance qui est le plus important. Cette espérance est encore plus précieuse pour ceux qui peuvent s'y accrocher. Elle est tellement inattendue que son apparition produit une grande et joyeuse surprise.

3. Conclusion

Le but de cet article était de démontrer la valeur des outils linguistiques qui ont été développés depuis les années 1970. Leur application judicieuse peut certainement contribuer à une meilleure compréhension des textes bibliques, sans pour autant mettre en question la valeur des outils classiques de l'exégèse. Ces outils peuvent être utilisés pour clarifier

d'abord la structure du texte. La découverte qui doit être soulignée avec la plus grande force est l'organisation des textes des Petits Prophètes. Les parallèles de toutes sortes sont abondants et les chiasmes ou les structures concentriques sont particulièrement évidents. Malgré cette préférence pour la structure concentrique où le point culminant est au centre, il y a souvent un mouvement linéaire aussi. Ainsi l'auteur montre au lecteur quels sont les passages et les thèmes principaux et révèle en même temps comment il développe de l'opinion qu'il veut communiquer.

Nous avons vu que la méthode d'analyse la plus rigoureuse est cyclique. C'est-à-dire qu'une vue de l'ensemble peut entraîner des hypothèses sur l'importance et le message des unités plus petites. Ensuite, une analyse détaillée des unités plus petites peut provoquer une modification de la vue de l'ensemble, et ainsi de suite jusqu'à ce que l'intégration complète de tous les détails et la découverte d'une harmonie thématique et structurelle entre la vue d'ensemble et les différentes unités indiquent que le travail est terminé.

Cette méthodologie et ces outils s'appliquent aussi bien à l'organisation de l'ensemble des douze prophètes qu'à un livre individuel, et les résultats sont similaires dans les deux cas. On découvre à chaque fois une structure de base qui est concentrique et, éventuellement, un développement linéaire complémentaire.

Le résultat concret est que nous avons obtenu un résumé, non seulement du message du livre de Michée, mais aussi de celui de l'ensemble des douze petits prophètes en tant qu'unité littéraire. Ce

résumé n'est pas simplement basé sur l'intuition mais sur des critères objectifs de structure qui peuvent être observés et évalués par d'autres chercheurs. Ce résumé, sous sa forme la plus simple, peut être réduit à la forme d'une antithèse. À travers ces prophètes, tous ceux qui ont des oreilles pour entendre sont avertis qu'il y a un aspect négatif et pessimiste à la vie. Il y aura certes de l'injustice de la part des hommes et le jugement envoyé par Dieu. Malgré cela, Dieu a un plan de salut par le moyen duquel le peuple fidèle peut bénéficier de toutes les promesses de bénédictions qu'il a préparées pour eux. La caractéristique particulière de ce salut est qu'il sortira d'une façon inattendue de ce contexte de jugement.

Notes

1. Voir R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), pp. 95–113 pour une explication de la répétition dans la Bible.
2. Voir B. Tidiman, *Le Livre d'Ezéchiel: Tome 1. Excursus sur les structures chiasmatiques* (Vaux-sur-Seine: Edifac, 1985), p. 54–58, pour une explication des structures en chiasme.
3. Les thèmes des livres individuels sont: AGGÉE: Les bénédictions de Dieu l'emportent sur les malédictions et ZACHARIE: La grâce de Dieu l'emporte sur sa justice.
4. Voir par exemple le commentaire de D. Schibler, *Le Livre de Michée* (Vaux-sur-Seine: Edifac, 1989).
5. L. C. Allen *The Books of Joel, Obadiah, Joel and Micah* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976) p. 257, a aussi remarqué l'aspect inattendu de Michée 2:12–13 et l'appelle 'une oasis d'espérance'.

BIBLICAL AND THEOLOGICAL CLASSICS LIBRARY (BTCL)

The BTCL makes available new editions of classic titles by leading theologians.

New Titles

Themes in Old Testament Theology

William Dyrness

In this book William Dyrness helps readers to gain a deeper understanding of the New Testament by exploring the main themes in the Old Testament. He considers the major motifs of the self-revelation of God; the nature of God, creation and providence; man and woman; sin; covenant; law; worship; piety; ethics; wisdom; the Spirit of God; prophecy and the hope of Israel and demonstrates their relevance to our faith today.

0-85364-883-2 / 252pp / £4.99

Jesus and His Church

R. Newton Flew

This book examines the doctrine of the Church, focusing on Jesus' teaching on the *Ecclesia*. The author addresses the question of whether Jesus intended to found a church and adduces that Jesus did indeed intend to inaugurate a community that he called his '*ecclesia*'. Flew moves on to examine the life of the Primitive Church and the essential unity of the apostolic teaching on the subject.

0-85364-877-8 / 272pp / £4.99

Positive Preaching and the Modern Mind

P. T. Forsyth

Forsyth underlines the fundamental importance of preaching for Christianity arguing that it is a feature of worship and the most distinctive institution in Christianity.

He argues that there is a need to preach judgement and reconciliation through God's gracious love and to recognise the ethical demands of the Gospel message.

0-85364-876-X / 258pp / £4.99

A Christian Theology of the Old Testament

George A. F. Knight

Knight argues that the Old Testament must be read within the walls of the Christian church and can not be confined to a critical and historical analysis either of its books or of its teaching.

The book explores four different aspects of the Old Testament message: how God is known, God and creation, God and Israel and the zeal of the Lord.

0-85364-879-4 / 386pp / £4.99

Series Listing

Carl E. Armerding

The Old Testament and Criticism

0-85364-812-3 / 134pp / £3.99

G.R. Beasley-Murray

Baptism in the New Testament

0-85364-769-0 / 432pp / £4.99

John Bright

The Authority of the Old Testament

0-85364-807-7 / 272 pp / £4.99

D.A. Carson

Showing the Spirit

0-85364-636-8 / 229pp / £4.99

W.J. Dumbrell

Covenant and Creation

0-85364-771-2 / 224pp / £3.99

J. Ellul

The Meaning of the City

0-85364-424-1 / 432pp / £4.99

John Goldingay

Theological Diversity and the Authority of the Old Testament

0-85364-654-6 / xii+308pp / £4.99

R. Goudzwaard

Capitalism and Progress

0-85364-770-4 / 304pp / £4.99

W.A. Heth and G. J. Wenham

Jesus and Divorce

0-85364-768-2 / 328pp / £4.99

Walter L. Liefeld

New Testament Exposition

0-85364-684-8 / xii+180pp / £3.99

Richard N. Longenecker

Biblical Exegesis in the Apostolic Period

0-85364-708-9 / 256pp / £4.99

I. Howard Marshall

Biblical Inspiration

0-85364-709-7 / 125pp / £3.99

Kept by the Power of God

(Third Edition)

0-85364-643-2 / 302pp / £4.99

Last Supper and Lord's Supper

0-85364-856-5 / 192pp / £3.99

New Testament Interpretation

0-85364-841-7 / 432pp / £4.99

Leon Morris

The Cross in the New Testament

0-85364-637-6 / 454pp / £4.99

Waldron Scott

Bring Forth Justice

0-85364-789-5 / 318pp / £4.99

N.H. Snaith

The Distinctive Ideas of the Old Testament

0-85364-790-9 / 208pp / £3.99

Willem VanGemeren

The Progress of Redemption

0-85364-719-0 / 544pp / £4.99

Christopher J.H. Wright

God's People in God's Land

0-85364-808-5 / 304pp / £4.99

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

JOHN STOTT



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

- **Practical Theology and Empirical Identity**
- *Théologie Pratique et identité empirique*
- *Praktische Theologie und empirische Identität*

Mark J. Cartledge, Liverpool

RÉSUMÉ

Cette étude a pour sujet la méthodologie de la théologie pratique à partir des travaux de Paul Ballard et John Pritchard d'une part, et de Johannes van der Ven de l'autre. Les deux méthodologies utilisent, mais de manières différentes, l'approche de l'action-réflexion, qui domine actuellement la théologie pratique.

La méthodologie de Ballard et Pritchard est basée sur une version du cycle pastoral et met l'accent sur l'action ou la praxis de la foi. Ceci en quatre phases : l'expérience, l'exploration, la réflexion et l'action. Ainsi une reconsidération de la praxis conduit à un changement de praxis.

La méthodologie de Van der Ven est influencée par les travaux de Jürgen Habermas et de Karl Popper. Le cycle empirique et théologique adopté comprend : le développement du problème et de l'objectif, l'introduction théologique, la déduction théologique, la vérification empirique et théologique et l'évaluation théologique.

Ces deux approches sont commentées chacune en fonction de l'autre. L'auteur tente de montrer que les deux modèles sont empiriques et que la théologie pratique a besoin d'adopter de manière explicite une telle méthode. Les points forts de l'une des approches sont utilisés pour critiquer les faiblesses de l'autre et vice versa.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Essay betrachtet die Methodologie der praktischen Theologie aus dem Blickwinkel zweier verschiedener europäischer Kontexte. Beim ersten handelt es sich um das Werk Paul Ballards und John Pritchards, während es beim zweiten um das Werk Johannes van der Vens geht. Beide Methodologien verwenden, allerdings auf verschiedenartige Weise, den 'action-reflection' Ansatz, der zur Zeit die praktische Theologie dominiert.

Die Methodologie Ballards und Pritchards basiert auf einer Version des pastoralen Zyklus und konzentriert sich auf die Aktion bzw. Praxis des Glaubens, die sich in vier Phasen vollzieht: Erfahrung, Analyse, Reflektion und Handlung. Ein Überdenken der Praxis führt demnach

zu einer veränderten Praxis.

Die Methodologie van der Vens ist von Jürgen Habermas und Karl Popper beeinflusst. Der angewandte empirisch-theologische Zyklus umfaßt die Problem- und Zielentfaltung, theologische Induktion und Deduktion, empirisch-theologisches Testen sowie eine theologische Beurteilung.

Die beiden Ansätze werden jeweils im Licht des anderen kommentiert, wobei darauf hingewiesen wird, daß es sich in beiden Fällen um empirische Modelle handelt und daß die praktische Theologie gut daran täte, die Aufnahme einer solchen Methodologie explizit anzuzeigen. Die Stärken des einen Ansatzes werden jeweils dazu herangezogen, die Schwächen des anderen einer kritischen Beurteilung zu unterziehen.

The aim of this essay is to compare two approaches to Practical Theology, one Continental and the other British, in order to elucidate the similarities and differences which characterise them in relation to each other. The Continental study comes from Johannes van der Ven, Professor of Practical Theology at the Catholic University of Nijmegen, the Netherlands¹. The British approach is the recent study by Paul Ballard, Senior Lecturer in Practical Theology at the University of Wales, Cardiff, and John Pritchard, the Archdeacon of Canterbury.² It is the contention of this study that both approaches may be described as empirical. That is they both seek to explore and describe empirical reality as it is mediated through Christian experience; and they seek to gather within the discourse of theology other perspectives from the social sciences to facilitate the comprehension of empirical reality. Van der Ven is more consciously empirical, while Ballard and Pritchard are less obviously so. Nevertheless the comparison remains, as will be demonstrated below.

To enable the comparison to be made I shall focus on the two methodologies which characterise these approaches to Practical Theology. I begin with the British approach of Ballard and Pritchard.

The Pastoral Cycle

For Ballard and Pritchard theology is described in Anselm's terms as 'faith seeking understanding' and it serves the church and draws no sharp distinction between the academic and the practical. Practical Theology as a theological discipline is defined as 'the enterprise which reflects theologically on the action of the church both in its own life and the life of the society. Its raw materials are the actions of faith rather than the language of faith'.³

The practice of the Christian community becomes its recognised subject area while the recognised methodology contains the functions of theology, namely that it is: descriptive, normative, critical and apologetic. Yet within Practical The-

ology there is a distinctive methodology commonly called the 'pastoral cycle'. It is this which forms the focus of the discussion presented here.

The pastoral cycle emerged out of the Christian base communities of Latin America and the liberation theology movement. Ballard and Pritchard embrace a form of liberation theology but adapted for the British context. The pastoral cycle, as described here, contains four phases.

First, experience is the starting point, where the present situation or current praxis, usually interrupted by an event or crisis, raises a pastoral problem which demands attention. Praxis is described as 'more than practice, for it recognizes that no human activity is value-free. What is happening today is an expression of human assumptions about how things must or ought to happen'.⁴ With this in mind, information is gathered, recorded and shaped for presentation. Attention to the situation is emphasised with the pastoral counselling values of genuineness, respect, accurate empathy, listening to the base-line or sub-text and listening to oneself. The approach is one of 'critical openness'. Examples of such experiences are the theological student placement and the church audit.

Second, exploration is the stage of further information gathering, analysis and discussion. At this point an inter-disciplinary approach is advanced which is dialogic and creative. However differences of discourse between theology and the social sciences need to be observed as different explanations are offered. The difficulty of such dialogue is that it is in danger of becoming unbalanced, as one partner threatens to usurp the other. For example, when critical tools are imposed and control theological reality, or when social science perspectives are denied validity and theological imperialism ensues.

Third, reflection follows and considers factors such as: personal and communal beliefs, the meaning and purpose of life, together with moral values. In this phase it is expected that discovery and change will occur and an acknowledgement of the

reality of the situation made. The pastoral cycle is characteristic of the praxis model of theology and functions to unify other methods of theology within it such as linear approaches, i.e. applied theology, correlation methods, narrative approaches, artistic methods and the *habitus* approach.

Fourth, action completes the cycle as it arises out of whole process. It is the place where informed decisions are taken and appropriate initiatives made. Action is important since truth is understood not in terms of abstract concepts but as expressed in concrete situations. Six types of change are mentioned by Ballard and Pritchard, namely: cognitive, affective, behavioural, interpersonal, social and political, and spiritual, which functions as a unifying concept.

Once the cycle is complete it simply continues as the process starts all over again, in that sense the cycle is really a spiral. Ballard and Pritchard present the pastoral cycle as a guide rather than as a process to be chained to; nevertheless it is now almost universally accepted as the methodology from which Practical Theology arises within a British context. They are committed to a praxis orientation informed by a liberationist commitment and link Practical Theology to a spirituality. They argue that Practical Theology should lead to a form of Christian '*habitus*', that is a growth in holiness of heart and life. Thus the academic and the practical processes of research and reflection are accompanied by a spirituality concerned with the kingdom of God and the mission of the church.

The empirical-theological cycle

Van der Ven argues that theology should be conceived as an empirical discipline in the sense that it would aim to explore, describe and test theological ideas contained within a specific context. The direct object of empirical theology therefore is the faith and practice of people concerned. The social sciences are used to further this enterprise and theology is dependent upon these disciplines within

Practical Theology. He argues that theology gathers into itself the appropriate techniques and methods to facilitate this development. That is the overall framework of thought is theology and the hypotheses to be tested are theological. In this sense theology's relationship to the social sciences is described as 'intra-disciplinary'.⁵ This is an innovation in the discussion of the relationship between theology and the social sciences and will be discussed below.

Van der Ven also draws from the wells of liberation theology but his equally dominant theoretical position is borrowed from Jürgen Habermas, namely his theory of communicative praxis.⁶ Everything in the realm of Practical Theology is viewed through the merging lens of communicative praxis and liberation theology which becomes a hermeneutical framework.⁷ The praxis concept is taken from the more recent interest of Catholic theology in *Heilsgeschichte*, 'which holds that God's saving grace is realised in and through the historical actions of [hu]mankind'.⁸ Therefore theology can be understood as a critical theory of religious praxis. The basic structure of such praxis is 'the communication between people within the societal conditions formed of economic, political, social and cultural institutions, of which the church is one. Practical theology...focuses, as a practical science, on the question whether and how this communicative activity within the conditions of the church and other societal institutions occur, whether and how it should and can be improved. The question of improvement is not purely technical or methodical...[it] is founded in the normative, or religious-normative basis of communicative activity, which has its origin and its goal in universal solidarity'.⁹ This is connected to a concern for a liberation from suffering and the hermeneutical task of interpreting modern and ancient texts within the Christian tradition. This process is regarded as a dialogue through which meaning emerges. Indeed, such an approach results in many interpretations and theological diversity. However, despite these conflicts of interpretation,

'priority must be given to those who suffer from economic, political and cultural discrimination, lack of freedom and alienation'.¹⁰ This in turn is coupled with an ideological-critical approach which seeks to disclose connections between ideas and power.

While communicative praxis will inevitably contain pluralism and conflict, van der Ven understands the goals of communication as operating at three levels: (1) the exchange of views, (2) an understanding of these views, and (3) a striving for consensus. One ultimately attempts to achieve consensus. In this communication there remains the free exchange and understanding of opinions, measured against the standards of truth, rightness and authenticity.¹¹ In addition, van der Ven posits four criteria for what he calls normative praxis. The first criterion is equality, that is the acceptance in communication that the other person has the same right to speak and to disagree with me. Second, the principle of freedom encourages an attitude of openness, tolerance and respect. Third, that freedom of communication is rooted in the subjectivity of those engaged and it is directed against deception and self-deception. Therefore no person may be excluded from communication, that is the principle of horizontal universality. To this he adds the dimension of history and the idea of vertical universality, which includes the martyrs, the victims and the dead, who still have something to contribute to the discussion. These two principles point to a fourth criterion, namely universal solidarity.¹² The liberation concern is once again to the fore when he says: '...commitment to freedom, universality and solidarity that is intrinsic to all real communication necessarily demands absolute universal liberation and reconciliation in the religious sense'.¹³

To develop a methodology for investigating such praxis, van der Ven begins by asking: what is the relationship between experience and empiricism? To which he answers by reference to the experience cycle, an analytical tool which aids the comprehension of experience by dividing

it into four phases or components. This cycle contains: (1) perception, that is the influence of the environment upon a person which is experienced and perceived; (2) experimentation, which describes the action of the person upon the environment and the possible courses of action; (3) examination refers to the investigation by the person of the alternatives and their contribution to various effects; (4) assessment 'circumscribes the efforts to determine the value and meaning of the experiments'.¹⁴ The experience cycle is in reality indivisible, the phases exist for analytical convenience. This approach places experience in an interactionist and action theory framework. Action is divided into active and passive actions, one interventionist the other receptive. Experience and empiricism likewise can be divided into two aspects: perception and examination are deemed to be relatively passive, while experimentation and the assessment phase of experience are more active.

This understanding of experience is foundational to the empirical-theological cycle. Perception corresponds methodologically to induction, experimentation to deduction, examination to testing, and assessment to evaluation. To these phases van der Ven adds the original one of the development of the problem and the goal. Empiricism refers to these five phases, which flow one from the other in a cycle, with the evaluation leading to the development of a new problem. This approach is not objectivist since during the inductive phase the researcher uses all the five senses and intuitive perceptions to let the data speak. It is not positivist since testing is preceded by the deductive phase where the interpretive framework is developed. It is also not open to the charge of empiricism, that is the ascription of power to empirical data. The evaluation phase safeguards against this by placing the data into a broader theoretical framework, which assesses its significance.

Induction refers to the observation of phenomena in the empirical reality. This involves the discovery and naming of

classes of phenomena, and the uncovering of comparative, correlative and causal relationships between the phenomena.¹⁵ This is followed by deduction where 'regularities' discovered in the empirical data are pursued by formulating and testing conjectures and expectations. The testing is completed on a completely different set of data. Since it is impossible to derive universal knowledge from specific cases, van der Ven adopts the philosophy of Karl Popper. To the question of how one acquires empirically tested general knowledge, he answers 'by deduction'. 'What, then, is place of empirical investigation in this deduction? Popper's answer is that one must develop general conjectures out of specific (observed) regularities, declare these conjectures hypothetically applicable to other concrete cases, and test the validity of this application to those cases.'¹⁶ These conjectures and hypotheses are shaped in relation to existing theories, which in this type of research are, of course, primarily theological. Such hypotheses are tested by the route of falsification, which requires that the falsification of a null hypothesis should occur for a main hypothesis to be corroborated. The objective of such an approach is not to favour the original hypothesis, but to critically test it.

The phases of the empirical-theological cycle are as follows: First, the development of the theological problem and goal focuses on faith in God as the direct object and goal of research. The aim of such research is to improve the hermeneutic-communicative praxis.

Second, theological induction follows and includes an examination of theological perceptions from random to systematic perceptions. A random perception is without previously established systems of categories while systematic perception is characterised by the use of standardised instruments of observation. This includes both the options of participatory and non-participatory perception, overt and covert observation, and indirect and direct perception. Finally, the difference between one's perception of others and one's perception of self must be considered.

This is followed by theological reflection in which a dialectic with perception is initiated, as preliminary conclusions lead to changes in perception. This is achieved by the acquisition of literary knowledge of the field, including both theological and empirical literature. It ensures that reflection is guided by theory. As a result the theological question is formulated, which is specific and limited in character. It will depend upon previous knowledge in the field as to what type of question is formulated. Questions may be descriptive, explorative or hypothesis-testing. Consequently a research design will be adopted that explicates the question previously formulated. The research design may adopt quantitative or qualitative methods, or a combination of the two depending on the topic under investigation.

Third, theological deduction contains a theological conceptualisation which fulfils the criteria for scientific theory as stipulated by Karl Popper. These are: (1) logical consistency, with the use of clear conceptual terms, (2) mutual independency of statements, i.e. they are not derived from one another and situated on the same logical level; (3) sufficiency, in the sense that theories 'must contain a sufficient amount of information so that empirically testable consequences can be derived from them';¹⁷ (4) necessity, by which is meant that theories must not contain superfluous information. The theological-conceptual model determines the operational method as well as the analytical technique. On the basis of the literature the model will contain: concepts or variables, relationships between the variables, and the research units. A theological-conceptual model contains at least two variables, one functions as the principle variable and is theological. From this model hypotheses can be derived. This is followed by theological operationalisation which bridges the gap between the theoretical concepts and the empirical reality. It is the defining of concepts in terms of operations. Instruments used to measure hypotheses must be valid and reliable.

Fourth, empirical-theological testing

contains data collection by means of questionnaire survey. The data is then prepared by entering data into the computer, then checked and cleaned. The empirical-theological data analysis includes the phases of: (1) description of research population, (2) construction of theological and other attitudinal scales, (3) determination of the holders of theological attitudes, (4) determination of the context of theological attitudes, and (5) explanation of the theological attitudes.

Fifth, theological evaluation contains the theological interpretation which focuses upon a summary of the analytical results aimed at answering the theological question, in light of the theological problem and goal, and with particular emphasis upon theological conception. Theological reflection follows which is based upon the results of theological interpretation. It is concerned with the discussion of the meaning and relevance of the results of the theological interpretation and the adequacy of the study. Finally, a theological-methodological reflection occurs which concerns the methodological prerequisites of and the implications for empirical-theological research as a whole, as well as the individual phases of the cycle.

Comments and critique

Three comments are offered here which use critical features from both models and aim to raise questions for further debate.

First, it could be suggested that the approach of van der Ven highlights the inadequacy of the Ballard and Pritchard model regarding empirical methods. It is the contention of this study that both approaches are empirical, not just van der Ven's. However, the British approach neglects a description of the possible methods which the social sciences use to investigate the phenomenon. The use of the social sciences is apparently limited to theoretical perspectives, although a participant observationist approach is assumed to be the norm for the practical theologian in the experience phase of the cycle. This approach could be strength-

ened considerably by first of all admitting the clear empirical approach which it takes; and second, having made that admission, reviewing the possible options for empirical work from the range of qualitative and quantitative methods available. As a corollary to this point, van der Ven includes clear and systematic analysis of the data. This is omitted by Ballard and Pritchard possibly because they do not regard their approach as being empirical. But even if the concept of empiricism is not admitted, such an omission of data analysis is a crucial analytical error. The quantitative preference of van der Ven does not need to be accepted, since qualitative data analysis is becoming increasingly rigorous with the use of computer software.¹⁸

Second, Ballard and Pritchard contend that an inter-disciplinary approach to the exploration of the situation be proposed.¹⁹ They cite as one of the dangers to the balance of the dialogue of theology with the social sciences the possibility that one partner in the discussion might become dominant. Either the critical tools of social science control theology or they are denied validity and theological imperialism results.²⁰ Is Practical Theology, therefore, to be inter-disciplinary or intra-disciplinary in relation to the social sciences? The relationship as one of interdependence is not established. On the contrary, van der Ven argues that the social sciences do not need theology, but Practical Theology needs the social sciences. Therefore there is an inevitable imbalance.²¹ If the overall discourse is to be theology, he sees no reason why it cannot follow other academic disciplines in the borrowing of methods to expand its range of techniques. It is suspected that Ballard and Pritchard are conscious of the previous debate about the possibility or impossibility of 'empirical theology'. In that debate, the views of major participants, such as Peter Berger, proceeded from methodological atheism.²² The proposal of van der Ven to consider theology in its immanent form, that is defined in terms of the faith and practice of people in a particular concrete situation; appears to be one way of circumventing such objec-

tions.²³ That is, the direct object of Practical Theology is hermeneutic communicative praxis, while God is the indirect and ultimate object of Practical Theology. However, van der Ven's model is also subject to the critique of Ballard and Pritchard. He has chained his approach to the communicative action theory of Habermas.²⁴ Such a manoeuvre is reductionist and corresponds to what Andrew Kim describes (when commenting on Habermas' view of the possible future of religion) as the 'religious utopia of a liberated community [which] thus becomes the secular ideal of unconstrained communicative action among participants in a community free from domination'.²⁵ Such an approach consequently limits both the choice of research topic and the perspective through which it is defined. The communication of the church in society is a vital area for Practical Theology, but whether it should be inextricably connected to Habermasian theory is a seriously moot point.

Third, both approaches arise from within the liberation theology movement, and one would not wish to deny the possibility of such an approach.²⁶ However, whether a liberationist approach should govern Practical Theology is to be doubted. In van der Ven's case it appears to limit his research to the communicative praxis surrounding the problem of theodicy, while Ballard and Pritchard inevitably see Practical Theology as either crisis or event centred (e.g. student placement or church audit). As they state, 'The starting point is the present situation; the more-or-less routine existence of a given context. But there is a further element. This present is interrupted, whether from within or... from outside by events that demand a response, or uncover a tension.'²⁷ Surely this need not be the case. If an empirical Practical Theology concerns the praxis of the local church in a particular setting, a whole range of routine concerns may be addressed from a variety of theological perspectives. For example, I have researched the subject of charismatic prophecy within the Church of England Diocese of London.²⁸ The purpose of

the investigation was to understand how participants within the charismatic movement defined such activity. A crisis centred liberationist approach would have been inappropriate to such a study.

Concluding remarks

The concern of this brief essay is to compare the methodologies found within British and Continental Practical Theology. In the writings discussed here the approaches owe much to the liberation theologies which have emerged from Latin America. There is a great deal of similarity between the two methodologies of Ballard/Pritchard and van der Ven. However, there are real differences of theory and approach to empirical identity. While I would not wish to agree with van der Ven's theological presuppositions and hermeneutic,²⁹ he offers a more rigorous model in terms of empirical identity. For that reason his work demands to be taken seriously in its own terms, while the greatest strength of the Ballard and Pritchard model is the promotion of the pastoral cycle as a spiritual endeavour. The vision of a discipline which is academic and practical, and one which is combined with a spiritual dynamic is worthy of great respect and gratitude. It is hoped that the strengths of both approaches may be combined in the variety of models which are undoubtedly still to emerge from this ever expanding field.

Notes

- 1 J. van der Ven, *Practical Theology: an Empirical Approach* (Kampen: Kok Pharos, 1993).
- 2 P. Ballard and J. Pritchard, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of the Church and Society* (London: SPCK, 1996).
- 3 Ballard and Pritchard, p. 118.
- 4 Ballard and Pritchard, p. 66.
- 5 Van der Ven, pp. 101–112.
- 6 J. Habermas, *The Theory of Communicative Action I and II* (Cambridge: Polity Press, 1987, 1991).
- 7 For an exposition of the way in which critical theory has been integrated into theology see R. J. Siebert, *The Critical*

- Theory of Religion: the Frankfurt School* (Berlin: Moutin, 1985).
- 8 Van der Ven, p. 34.
 - 9 Van der Ven, p. 40.
 - 10 Van der Ven, p. 48.
 - 11 Van der Ven connects these standards to the respective modes of the 'objective', 'social' and 'subjective' as described by Habermas, p. 44.
 - 12 Van der Ven, pp. 60–61.
 - 13 Van der Ven, p. 62.
 - 14 Van der Ven, p. 113.
 - 15 Van der Ven, p. 115.
 - 16 Van der Ven, p. 115.
 - 17 Van der Ven, p. 129.
 - 18 See I. Dey, *Qualitative Data Analysis: a User Friendly Guide for Social Scientists* (London: Routledge, 1993).
 - 19 See discussions by religious educationalists: William Kay and Leslie Francis, 'The seamless Robe: Interdisciplinary Enquiry into Religious Education' *British Journal of Religious Education* 7.2 (1985) pp. 64–87; also *Drift from the Churches: Attitudes Toward Christianity During Childhood and Adolescence* (Cardiff: University of Wales Press, 1996), Appendix 1: 'Scientific Study of Religion', pp. 159–182.
 - 20 Ballard and Pritchard, pp. 109–110.
 - 21 Van der Ven, p. 100.
 - 22 See P. Berger, *The Social Reality of Religion* (Harmondsworth: Penguin, 1973), Appendix 2: 'Sociological and Theological Perspectives', p. 182.
 - 23 Also see van der Ven's response to Paul Tillich, pp. 102–112.
 - 24 Indeed, Habermas is not without his critics, see A. Brand, *The Force of Reason: An Introduction to Habermas' Theory of Communicative Action* (London: Allen and Unwin, 1990), pp. 118–126; cf. D. M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Oxford: Basil Blackwell, 1990); S. K. White ed., *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). However, in a recent unpublished conference paper, van der Ven omits Habermas' communicative action theory altogether, thus suggesting the possibility of a change of position on this matter. See Johannes A. van der Ven, 'Practical Theology in the Making' (British and Irish Association for Practical Theology Conference, University of Wales, Cardiff, 1997).
 - 25 A. E. Kim, 'Critical Theory and the Sociology of Religion: a Reassessment', *Social Compass* 43.2 (1996), p. 275.
 - 26 See for example, S. Pattison, *Pastoral Care and Liberation Theology* (London: SPCK, 1997).
 - 27 Ballard and Pritchard, p. 77.
 - 28 M. J. Cartledge, 'Charismatic Prophecy', *Journal of Empirical Theology* 8.1 (1995), pp. 71–88.
 - 29 See M. J. Cartledge, 'Empirical Theology: Towards an Evangelical Charismatic Hermeneutic', *Journal of Pentecostal Theology* 9 (1996), pp. 115–126.

The Meaning of Freedom

A Study of Secular, Muslim and Christian Views

J. Andrew Kirk

Recognising that increasingly Christians are seeing the need to understand and engage seriously with contemporary western culture, this book explores the concept of freedom in the west, its historical roots and current usage in diverse contexts.

The author considers the different meanings of freedom as held in western societies and assesses the strengths and weaknesses of each. He then examines

Muslim views before setting out an alternative Christian vision which answers present dilemmas and contradictions.

J. Andrew Kirk has been Dean and Head of the School of Mission and World Christianity at Selly Oak Colleges, Birmingham since 1990. Amongst his previous publications are *God's Word for a Complex World* (Marshalls).

April / 0-85364-844-1 / paperback / 229 x 145mm / £17.99



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

- **Présentation Générale de l'Association des Évangéliques en Afrique**
- *Survey of the Association of Evangelicals in Africa*
- *Ein Einblick in die Association of Evangelicals in Africa*

Christien Breman, Amsterdam

SUMMARY

Our subject is the Association of Evangelicals in Africa (AEA), which was founded in 1966. It has a relation with the international Association of Evangelicals, established in 1846 in London, Great Britain. The growth of AEA in Africa has to do with the growth of christianity in this continent.

Two American mission agencies, the International Foreign Mission Association (IFMA) and the Evangelical Fellowship of Mission Agencies have played an important role in the establishment of the AEA. A committee was founded by IFMA and EFMA with the name Africa Evangelical Office (AEO) in 1962. The mission agencies were afraid of the influence of the World Council of Churches (WCC), which gave scholarships to evangelical pastors for studies overseas at schools where evangelicals did not want them to go to. The evangelical, mainly American, missionaries were alarmed, as they thought the pastors would return as 'liberals'.

The American missionary Rev. Kenneth L. Downing became the first General Secretary of the AEA, which was founded in 1966. He was active in establishing the National Evangelical Fellowships.

The history of the AEA can be studied by the biographies of men like the two African General Secretaries Dr. Byang H. Kato and Dr. Tokunboh Adeyemo, both from Nigeria.

The AEA has had six General Assemblies, twice in Kenya, the third in Ivory Coast, the fourth in Malawi, the fifth in Zambia and the sixth in Nigeria. The next one will be held in December 1997 in Johannesburg in South Africa.

The headquarters of the AEA are in Nairobi, Kenya. The Association has nine commissions and several departments, which are often connected with one of the commissions.

The Association had four types of members. The full members are the National Evangelical Fellowships in more than thirty countries. Several of them are active. The associated members are often international and intercontinental organizations, with ministries mainly in the field of evangelism and missionary outreach, Christian education, academic education, Bible training, mass media, health, development, aid and relief.

The special members are mainly churches in countries where it is difficult to form a National Evangelical Fellowship.

The AEA has several projects. It has two theological schools on university level, one in French speaking and one in English speaking Africa. Moreover, it has established the Accrediting Council for Theological Education in Africa (ACTEA), a large network and support service for evangelical theological education in Africa. Another project is the Christian Learning Materials Centre, which was established in 1981. The centre publishes Sunday School

materials as well as adult Bible studies. Theological Education by Extension is another project with bible studies on a different level. Lastly we mention the Production d'Évangile par les Médias en Afrique (PEMA), which broadcasts TV programmes, suitable for Africa.

The relation with the World Evangelical Fellowship (WEF), the Lausanne Committee for World Evangelization (LCWE), the All Africa Conference of Churches

(AACC), the World Council of Churches (WCC), the Organisation of African Independent Churches (OAIC) and the Pan African Leadership Assembly (PACLA) (1976, 1994) are also discussed.

The theology of AEA is to be found in articles by men like Dr. Kato, Dr. Adeyemo, and Rev. René Daidanso ma Djongwe. All three have problems with African Theology, which is mainly accepted in ecumenical circles.

ZUSAMMENFASSUNG

Gegenstand des vorliegenden Artikels ist die Association of Evangelicals in Africa (AEA). Sie existiert seit 1966 und ist mit der internationalen Evangelischen Allianz, gegründet 1846 in London (England), assoziiert. Die Entwicklung der AEA steht im Zusammenhang mit dem allgemeinen Wachstum der Christenheit in Afrika.

Zwei amerikanische Missionsorganisationen haben bei der Gründung der AEA eine wichtige Rolle gespielt, die Interdenominational Foreign Missions Association (IFMA) und die Evangelical Fellowship of Mission Agencies (EFMA). 1962 gründeten IFMA und EFMA das Komitee des Africa Evangelical Office (AEO), da man Bedenken bzgl. der Praxis des Weltkirchenrats hatte, zahllose Stipendien an afrikanische evangelische Pfarrer zu vergeben, um ihnen ein langjähriges Theologiestudium in Europa oder Amerika zu ermöglichen. Die evangelischen Missionare in Afrika waren gewarnt. Sie fürchteten, daß die Pfarrer als 'Liberalen' zurückkämen. Der amerikanische Missionar Rev. Kenneth L. Downing, der erste Generalsekretär der 1966 gegründeten AEA, war sehr darum bemüht, nationale evangelische Allianzen zu gründen.

Die Geschichte der AEA kann anhand der Biographien der beiden aus Nigeria stammenden Generalsekretäre Dr. Byang H. Kato und Dr.

Tukunboh Adeyemo studiert werden.

Die AEA hat sechs Vollversammlungen abgehalten, zwei in Kenia sowie jeweils eine in der Elfenbeinküste, in Malawi, Sambia und Nigeria. Die nächste wird im Dezember 1997 in Johannesburg (Südafrika) stattfinden.

Die Hauptstelle der AEA befindet sich in Nairobi (Kenia); sie hat neun Kommissionen und eine Reihe von Abteilungen, von denen einige mit einer der Kommissionen verbunden sind.

Die AEA unterscheidet drei Kategorien von Mitgliedern: die Vollmitglieder, d. h. nationale evangelische Allianzen aus über dreißig Ländern, von denen einige sehr engagiert sind; die assoziierten Mitglieder, d. h. verschiedene internationale Organisationen, die auf dem Gebiet der Dienstleistung (z. B. Mission, Evangelisation, Massenmedien, Gesundheit und Entwicklungshilfe) aktiv sind (einige beschränken ihr Wirken auf Afrika); und die außerordentlichen Mitglieder, nämlich Kirchen in Ländern, in denen es schwierig ist, nationale evangelische Allianzen zu gründen.

Die AEA unterhält eine Reihe von Projekten, wie z. B. zwei theologische Universitäten, je eine für das französisch- bzw. englischsprachige Afrika; das Accrediting Council for Theological Education in Africa (ACTEA), das 1977 gegründet wurde und ein verzweigtes Netzwerk zur Förderung des evangelischen Unterrichts in Afrika darstellt; das 1981

aufgebaute Christian Learning Material Centre, das Materialien für die Sonntagsschule sowie das Erwachsenenbibelstudium veröffentlicht; das Programm der Theological Education by Extension, dessen auf unterschiedlichen Niveaus angesiedelte theologische Studien und Bibelstudien vielen Afrikanern gute Dienste geleistet haben; sowie den Dienst Production d'Évangélie par les Médias en Afrique (PEMA), der für Afrika geeignete Fernsehprogramme ausstrahlt.

Der Artikel geht darüber hinaus auf die World Evangelical Fellowship

(WEF), das Lausanner Komitee für Weltevangelisation, die All Africa Conference of Churches (AACC), den Weltkirchenrat, die Organisation of African Independent Churches (OAIC) und die 1976 und 1994 abgehaltene Pan African Leadership Assembly (PACLA) ein.

Die theologische Basis der AEA ist auf der Grundlage von Ausarbeitungen Dr. Katos, Dr. Adeyemos und Rev. René Daidanso ma Djongwes (Tschad) festgeschrieben worden. Alle drei betrachten die afrikanische Theologie, wie sie in ökumenischen Kreisen gebilligt wird, als fragwürdig.

1. Introduction

L'Association des évangéliques en Afrique (AEA) existe depuis une trentaine d'années, période pendant laquelle elle a connu un grand essor. En anglais, elle est appelée *Association of Evangelicals in Africa*. Cette organisation continentale regroupe les associations évangéliques nationales. On a parlé pour la première fois d'une Association (internationale) des évangéliques au milieu du siècle passé. Elle fut fondée à Londres en 1846 par des personnes venues des États-Unis et d'Europe. Cette Association des évangéliques a abouti à la naissance du mouvement oecuménique, que nous connaissons sous le nom de Conseil Oecuménique des Églises. Le lien historique entre l'Association Internationale des Évangéliques et le Conseil Oecuménique des Églises se situe dans le domaine de la mission. Nous pensons ici à l'importante conférence missionnaire internationale tenue à Edimbourg en 1910.

La croissance de l'Association des Évangéliques en Afrique est liée à l'expansion du christianisme en Afrique. Byang H. Kato, le premier secrétaire général africain de l'Association des Évangéliques en Afrique a dit quelque part que, quand il s'est converti à la fin des années quarante, il n'y avait presque pas de témoignage chrétien au Nigéria, son pays natal. Pourtant, les Evangelical

Churches of West Africa (ECWA), auxquelles Kato appartenait, comptent aujourd'hui environ mille missionnaires qui travaillent surtout, mais pas exclusivement, dans leur propre pays. Il y a 3.000 églises locales, 2.500 pasteurs, et le nombre des membres de ces églises est d'environ trois millions. Cela constitue une grande différence par rapport à la situation 50 ans au paravant, lorsque Kato s'est converti.

2. Vue d'ensemble

Nous traiterons tout d'abord dans cet article de la création de l'AEA, de son histoire et des thèmes principaux abordés lors des différentes assemblées générales. Par la suite, nous étudierons brièvement sa structure administrative. Puis, nous examinerons les quatre catégories de ses membres. Ensuite, nous présenterons certains de ses projets. Après cela, nous aborderons la position de l'AEA par rapport aux autres organisations chrétiennes. Finalement, nous présenterons l'orientation théologique de l'Association.

3. La création de l'AEA, son histoire et les thèmes principaux abordés lors des assemblées générales

Deux organisations missionnaires américaines, qui en regroupaient plusieurs

autres, ont joué un rôle important dans la fondation de l'Association des Évangéliques en Afrique. Ce sont l'*Interdenominational Foreign Missions Association* (IFMA) et l'*Evangelical Fellowship of Mission Agencies* (EFMA), qui s'appelaient auparavant *Evangelical Foreign Missions Association*. Un comité formé par les deux organisations missionnaires a abouti à la création de l'*Africa Evangelical Office* en 1962. Leur inquiétude au sujet des bourses que le Conseil Océuménique des Églises accordait en grand nombre à des pasteurs africains pour des études théologiques supérieures en Amérique ou en Europe a constitué un facteur important pour les conduire à cette décision. C'étaient surtout les missionnaires évangéliques américains en Afrique qui avaient des craintes. Ils redoutaient que les pasteurs africains reviennent en Afrique avec une théologie libérale. Le missionnaire américain Kenneth L. Downing fut choisi pour diriger l'*Africa Evangelical Office*. Ceci a abouti à la création, en 1966, de l'Association des Évangéliques en Afrique. Downing en devint le premier secrétaire général. Byang H. Kato succéda à Downing quelques années plus tard et devint alors le premier secrétaire général africain de cette association. Downing lui-même voyageait beaucoup en Afrique dans le but d'établir des associations nationales des églises évangéliques et des organisations chrétiennes (*National Evangelical Fellowships*) dans plusieurs pays.

Le terme 'évangélique' est difficile à définir. P. Beyerhaus répartit les évangéliques en six catégories: les néo-évangéliques, les évangéliques fondamentalistes, les évangéliques confessionnels, les évangéliques pentecôtistes, les évangéliques radicaux et les évangéliques oécuméniques. K. Runia les répartit quant à lui, en trois groupes, selon leur origine historique: 1) ceux qui sont issus de la Réformation; 2) ceux qui sont connus sous le nom de 'puritains' en Amérique et en Angleterre, de 'piétistes' en Allemagne et de 're-réformés' aux Pays-Bas; 3) ceux qui sont liés aux mouvements de réveil du XVIII^e et du XIX^e siècles.

On peut étudier l'histoire de l'Association des Évangéliques en Afrique à partir des biographies et des publications des personnages qui ont joué un rôle important dans l'Association et en considérant successivement les apports de chacun de ses secrétaires généraux. Nous pensons ici à Byang Kato, que nous avons déjà mentionné, et au secrétaire général actuel, Tokunboh Adeyemo. Ces deux hommes se sont convertis à un âge assez jeune. Kato était destiné à devenir prêtre juju et Adeyemo venait d'une famille noble Yoruba de religion musulmane. Ils ont tous les deux grandi au sein des *Evangelical Churches of West Africa*, au Nigéria, et ils ont fréquenté les mêmes écoles bibliques, mais pas en même temps. Ils ont aussi étudié tous les deux au Dallas Theological Seminary, aux États-Unis, où ils ont obtenu un doctorat en théologie.

L'Association des Évangéliques en Afrique attendait beaucoup de Kato quand il a été nommé, en 1973, au poste laissé vacant par Downing trois ans auparavant. Malheureusement il n'a pu exercer son mandat que pendant deux ans. En décembre 1975, à l'âge de 39 ans, il s'est noyé de façon mystérieuse dans l'Océan Indien. Pendant les deux ans où il a exercé sa fonction, le nombre d'Associations Évangéliques nationales est passé de sept à seize. Trouvant à son arrivée un mouvement de taille modeste, Byang Kato en a stimulé la croissance, et il a le premier pris l'initiative de créer une faculté de théologie évangélique en Afrique francophone: la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (FATEB), capitale de la République Centrafricaine. Byang Kato, témoin radical et intègre de Jésus-Christ, avait vu l'importance d'une bonne formation théologique en Afrique. Jusqu'à la fin des années soixante-dix, il n'y avait pas sur ce continent de formation théologique au niveau universitaire. Une des raisons en était l'opposition des évangéliques à la formation théologique d'un niveau supérieur: ceux-ci considéraient que la formation donnée par les écoles bibliques était suffisante pour leurs pasteurs. Chaque année la FATEB accueillait des professeurs visiteurs de plusieurs pays oc-

cidentaux et africains. Byang Kato résistait au mouvement oecuménique, c.-à.-d. au Conseil oecuménique des Églises, et aussi à l' *All Africa Conference of Churches*, AACC, (Conférence des Églises de Toute l'Afrique, C.E.T.A.), qui est liée au Conseil oecuménique. Les évangéliques d'Afrique, mais aussi ceux des autres parties du monde, furent très attristés par le décès soudain de Byang Kato. Le poste de secrétaire général demeura de nouveau vacant pendant plusieurs années jusqu'à ce que Tokunboh Adeyemo soit désigné comme le successeur de Kato, et qu'il prenne ses fonctions quelque temps plus tard. Adeyemo est aussi connu comme président du *World Evangelical Fellowship*, un organisme qui regroupe les associations évangéliques nationales ou continentales. Sous sa direction, l'Association des Évangéliques en Afrique s'est encore développée davantage. D'une part, le mouvement est passé de seize associations nationales à trente-trois. D'autre part, une deuxième faculté de théologie évangélique a été fondée à Nairobi, au Kenya: *Nairobi Evangelical Graduate School of Theology* (NEGST), (Faculté de Théologie Évangélique de Nairobi, FATEN) et d'autres projets ont été mis sur pied. L'attitude d'Adeyemo envers le mouvement oecuménique est différente de celle de Kato. Il considère qu'il vaut mieux prendre des initiatives que de réagir contre le mouvement oecuménique, parce que cela n'aboutit à rien. Tokunboh Adeyemo a reçu, en septembre 1994, un doctorat *honoris causa* en théologie de la *Potchefstroom University for Christian Higher Education* (l'Université de Potchefstroom pour l'enseignement supérieur chrétien) en Afrique du Sud. Ce titre lui a été décerné pour avoir promu l'unité évangélique et pour avoir contribué au développement de la formation et de la littérature chrétiennes dans le contexte africain. Il est à noter que c'est une université calviniste et d'origine blanche qui a accordé ce titre à un chrétien évangélique pentecôtiste noir!

Mentionnons ensuite les assemblées générales, au nombre de six jusqu'à

présent: les deux premières ont eu lieu au Kenya, la troisième en Côte d'Ivoire, la quatrième au Malawi, la cinquième en Zambie, et la dernière au Nigéria. Le nombre de délégués et participants a augmenté à chaque nouvelle assemblée. Lors de la première assemblée, qui s'est tenue au Kenya en 1969, les participants ont adopté un document manifestant leur opposition au mouvement oecuménique. Lors de la deuxième assemblée, également au Kenya, en 1973, des décisions furent prises pour l'établissement de la FATEB en République Centrafricaine et Byang Kato fut nommé secrétaire général de l'association. La troisième assemblée eut pour thème la famille, un sujet important que Kato avait évoqué en 1973. La quatrième, au Malawi, en 1981, a abordé la question de l'Église en Afrique aujourd'hui. La cinquième, en Zambie en 1987, a eu pour thème: Suivre Jésus en Afrique aujourd'hui. Par ailleurs, on y a institué trois commissions (en plus des trois déjà existantes): une pour l'éthique, la paix et la justice, une autre pour la prière et le renouveau dans l'Église, et une troisième pour l'assistance et le développement. L'Association des Évangéliques en Afrique fonctionne aussi largement à travers ces commissions. La dernière assemblée à ce jour a eu lieu au Nigéria en 1993. Elle avait pour thème le projet intitulé 'Adopt a Nation': on a demandé aux associations nationales d'adopter un pays voisin pour y faire entendre le témoignage chrétien. Ce programme a été conçu pour une période de sept ans. Le but visé est d'annoncer l'Évangile au reste de l'Afrique. Le Tchad a par exemple adopté la Lybie, un pays musulman. Lors de cette assemblée générale, les participants ont aussi décidé d'abandonner le nom de 'l'Association des Évangéliques d'Afrique et de Madagascar' (AEAM) pour celui de 'l'Association des Évangéliques en Afrique' (AEA).

4. La structure administrative de l'AEA

L'Association siège à Nairobi, au Kenya, où l'administration centrale compte

plusieurs départements. Elle travaille aussi à travers les commissions et départements cités ci-dessus. De cette façon, l'AEA peut rendre service aux Églises et aux associations nationales. Les commissions existent depuis le début de l'association et, depuis lors, leur nombre est passé de deux à neuf. Les départements de l'administration centrale ont été créés à la fin des années soixante-dix, après la nomination de Adeyemo au poste de secrétaire général. Les commissions ont une fonction plus large que les départements de l'administration centrale. Ces départements fonctionnent sous la supervision de Adeyemo. En même temps, quelques-uns dépendent de l'une ou l'autre des commissions. Le département des communications, par exemple, dépend de la commission des communications. Il y a deux bureaux régionaux, un bureau officiel basé au Tchad, un bureau officieux au Nigéria. Il existe aussi un bureau Européen de l'A.E.A., *Liaison and Partnership Services* (A.L.P.S.), situé à Ermelo, aux Pays-Bas, et dirigé par M.L.O. de Bruijne. Récemment, l'organisation *The Gospel from Africa to Europe* (G.A.T.E.), situé à Amsterdam, a pris en charge le travail de l'A.L.P.S.. Le pasteur Joshua Sendawula d'Ouganda, pasteur à Amsterdam, en est le secrétaire exécutif.

5. Les membres de l'AEA

L'Association connaît quatre catégories de membres: les membres de plein droit, les membres associés, les membres spéciaux et les membres individuels.

Les membres de plein droit sont les *National Evangelical Fellowships*, les fédérations ou les associations nationales d'Églises évangéliques et d'organisations chrétiennes d'une trentaine de pays africains. Certaines associations sont mieux organisées que d'autres. Celle du Burkina Faso donne l'exemple d'une association active.

On peut citer l'exemple d'une association évangélique nationale qui a manifesté une prise de conscience en matière politique: l'*Evangelical Fellowship of*

Zambia. Elle est reconnue par le gouvernement de la Zambie comme le porte-parole des Églises évangéliques. Dans les années quatre-vingt, cette association nationale, en collaboration avec le *Christian Council of Zambia*, un organisme oecuménique, et avec la Conférence Episcopale de Zambie, de l'Église Catholique Romaine, a publié un livret qui reprochait au gouvernement de la Zambie de n'avoir pas réduit la disparité entre les riches et les pauvres, et qui condamnait aussi la corruption croissante dans l'appareil gouvernemental. Actuellement, la Zambie a l'honneur d'avoir pour président, Son Excellence, le Président Frederick Chiluba, chrétien évangélique.

Les membres associés sont les diverses oeuvres internationales. Quelques-unes sont actives en Afrique seulement; d'autres ont une orientation mondiale. Elles sont engagées dans le domaine de la mission ou de l'évangélisation, et aussi dans le domaine des médias, de la santé, ou de l'aide au développement.

Les membres spéciaux sont surtout les Églises des pays dans lesquels il n'a jusqu'à présent pas été possible d'établir des associations nationales.

Il y a une quatrième catégorie de membres: les membres individuels, en nombre limité, ce qui s'explique par le fait que les Africains sont plus orientés vers la vie collective que les occidentaux, qui tendent à être plus individualistes.

6. Les projets de l'AEA

L'A.E.A. a élaboré plusieurs projets. Nous avons déjà parlé des deux facultés de théologie pour l'Afrique francophone et anglophone, en République Centrafricaine (F.A.T.E.B.) et au Kenya (F.A.T.E.N.) respectivement. Elles jouent un rôle important pour la formation des futurs pasteurs et professeurs des écoles bibliques.

Le *Accrediting Council for Theological Education in Africa* (A.C.T.E.A.), ou Conseil pour l'homologation des établissements théologiques en Afrique (C.O.H.E.T.A.), créé en 1977, est un grand organisme au service de l'enseignement

théologique en Afrique. Ce Conseil a été formé pour remédier aux différences de niveau de formation dans les institutions théologiques en Afrique et clarifier les choses sur ce point. De cette façon, les diplômés des institutions accréditées ont un accès plus facile à des études supérieures dans des institutions théologiques aux États-Unis ou en Europe. Le C.O.H.E.T.A. propose trois Types d'affiliation: 1) les correspondants, 2) un consortium et 3) des candidats ou des institutions accréditées. L'un de ses buts importants est d'améliorer l'enseignement théologique dans les différentes écoles bibliques et facultés de théologie en Afrique. Un autre but est de rendre disponible l'information sur l'enseignement théologique en Afrique.

Le *Christian Learning Materials Centre* a été créé en 1981. Il prépare du matériel pour les écoles du dimanche et les études bibliques à l'intention des adolescents et des adultes. Ce centre est maintenant dirigé exclusivement par un personnel africain. Les publications sont en anglais, en français et en swahili. Le centre assure aussi la formation, la supervision et l'assistance nécessaires aux traducteurs du matériel dans d'autres langues africaines, comme par exemple le kinyarwanda ou le haoussa.

Le projet d'Éducation Théologique par Extension (E.T.E.) de l'A.E.A. peut dans l'avenir apporter une contribution importante à l'extension de la foi chrétienne au moyen du T.E.E. *Center for Distance Learning*, une sorte d'université qui veut offrir des cours de différents niveaux. On pense à un diplôme en religion chrétienne pour les enseignants, une licence et une maîtrise en éducation chrétienne et en développement rural.

Le projet Production d'Évangiles par les Médias en Afrique (P.E.M.A.) de l'A.E.A. peut avoir la même influence que le projet E.T.E. Il vise la production de programmes de télévision adaptés à la culture africaine, et abordant tous les aspects de la vie en Afrique à la lumière de l'Évangile. Depuis le début de l'année 1994, le projet P.E.M.A. est entièrement pris en charge par un personnel africain.

7. Positionnement de l'A.E.A.

En examinant la position de l'A.E.A. par rapport aux autres organisations, évangéliques, oecuméniques et indépendantes, nous pouvons faire les remarques suivantes: a) Le *World Evangelical Fellowship* (W.E.F.), l'Alliance Évangélique Universelle (l'A.E.U.), dont l'Association des Évangéliques en Afrique est un membre régional, s'est efforcé d'établir l'unité au sein du monde évangélique. T. Adeyemo, le secrétaire général de l'A.E.A., est aussi le président de l'A.E.U. On peut noter par exemple que l'A.E.U. a proposé au Comité de Lausanne pour l'évangélisation, créé en 1974, de fonctionner comme la commission d'évangélisation de l'A.E.U. Le comité de Lausanne a refusé cette proposition. L'A.E.U. est issue de l'Association (Internationale) des Évangéliques, fondée en Angleterre en 1846.

b) La relation avec le mouvement oecuménique, en particulier la Conférence des Églises de Toute l'Afrique (C.E.T.A.), qui a un lien officieux avec le Conseil oecuménique des églises, est jusqu'à présent restée informelle. T. Adeyemo, le secrétaire général de l'A.E.A., entretient simplement des contacts personnels avec José B. Chipenda, le secrétaire général de la C.E.T.A.

c) Une relation avec l'*Organisation of African Instituted Churches* (O.A.I.C.), l'Organisation des Églises Indépendantes Africaines, pourrait être stimulée. Cela vaut en particulier pour les Églises pentecôtistes au sein de l'O.A.I.C.

La conférence du *Pan African Christian Leadership Assembly* (P.A.C.L.A. II), qui a eu lieu en 1994, a manifesté une collaboration surprenante entre les différentes organisations chrétiennes en Afrique, c.-à.-d. entre l'*African Enterprise*, l'A.E.A., le C.E.T.A. et l'O.A.I.C. L'esprit communautaire des africains y a certainement joué un rôle. Ceci permet de s'espérer une plus grande collaboration pour l'avenir.

8. L'orientation théologique de l'A.E.A.

La théologie de l'Association des Évangéliques en Afrique est formulée dans des documents écrits par Byang H. Kato, Tokunboh Adeyemo (tous deux Nigériens, résidant au Kenya, où se trouve le siège de l'A.E.A.) et le pasteur René Daidanso ma Djongwe du Tchad. Ces textes professent clairement une foi chrétienne orthodoxe. Nous nous limiterons dans ce résumé à l'opinion de ces trois représentants de l'A.E.A. concernant la théologie africaine.

Byang Kato était un chrétien solide et résolu, qui maintenait fermement les points essentiels de la foi chrétienne. Il la défendait avec un zèle ardent. Bref, il était un défenseur courageux de la foi chrétienne. C'est la raison pour laquelle il s'opposait aux chrétiens oecuméniques, plus 'libéraux', dans le Conseil Œcuménique des Églises et la C.E.T.A. Dans ce contexte, il était entré en polémique avec John S. Mbiti, théologien oecuménique du Kenya, et directeur de l'Institut oecuménique Bossey à Céligny en Suisse. Cette institution est liée au Conseil Œcuménique des Églises. Byang Kato reprochait à Mbiti son universalisme et son syncrétisme (mélange de paganisme et de christianisme). C'est pourquoi il rejetait aussi cette théologie africaine dont Mbiti était l'initiateur. Byang Kato trouvait que cette théologie africaine avait une position beaucoup trop naïve concernant les religions traditionnelles africaines. La formule suivante de Mbiti est bien connue: 'L'Afrique a été christianisée, maintenant il est temps d'africaniser le christianisme'. Le Ghanéen J. K. Agbeti a défini la théologie africaine comme '...l'interprétation des expériences de Dieu pré-christianisées et pré-islamisées chez les Africains'. Pour Agbeti, la source de la théologie africaine n'est pas exclusivement la Bible, mais doit englober aussi des matériaux provenant de la religion traditionnelle africaine. Byang Kato s'est fortement opposé à cela. Comme cela a été dit, Byang Kato avait été destiné à devenir

prêtre juju, mais il s'est converti à l'âge de douze ans suite au témoignage des missionnaires de la S.I.M. (auparavant: *Sudan Interior Mission*), et, à l'âge de 17 ans, il a renouvelé son engagement pour Christ, qu'il reconnaissait comme son Sauveur et Berger. Nous partageons l'avis du théologien ghanéen Kwame Bediako, quand il écrit au sujet de Byang Kato: 'Le fait que Byang Kato persistait à considérer la Bible comme centrale pour la théologie de l'Église en Afrique doit certainement être vu comme sa plus grande contribution à la pensée moderne africaine'.

Adeyemo et Daidanso opposent, tous deux, comme Byang Kato, des objections claires à la théologie africaine. Et cela, même si Adeyemo arrive à la conclusion que 'le Dieu suprême de la foi traditionnelle africaine n'est pas un autre que le seul Dieu vivant, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ'. Adeyemo a la conviction que, par révélation générale, 'les Africains traditionnels connaissent Dieu comme leur Créateur,' mais 'qu'ils ne connaissent pas Dieu comme leur Rédempteur'. D'autre part, Adeyemo arrive à la conclusion que la théologie africaine est une 'théologie de la religion traditionnelle africaine', qu'il rejette comme telle. Par ailleurs, il critique la théologie africaine en la classifiant comme la 'théologie de la contextualisation'.

Le pasteur Daidanso, du Tchad, trouve la théologie africaine ambiguë. Lui aussi la considère comme une 'théologie des religions traditionnelles africaines' et comme une ethno-théologie. Daidanso pense que les défenseurs de la théologie africaine font de l'homme et de ses problèmes le cœur de cette théologie. Il craint que, sous couvert de la dite théologie africaine, le libéralisme pénètre subtilement en Afrique.

9. Conclusion

Le théologien britannique, Alistair E. McGrath, considère le mouvement évangélique comme étant la lumière pour le XXI^e siècle. Il en donne des raisons dans son article 'Why Evangelicalism is the

Future of Protestantism', paru dans le numéro de *Christianity Today* du 19 juin 1995, et qui est un résumé de son livre *Evangelicalism and the Future of Christianity*. (Son livre nouvellement paru *A Passion for Truth: the Intellectual Coherence of Evangelicalism* apporte un traitement plus élaboré de cette question). Espérons et prions que l'Association des Évangéliques en Afrique continue à prendre conscience de sa responsabilité, maintenant qu'elle est devenue adulte et que l'influence des missionnaires américains a diminué considérablement, et que l'Évangile conserve la prééminence, maintenant que l'Association a des cadres africains. C'est ce pour quoi Byang Kato luttait!

Littérature: Christina Maria Breman, *The Association of Evangelicals in Africa: Its History, Organization, Members, Projects, External Relations, and Message*. Zoetermeer (Pays-Bas): Boekencentrum Publishing House 1996, xxii et 602 pp.

Notes

1 Pour l'histoire de l'IFMA consulter Edwin L. Frizen, Jr., *75 Years of IFMA - 1917-1992: the Nondenominational Missions Movement* (Pasaden CA: William Carey Library, 1992).

- 2 Juju est un emprunt du mot français 'joujou', c'est-à-dire 'jouet'. Ce mot désigne des objets protecteurs, qui peuvent aussi posséder une force maléfique. Autour de ces objets s'est développé un culte dans lequel on pratique des sacrifices de victimes animales ou humaines. On y croit aux esprits mystérieux que les prêtres consultent pour obtenir la puissance de faire du mal, de guérir ou de pratiquer la divination. Cf. Byang H. Kato, 'From Juju to Jesus Christ', dans *African Challenge* (Sept 1962), p. 13. Cf. aussi l'article d'un pasteur anglican, S. C. Onkuwa, 'I was a Juju Priest' in E. A. Ade Adegbona ed., *Traditinal Religion in West Africa* (Ibadan: Daystar Press, 1963), pp. 2-11.
- 3 Le regretté David J. Bosch, missiologue renommé de l'Afrique du Sud, remarque que le terme 'théologie africaine' était en usage à partir des années 50. Cf. son article 'Missionary Theology in Africa' dans *Indian Missiological Review* 6.2 (1984), p. 112; l'article a paru aussi dans le *Journal of Theology for Southern Africa* 49 (1984), 14-37.
- 4 Kwame Bediako, *Theology and Identity: the Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa* (Oxford: Regnum Books, 1992), p. 413. Cf. Paul Bowers, 'Evangelical Theology in Africa: Kato's Legacy', dans *Themelios* 5.3 (1980), pp. 33-34 et *Evangelical Review of Theology* 5.1 (1981), pp. 35-39.

Transforming the World?

The Social Impact of British Evangelicalism

David W. Smith

This historical and sociological study of British Evangelicalism outlines the history of the movement from its origins during the Great Awakening in the eighteenth century to the situation facing it at the close of the second millennium. It argues that Evangelicalism was originally a world-transformative religion, viewing the experience of conversion and the life of discipleship as leading to a profound concern for social change and renewal. Smith notes a number of key figures who maintained this tradition in the nineteenth century despite a loss of impulse under the

impact of industrialization and secularization. He brings the survey up-to-date with a discussion of the resurgence of Evangelicalism in recent decades and the recovery of the world-transformative vision at the Lausanne Congress.

David Smith has been Principal of Northumbria Bible College since 1990. He has previously published work on Marxism and Christianity and on the views of God in non-Christian religions.

0-85364-819-0 / paperback 160pp / 229 x 145mm / £14.99



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

New from Paternoster Press

Domestic Violence and the Church

Helen L. Conway

A thought-provoking book which looks at the true nature of domestic violence including emotional, verbal, economic and physical abuse.

The author argues that domestic violence is not just a private family concern but is a 'public' phenomenon embedded in the structure of our society. As such she describes the church's role as not merely to assist victims caught in violent families but more importantly to help eradicate domestic violence from our society.

The book provides some information about the protection and services available to victims before giving suggestions of how the church can assist individual victims.

As a solicitor, **Helen Conway** specialises in all aspects of Family Law and is involved with the Liverpool and Knowsley Domestic Violence Forums. She has written a self-help book for victims of domestic violence.

0-85364-817-4 / paperback / 128pp /
229 x 145mm / £12.99

Just Business

Christian Ethics for the Marketplace

Alexander Hill

This excellent introduction to business ethics offers a starting place for those faced with the many questions and dilemmas of carrying out business with integrity.

Alexander Hill explores the foundational Christian concepts of holiness, justice and love and argues that these keys to God's character are also the keys to Christian business ethics. Showing how some common responses fall short of a fully Christian response he applies the principles discussed earlier to important issues including employer-employee relations, discrimination, affirmative action and environmental damage.

Alexander Hill teaches in the school of business and economics at Seattle Pacific University.

0-85364-880-8 / paperback / 234pp /
198 x 130mm / £9.99

Women, Abuse and the Bible

How Scripture can be Used to Hurt or Heal

Editors: Catherine Clark Kroeger and James R. Beck

This book argues that much of the problem of abuse within the church lies with misuse and misunderstanding of the Bible's teaching on headship and submission.

The contributors, who include counsellors, biblical scholars, an abuser and survivors, draw on recent studies and personal experiences to highlight the issues of domestic, verbal and clergy violence, emotional cruelty, sexual harassment, and rape.

This is a valuable resource book for church leaders, counsellors and those who have suffered abuse within the church.

Catherine Clark Kroeger is Adjunct Professor of Classical and Ministry Studies at Gordon-Conwell Theological Seminary, USA.

James R. Beck is Professor of Counselling at Denver Seminary.

0-85364-868-9 / paperback / 256pp /
229 x 145mm / £14.99

The Mark of the Spirit?

A Charismatic Critique of the 'Blessing' Phenomenon

Editor: Lloyd Pietersen

In this collection of papers four scholars from a Charismatic background respond to defenders of the 'Blessing Movement' who see it as the first sign of global revival.

Concentrating on Mark Stibbe's book, *Times of Refreshing*, they voice reservations about the phenomenon and offer sociological, historical, theological and exegetical arguments in defence of their position.

Subjects covered are the sociological aspects of the Blessing; the place of Scripture in Pentecostal hermeneutics; biblical references to laughter; and the Gamaliel principle.

This book is an important contribution to the ongoing debate concerning revival experiences.

Lloyd Pietersen is researching sociological approaches to the New Testament at Sheffield University. Other contributors are Mark Smith, Vivien Culver and John Lyons.

0-855364-861-1 / paperback 128 pp /
198 x 130mm / £7.99



Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

• Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1998) 7:1, 55–56

0960–2720

Erkendelsen af Guds vilje. En studie i Paul Althaus' teologi

Kurt Christensen

Menighedsfakultetets

Videnskabelige Serie 5

Aarhus: Forlaget Kolon, 1994,

429 S., Kr. 298,00, Pb.,

ISBN: 87-87737-09-4

SUMMARY

Kurt Christensen treats here the recognition of the will of God in the theology of Paul Althaus. For Althaus, the will of God is to be known in the reality of of nature and history – consisting of both living history and institutions – and from the biblical Scriptures. Christensen pursues these sources for the knowledge of God's will and expounds them fully in the light of Althaus' work. In particular the relationship between empirical reality and the Bible is critically illuminated, and it is shown that Althaus is not completely clear on this. Christensen shows both the positive and problematical aspects of his approach, and argues that the Bible should be used with more confidence as the source of knowledge of God's will than Althaus allows, as it is the only reliable source.

RÉSUMÉ

Kurt Christensen traite de la connaissance de la volonté de Dieu dans la théologie de Paul Althaus. Pour Althaus, on peut connaître la volonté de Dieu à partir de la réalité de la nature, de l'histoire—y compris l'histoire des institutions—, et de l'Écriture Sainte. Christensen présente ces sources de la connaissance de la volonté divine telles qu'elles sont développées par Althaus. En particulier il examine la question de la relation entre la réalité empirique et la Bible d'une manière critique, et montre qu'Althaus n'est pas tout à fait clair à ce propos. Christensen signale les aspects positifs et les aspects problématiques de son approche du problème et soutient que, comme moyen de connaître la volonté de Dieu, la Bible devrait être abordée avec une confiance plus grande que chez Althaus, car elle est la seule source fiable d'une telle connaissance.

Die dänische Dissertation von Kurt Christensen fragt nach der Erkenntnis des Willens Gottes in der Theologie von Paul Althaus (1888–1966). Nach Althaus können wir den Willen Gottes mit dem Gewissen erkennen, indem wir 'einerseits in die gegebene Wirklichkeit der Natur und Geschichte blicken, andererseits auf das Zeugnis von Gottes Offenbarung, wie die Bibel es gibt, hören müssen' (S.12, Zitat Althaus). Diese Grundthese gibt die Gliederung des Buches vor. Nachdem Christensen im ersten Teil das Verständnis von der Aufgabe der theologischen Ethik und vom Wesen des Willens Gottes bei Althaus dargelegt hat (S.21–116), fragt er im Hauptteil des Buches nach der Erkenntnis des Willens Gottes (S.117–378). Dabei wird in Aufnahme der Grundthese von Althaus zuerst die Frage nach dem Gewissen als Mittel der Erkenntnis des Willens Gottes behandelt, und anschliessend werden die Quellen der Erkenntnis, die Wirklichkeit der Natur und Geschichte und die biblischen Schriften, ausführlich dargestellt. Die Wirklichkeit der Natur und Geschichte als Quelle der Erkenntnis von Gottes Willen gründet in Althaus' Lehre von der Uroffenbarung, der Annahme einer allgemeinen Offenbarung Gottes vor der Heilsoffenbarung in Christus. In der Natur, den natürlichen Relationen, in denen der Mensch lebt, wird dieser nach Althaus mit dem Gebot Gottes konfrontiert, das im völkischen, historischen und politischen Recht sichtbar wird. Aufgrund des Sündenfalls ist allerdings die Erkenntnis des Willens Gottes in der Natur nur sehr begrenzt möglich. Insofern besteht eine Zweideutigkeit der Erkenntnis des Willens Gottes in der Natur.

Die Geschichte besteht nach Althaus aus zwei Grundelementen: der lebendigen Geschichte und den Ordnungen. Sinn und Ziel der lebendigen Geschichte ist das 'Ethos jeder Stunde', d.h. der Mensch ist jederzeit in die Verantwortung vor Gott den Schöpfer gestellt. Ausser dieser existentiellen Dimension gibt es für Althaus auch übergeordnete Ziele der Geschichte: die Erhaltung und Entwicklung des Lebens auf dieser Erde und die Gründung und das Wachstum der christlichen Gemeinde. Wo diese beiden Ziele sichtbar angestrebt werden, geschieht Gottes Wille in der lebendigen Geschichte. Außerdem sieht

Althaus den Willen Gottes in den harten Gesetzmässigkeiten der Geschichte, einer lebendigen Gerechtigkeit und dem 'Beruf des Volkes', der für das jeweilige Volk souverän vom Staatsmann des Volkes entschieden wird. Christensen sagt zu Recht, daß alle genannten Bereiche der Geschichte keine eindeutigen Quellen zur Erkenntnis des Willen Gottes sind, am allerwenigsten der 'Beruf des Volkes', der sehr willkürlich von Staatsmännern bestimmt werden kann und in große Abirrungen führen kann, wie gerade die Zeit der Hitler-Diktatur gezeigt hat.

Zur Geschichte gehören für Althaus die Ordnungen, die bestimmte, unerlässliche Bedingungen für das Leben der Menschen darstellen. Die Ordnungen wie Familie, Arbeit und das weltliche Regiment binden die Menschen aneinander und sind Schöpfungsordnungen Gottes.

Als letzte Quelle für die Erkenntnis des Willens Gottes bei Althaus nennt Christensen die biblischen Schriften. Die Auffassung von Althaus zeigt eine deutliche Spannung zwischen Bindung und Freiheit an das Wort der Schrift. Er sieht die Wirksamkeit des Heiligen Geistes darin, den Christen auch frei von der Bindung an den Wortlaut der Bibel den Willen Gottes zu zeigen, aber andererseits möchte Althaus aufgrund der Sündhaftigkeit des Menschen an der Bibel als Norm und notwendigem Korrektiv der menschlichen Erkenntnis festhalten.

In seiner Beurteilung betont Christensen, daß bei Althaus das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit und der Bibel als Quelle der ethischen Erkenntnis nicht eindeutig ist. Wenngleich Althaus theoretisch der Bibel eine größere Bedeutung als der Wirklichkeit einräumt, kommt dies in seiner praktischen Ausführung oft nicht zum Tragen. Hier fordert Christensen zu Recht, daß die Bibel als einzige zuverlässige Quelle zur Erkenntnis von Gottes Willen stärker angewendet wird, als dies bei Althaus der Fall ist.

Insgesamt stellt die Arbeit von Christensen eine gute und verständliche Einführung in die Ethik von Paul Althaus dar und zeigt sowohl die positiven wie die problematischen Aspekte des Ansatzes von Althaus auf. Dem dänischen Werk ist eine deutsche Zusammenfassung beigelegt.

Ralph Meier
Stadthagen, Deutschland

Zeugen Jehovas. Geschichte, Lehre, Beurteilung

Lothar Gassmann

Hänssler Theologie

Neuhausen: Hänssler, 1996, 460 S., DM 35.-, Pb., ISBN: 3-7751-2461-6

RÉSUMÉ

Lothar Gassmann a écrit un ouvrage complet, bien documenté et instructif, sur la secte des Témoins de Jéhovah. La première partie retrace son histoire très marquée par la personnalité de ses premiers dirigeants. Suit un exposé clair de la doctrine des Témoins de Jéhovah, dont je n'ai jusqu'à présent pas trouvé d'équivalent. Leur enseignement sur la Bible et son interprétation, sur Dieu, sur l'humanité, le salut, l'Église, l'eschatologie et la mission est exposé brièvement et clairement, avec de nombreuses citations tirées de leurs écrits. Puis leur doctrine est évaluée du point de vue de la théologie biblique. Les nombreuses citations donnent l'impression d'entendre les Témoins de Jéhovah eux-mêmes. La discussion doctrinale repose sur les enseignements bibliques appropriés. L'avant-dernier chapitre est spécialement bien réussi : la chronologie des temps de la fin telle que les Témoins de Jéhovah la prévoient est présentée d'une manière claire et précise. L'auteur étudie les bases des dates avancées pour la fin des temps et signale le développement historique de ces conceptions.

SUMMARY

Lothar Gassmann has written a thorough, well researched and informative book about the 'classical' sect of the Jehovah's Witnesses. In the first part, the history of the sect is described, very strongly stamped by the personalities of its early leaders. There follows a clear portrayal of its doctrine, such as I have never found in a book about the Jehovah's Witnesses. The teaching of the JW's on the Bible and its interpretation, God, humanity, salvation, community, eschatology and mission is briefly and clearly explained, documented with quotations from the primary literature, and finally evaluated in terms of biblical theology. The many extracts from the JW's own literature produce an impression of their teaching in, as it were, its original tone. The biblical-theological critique of the teaching of

the JW's keeps strictly to the relevant biblical material. Particularly successful is the penultimate chapter, in which the chronology of the JW's beliefs about the last things is clearly and exactly portrayed. The origins of the dates of the end-time is explored, and their historical development chronicled.

In der Literatur über die Sektenszene herrscht das journalistische, reisserische Genre vor. Bei dem Buch von Lothar Gassmann ist dies nicht der Fall. Er hat ein sachlich ausgewogenes, gründlich recherchiertes und informatives Buch über diese 'klassische' Sekte geschrieben.

Sein Buch hat einen übersichtlichen klaren Aufbau: In einem ersten Teil wird die Geschichte der Zeugen Jehovas erläutert, die sehr stark geprägt ist von ihren jeweiligen Führungspersonlichkeiten. In dieser Darstellungsweise (von der Ära eines Präsidenten zur nächsten) ist gleichzeitig die Darstellung der verschiedenen Berechnung von Endzeitterminen enthalten, die im Laufe der Geschichte der Zeugen Jehovas entstanden sind und von entscheidender Wichtigkeit sind. Ebenso zeigt diese Darstellungsweise auf, wie in der jeweils nächsten 'Ära' eines Präsidenten, die nicht eingetroffenen Berechnungen uminterpretiert wurden, bzw. wie die Lehre der Zeugen Jehovas im Wandel der Präsidenten seit Russell sich gewandelt hat. (Beispiel: Die 'Schriftstudien' von Russell, die als Grundlagenwerke galten, werden seit den zwanziger Jahren nicht mehr von der Wachtturmgesellschaft nachgedruckt.)

Nach dem geschichtlichen Teil, der ein Viertel des Buches ausmacht, folgt eine übersichtliche und gut vermittelte Darstellung der Lehre, wie ich sie bisher noch in keinem Buch über die Zeugen Jehovas gefunden habe. Systematisch werden folgende Bereiche abgehandelt: Bibel und Bibelverständnis, Gott, Mensch (darin enthalten ist eine kurze Engel- und Dämonenlehre der Zeugen Jehovas, die für ihre Anthropologie wichtig ist), Heil, Gemeinde, Letzte Dinge und Mission. Jeder dieser Bereiche wird kurz und klar erläutert, mit Zitaten aus der Primärliteratur belegt und schliesslich biblisch theologisch bewertet. Als sehr hilfreich erweisen sich die vielen Belege aus der Literatur der Zeugen Jehovas selbst, die eine Art Darstellung ihrer Lehre im Originalton aufzeigen.

Die nachfolgende biblisch-theologische Auseinandersetzung mit der Lehre der Zeugen Jehovas hält sich streng an den jeweiligen bib-

lischen Befund. Das ist grundsätzlich richtig so, ist doch dies auch die 'klassische Methode der Zeugen Jehovas, die sich früher 'ernste Bibelforscher' nannten, ihre Lehraussagen mit entsprechenden Bibeltexten zu belegen. So geht es Gassmann im Wesentlichen darum, von Zeugen Jehovas zitierte Stellen, die oft kontextlos, eklektizistisch und ohne theologische und heilsgeschichtliche Zusammenhänge gebraucht werden, exegetisch richtigzustellen. Sehr gründlich zeigt Gassmann zum Beispiel die Falschübersetzungen der 'Neue-Welt-Übersetzung' der Zeugen Jehovas auf. Er erklärt die wichtigsten 'Kardinalstellen', die für die Lehre der Zeugen Jehovas Bedeutung haben. Man mag es als Mangel empfinden, dass Gassmann selbst oft nur Bibelstellen nennt und erklärt und nur selten Aussagen anderer Ausleger diskutiert. (Z.B. Bei der wichtigen Stelle zum Verständnis des Millenniums kommt lediglich Theodor Zahn zur Sprache.)

Gut gelungen ist das vorletzte Kapitel, in dem die Chronologie der Endzeitergebnisse, wie die Zeugen Jehovas sie sehen, sehr übersichtlich und präzise dargestellt wird. Den Ursprüngen der Endzeitdaten wird nachgegangen, sowie ihre Wirkungsgeschichte dargestellt. Hier gewinnt der Leser recht schnell einen klaren Überblick über die verworrene Eschatologie der Zeugen Jehovas und was problematisch daran ist.

Den Schluß des Buches bildet ein sehr kurzes Kapitel, überschrieben mit dem Titel Mission. Problematisch daran ist m.E. die Zusammenstellung der Darstellung der Missionsarbeit, wie sie die Zeugen Jehovas verstehen, sowie eine kurze Darstellung, wie Christen ihrerseits Zeugen Jehovas missionieren sollen. In einem teilweise schematisch klingenden 21-Punkte-Programm soll vermittelt werden, wie Zeugen Jehovas für den Glauben gewonnen werden können. Vermutlich einem ähnlichen Zweck soll die Zusammenfassung und Gegenüberstellung der Lehre der Zeugen Jehovas und des christlichen Glaubens dienen, die das Buch abschließt. Dieser Schluß kann der Bildung einer positiven Gesprächskultur mit Anhängern der Zeugen Jehovas nicht gerecht werden. Wünschenswert wäre ein ausführliches Kapitel, das sich mit der Problematik des Lebens der Zeugen Jehovas auseinandersetzt, anhand von Beispielen seelsorgerliche Probleme in den Blick nimmt (wie z.B. Gewissensprobleme, Gesetzmäßigkeit oder die Ausstiegprobleme, die am Schluß kurz angedeutet sind) und bessere Gesprächshilfen

anbietet, als das Schnellverfahren auf den drei letzten Seiten des Buches.

Horst Schaffenberg
Bettingen/Basel, Schweiz

EuroJTh (1998) 7:1, 58–59

0960-2720

Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages
Erich Scheurer

Giessen/Basel: Brunnen (TVG), 1996.

488 pp., DM/SFr 58.

ISBN: 3-7655-9411-3

SUMMARY

The Tübingen thesis of Erich Scheurer is concerned with the theme of Mission in the Old Testament. Scheurer argues that mission does not appear as such in the OT, but rather the universal preparation for mission. YHWH is universal, he prophesies salvation that is to come also to the Gentiles. The question is to be put to Scheurer, whether mission – even behind the salvation-history of the OT – is not already based in the being of God.

RÉSUMÉ

La thèse de doctorat d'Erich Scheurer, soutenue à Tübingue, traite de la mission dans l'Ancien Testament. A son avis, l'Ancien Testament ne nous donne pas d'exemple d'activité missionnaire, mais constitue une préparation universelle pour la mission dans le monde. YHWH est universel. Il prophétise le salut qui atteindra aussi tous les peuples. On peut demander à Scheurer si la mission—bien avant l'histoire du salut exposée dans l'Ancien Testament—, n'est pas fondée sur le caractère même de Dieu.

Mit Altes Testament und Mission wird die 1993 bei Professor Peter Beyerhaus, Tübingen, eingereichte Dissertation von Erich Scheurer einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Scheurer war Assistent für Missionswissenschaft bei Beyerhaus und ist gegenwärtig Schulleiter der Evangelischen Haus- und Landschwesternschaft Korntal und Dozent für biblische Theologie an der Evangelischen Fachhochschule für Diakonie in Ludwigsburg.

In einer übersichtlichen Darstellung zeigt Scheurer, wie führende Theologen, die im deutschsprachigen Raum promoviert oder gelehrt haben, in den letzten 200 Jahren mit

der Problematik Altes Testament und Mission umgegangen sind. Scheurer versucht die Aussagen nach theologischen Schulen und Epochen zu gliedern und vergleicht den alttestamentlichen Missionsgedanken der heilsgeschichtlich-biblischen Schule des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Kapitel 1) mit der historisch-kritischen Schule der gleichen Epoche (Kapitel 2). In Kapitel 3 analysiert Scheurer die Schülergeneration von G. Warneck im Blick auf ihr alttestamentliches Missionsverständnis. Im vierten Kapitel wird die Untersuchung auf die theologischen Vertreter aus der Zeit der Bekennenden Kirche angewandt. Das fünfte Kapitel lässt ökumenisch ausgerichtete Theologen zu Wort kommen, die sich von einem Missionsgedanken im Alten Testament distanzieren (David Bosch, Johannes Blauw, Hans Werner Gensichen und Hans Walter Huppenbauer). Im sechsten Kapitel erwähnt Scheurer zwei evangelikale Missionstheologen, George W. Peters und Hans Kasdorf, die Israel als Instrument der Weltmission sehen. Das siebte Kapitel versucht die bisherigen Ergebnisse auszuwerten. Besonders wertvolle Hinweise bringt der Exkurs über verarbeitete und vernachlässigte wissenschaftliche und populäre Forschung, die für eine universale Vorbereitung der Weltmission im Alten Testament spricht. Im achten Kapitel spricht sich Scheurer für eine universale Vorbereitung der Weltmission des Alten Testaments aus, weil es nicht nur die Universalität JHWHs bezeugt, sondern auch JHWH und die Religionen der Völker im Blickfeld behält, das Heil für die Völker prophezeit und eine universale Anbetung durch die Völker und die Sendung zu den Völkern sieht. Ein hilfreiches Abkürzungsverzeichnis und ein Quellen- und Literaturverzeichnis erleichtern ein vertiefendes Weiterstudium der Materie. Für Scheurer ist die Missionsperspektive als Vorbereitung der Mission (*praeparatio missionis*) erkenntnistächtig im Alten Testament vorgegeben, nicht aber die missionarische Tat (*actio missionis*), für die es der realen Voraussetzung der Inkarnation des Menschensohnes bedurfte (S. 418). Ob diese These angesichts der ausdrücklichen transkulturellen Missionspraxis Jonas in Ninive und Daniels im Babylonischen Exil gerecht wird, beantwortet Scheurer leider nicht. Müßte erkenntnistächtig Mission nicht weit hinter das Alte Testament, in die vorweltliche Ewigkeit zurückgehen und im Herzen und innersten Wesen unseres ewigen Gottes zu suchen sein, der wie der mennonitische

Missionswissenschaftler George William Peters uns lehrte, ein aus sich selbst herausgehender Gott der Mission ist?

Hans Ulrich Reifler
Riehen/Basel, Schweiz

EuroJTh (1998) 7:1, 59–60

0960–2720

The Friendship of the Lord: An Old Testament Spirituality
Deryck Sheriffs

Carlisle: Paternoster Press 1996, xiii + 363 pp; pb; £17.99 ISBN: 0-85364-646-5

SUMMARY

The themes of the 'fear of the LORD' and life as a 'journey with God' are explored, in the light of various OT texts, as metaphors for a spirituality. Other aspects are also addressed, such as loyalty in the covenant relationship, lament and despair, holistic lifestyle, and guilt and forgiveness. The underlying hermeneutic, however, which is limited to appropriation by the reader, and relates to the literary level of the text, not to the events lying behind it, is found to be problematical. For a spirituality that is based on the God of the Bible, whose identity is deduced from his acts in history, it seems scarcely possible to pass over the relevance of historical questions. Anyone who accepts that the Word has come in space and time, in geography and history, must read the Holy Scripture with corresponding questions in mind, if one wants to avoid a docetizing of the texts, and thus, by diminishing historical relevance, a docetizing in the historical and spiritual realms also.

RÉSUMÉ

Cet article aborde les thèmes de 'la crainte du Seigneur' et de la vie comme un 'pèlerinage avec Dieu' à la lumière de divers textes de l'Ancien Testament : l'auteur y voit des métaphores pour une spiritualité. D'autres aspects sont aussi abordés, comme la loyauté à l'alliance, la plainte et le désespoir, le style de vie holistique, la culpabilité et le pardon. L'approche herméneutique reste problématique, car elle se cantonne exclusivement à l'appropriation par le lecteur et n'aborde le texte qu'au niveau littéraire, sans accorder de considération aux événements historiques qui l'ont fait naître. Pour une spiritualité fondée sur le Dieu de la Bible, dont l'identité se manifeste par ses actes dans l'histoire, il ne semble guère possi-

ble de négliger l'importance des questions historiques. Si l'on reconnaît que la Parole est venue dans le temps et l'espace, dans la géographie et dans l'histoire, on doit lire l'Écriture Sainte en se posant les questions qui ont trait à ce fait. Sinon, on court le risque de tomber dans une interprétation docétisante des textes, et, en sous-estimant la valeur des considérations historiques, dans une approche docétisante de l'histoire et de la spiritualité.

Nicht viele Bücher beschäftigen sich mit dem Thema 'alttestamentlicher Spiritualität', das macht neugierig auf diesen Titel des Südafrikaners und Dozenten am London Bible College. Anders als eine alttestamentliche Theologie, die sich vorrangig argumentativ und kognitiv mit einer Fragestellung befasste mit dem Ziel einer nachvollziehbaren, möglichst objektiven Aussage, sei Spiritualität stärker von Subjektivität und auch von Emotionen geprägt. Nicht der Aufsatz, die Abhandlung oder das Buch, die für Theologie stehen, sondern das spontane Gebet, ein Lied oder auch das Schweigen seien für Spiritualität typisch. Es gehe dabei vor allem um die innere Haltung, mit der eine Person Gott Antwort gibt. Geistige Sammlung stehe im Vordergrund neben den Beziehungsebenen, zu sich selbst und zu Gott (211). Die Ausdrucksformen der Spiritualität entsprechen dabei dem Spektrum irdisch-menschlicher Reaktionen und Empfindungen, es geht nicht um platonisch-vergeistigte Ideale.

Den Beitrag des Alte Testament zur Ausbildung einer christlichen Spiritualität darzustellen, hat sich Sheriffs zur Aufgabe gestellt. Zwei Leitkonzepte stehen im Vordergrund seiner Ausführungen, die Furcht Gottes einerseits und das Bild von dem Leben als einer Reise, einem Unterwegs-sein-mit-Gott andererseits. Furcht Gottes steht im Wechselverhältnis zu der Bekanntschaft und Freundschaft mit Gott. Das Privileg von Nähe Gottes bei gleichzeitiger Fremdheit wird anhand von Ps 25 einleitend entfaltet, Vertrautheit mit Gott und das Risiko des Gottesverlustes, der Furcht Gottes, widersprechen sich nicht. Das Motiv des Lebens als Wanderschaft wird anhand von Gedanken zu Henoch, Noah und Abraham veranschaulicht. Ihr 'Gehen-mit-Gott' wird zu einem Modell für das geistliche Leben heutiger Christen. Metaphorisch werden ebenfalls die Geschichten von Exodus und Wüstenwanderung ausgewertet. Die Erfahrungen Israels werden dabei zu einem Gleichnis für das Leben heutiger Menschen. Dies berge bei einer allegorischen

Überinterpretation die Gefahr von Fehlinterpretationen, Sheriffs möchte eine solche Parallelisierung aber dennoch riskieren, wie allwöchentlich viele Prediger auf den Kanzeln der Kirchen (72).

In den elf Kapiteln werden weitere Zusammenhänge verdeutlicht: die Verinnerlichung des Bundesverhältnisses als eine ganzheitlich angelegte Gefolgschaftstreue anhand von Deuteronomium und einzelner Psalmen, die Fragen eines einheitlichen Lebensstils anhand von Sprüche und Prediger, der Umgang mit Erfahrungen von Klage, Ärger und Verzweiflung anhand von Hiob und Jeremia, außerdem die alltägliche Tagesgestaltung vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang o. der Rhythmus des Jahreszyklusses als Spiritualität der Zeiten sowie die Spannung von Schuld und Vergebung. Natürlich kann eine solche alttestamentliche Spiritualität keine Vollständigkeit anstreben, aber solche Konzepte wie Verheissung und Hoffnung, Freude und Ästhetik, Feinde und Nächste, Heiligkeit und Heiliger Krieg etc. wären weiterer Überlegungen wert.

Auffallend bei der Lektüre ist eine durchgehende methodische Reflektion bezüglich der Interpretationsebenen. Den Sinn des Textes unter der Fragestellung der Spiritualität versteht Sheriffs dabei als durch den Horizont und Nutzen des Lesers bestimmt. Bewusst vollzieht er eine metaphorische Rekontextualisierung der Texte in heutige Zusammenhänge. Die biblischen Texte und Geschichten werden dabei als narrative und literarische Bezugsebenen vorgestellt. Der Leser der Bibel begegnet danach Texten, nicht Zeugnissen von lebendigen Personen und Geschehnissen. In dieser eher literarisch verstandenen Symbolwelt kann z.B. auch Gott als Figur begriffen werden, die in einer literarischen Sequenz ihren Auftritt hat (77). Hier liegt für den Rezensenten eine entscheidende hermeneutische Schwäche dieser Ausarbeitung. Während sich traditionelle evangelikale Spiritualität an den zwar literarisch vermittelten, aber doch als geschehen angesehenen 'Grosstaten Gottes' festmachte, orientiert sich die vorliegende Arbeit vor allem an dem Metaphernwert der biblischen Texte und Personen. Auch wenn dies hier bezogen ist auf eine vorwiegend individuelle und evangelikale Spiritualität, so ist der hermeneutische Ansatz doch vergleichbar mit anderen Rekontextualisierungskonzepten wie etwa einer befreiungstheologischen oder einer feministischen. Eine mögliche objektive Aus-

sage der Texte bezüglich der Gottesbeziehung wird dabei nicht explizit ausgeschlossen, sie wird überhaupt nicht diskutiert – vom hermeneutischen Ansatz her kommt sie nicht in den Blick.

Für eine Spiritualität, die sich auf den Gott Israels ausrichtet, muß dies als schwerwiegendes Defizit erscheinen. Ist es für einen Glauben an den Gott der Bibel, dessen Identität in der Bezeugung seiner Geschichtstaten erschlossen wird, überhaupt möglich, die Relevanz historischer Fragen zu übersehen? Selbst wenn der Trend der Zeit die historischen Fragen zur Bibel vollständig ausblenden und die Bibelteile nur noch selektiv als ästhetische oder am Leser-Interesse orientierte Texte lesen sollte, müßte nicht, wer das Kommen des Wortes in Raum und Zeit, in Geographie und Historie bekennt, die Geschichten der heiligen Schrift trotzdem notwendigerweise mit entsprechenden Fragen lesen, will er oder sie nicht einer Doketisierung der Texte entgehen, bei der mit dem Schwinden der historischen Relevanz auch die der theologischen und der spirituellen einhergeht? Der Versuch Sheriffs, bei seiner Ausarbeitung einer Reader-Response-Hermeneutik gerecht zu werden, tritt in Spannung zu dem Inhalt einer alttestamentlichen Spiritualität, die sich vor allem auf die Botschaft von den Taten Gottes stützt, und da diese Zusammenhänge in die Überlegungen nicht einbezogen sind, nicht einmal thematisiert werden, kann er nicht überzeugen. Auch wenn Spiritualität andere Ausdrucksformen zeitigt als Theologie, so hat ein Buch über Spiritualität doch teil an dem theologischen Diskurs, und das läßt entsprechende sich theologisch verantwortende Reflektionen erwarten.

Daß neben dieser grundsätzlichen und kritischen Anfrage an den Entwurf, trotz eines manchmal etwas langatmigen Stils, viele anregende und hilfreiche Beobachtungen zu Einzelpunkten enthalten sind, bleibt als positiv festzuhalten. Auch wenn dies selten über bereits seit langer Zeit bekannte und geläufige metaphorische Auswertungen hinausgeht, so kann eine Zusammenstellung solcher Aspekte doch einen Anstoß geben zum Weiterdenken und damit zur Bereicherung der eigenen Spiritualität – ein Effekt, der sicher auch im Interesse des Autors wäre.

Herbert H. Klement
Sprockövel

Embodying Forgiveness: A Theological Analysis

L. Gregory Jones

Grand Rapids: Eerdmans, 1995. xix + 313pp.

ISBN: 0-8028-3806-5

RÉSUMÉ

Jones démontre que le pardon chrétien, non seulement comporte l'absolution du péché, mais a aussi pour but le rétablissement de la communion avec Dieu, avec les autres et avec toute la création. Il décrit le pardon comme une œuvre qui implique l'abandon du péché dans le cadre d'une amitié toujours plus profonde avec le Dieu Trinitaire et avec les autres, soulignant que la conception trinitaire de Dieu est cruciale pour bien comprendre la nature du pardon. L'auteur dénonce la dévalorisation du pardon dans une grande partie de la pratique "chrétienne" et examine avec beaucoup de sensibilité des situations dans lesquelles le pardon paraît impossible.

ZUSAMMENFASSUNG

Jones argumentiert, daß christlich verstandene Vergebung nicht nur Schuldverlass ist, sondern auf die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, mit Mitmenschen und mit der ganzen Schöpfung zielt. Vergebung muß erlernt werden wie ein Handwerk und umfaßt das Verlernen von Sünde in tiefer werdender Freundschaft mit Gott und mit anderen. Dabei betont Jones, daß ein trinitarisches Verständnis Gottes entscheidend ist für ein richtiges Verständnis von Vergebung. Der Autor zeigt, wie in christlichen Kreisen Vergebung oft zur "billigen Vergebung" wird und geht mit viel Einfühlungsvermögen auf Situationen ein, in denen Vergebung unmöglich scheint.

In this thought-provoking book, L. Gregory Jones gently exposes the shallowness of much Christian thinking and practice in the area of forgiveness. His main thesis is that for Christians, 'forgiveness is not simply an action, an emotional judgement, or a declarative utterance though Christian forgiveness includes all those dimensions. Rather, forgiveness is a habit that must be practiced over time within the disciplines of Christian community. Jones argues that forgiveness has a central role in establishing a way of life which is a faithful witness to God's kingdom and underlines that

Christian forgiveness ought to be focused not so much on the absolution of guilt, but on the restoration of communion with God, with one another, and with the whole creation. Forgiveness is a craft which involves a process of unlearning sin in an ever-deepening friendship with the Triune God and with others.

The book consists of three parts with three chapters each. The first part opens with the story of Dietrich Bonhoeffer, 'a German theologian who struggled against the twin dangers of cheapened forgiveness and the eclipse of forgiveness in the midst of Nazi terror and the anemic responses to that terror offered by Christians in Germany.' His example reveals the cost of forgiveness as well as the struggle needed for developing the habit of truly Christian forgiveness. The rest of the first part presents the twin dangers as they are facing us today: the cheapening of forgiveness in what Jones aptly calls 'The Church's Psychological Captivity in Western Culture', and the eclipse of forgiveness among those who are convinced that forgiveness is an ineffective or even immoral response to the overwhelming power of darkness and violence.

The three chapters in the second part explain why a trinitarian understanding of God is crucial for an adequate account of forgiveness. Jones argues that 'the overarching context of a Christian account of forgiveness is the God who lives in trinitarian relations of peaceable, self-giving communion and thereby is willing to bear the cost of forgiveness in order to restore humanity to that communion in God's eschatological kingdom'. He highlights two central features of Jesus' ministry: Jesus did not require repentance prior to forgiveness and his forgiveness led to fellowship. The fact that forgiveness cannot be earned however does not entail an abdication of responsibility or accountability to other people. Those who are forgiven by Jesus are required and enabled to repent and to embody that forgiveness in a life that seeks to reconstruct relationships. Jones then shows that it is the Holy Spirit who makes 'Christ's universally significant judgement of grace particular by inducing our repentance as a component of God's forgiveness' and who guides us as we embody forgiveness in the particularities of our lives. The last chapter of the second part relates forgiveness to other Christian practices such as baptism, eucharist and confession.

The third part shows how the craft of forgiveness encompasses people's whole lives and under the subheading 'living with others in the absence of reconciliation' addresses very

specific issues such as loving enemies, forgiving impenitent offenders etc. Jones interacts with theories and practices of forgiveness outside the Christian tradition and explores the implications of a Christian understanding of forgiveness in such situations as slavery in the USA and the holocaust in Europe.

In developing his own account of Christian forgiveness, Jones draws from a rich variety of Christian sources in true ecumenical breadth. His discussion of alternative accounts is fair and considered, and he shows a keen awareness of the destructive ways in which the language of forgiveness can be used as a weapon of abuse and oppression of others. His analysis interacts with examples from the world of literature and film which are well chosen and presented. The theological analysis is thus firmly embedded in our cultural world. Jones realises that discussing theology must involve the political and the social, the philosophical and the psychological, and goes about his task with sensitivity and with an evangelical commitment to the authority of Scripture. I suspect that most readers will find points where they disagree with Jones, even after having heard his arguments, but they will be engaged in a process of thinking which might lead to a better understanding and practice of forgiveness. The book is profound, yet without being inaccessible not least as a result of the (fictive and real) stories re-told in the book. I recommend it warmly to all concerned with reclaiming a Christian vision and practice of forgiveness.

Thomas Renz
London

EuroJTh (1998) 7:1, 62-63

0960-2720

Joshua: An Introduction and Commentary

R. Hess

Leicester: IVP (Tyndale Old Testament Commentaries), 1996, 320 pp., £9.99 pb., ISBN: 0-85111-849-6

RÉSUMÉ

Ce commentaire apporte un bon exposé de la situation archéologique et géographique de la Palestine durant la conquête. Hess présente la stratégie d'Israël dans la conquête en expliquant la situation géographique et la valeur stratégique des lieux mentionnés. En ce qui concerne l'interprétation littéraire du livre de Josué, ce commentaire montre à nouveau combien la tâche est difficile. Néanmoins, Hess

parvient à identifier les principaux traits littéraires, tels que l'intrigue et les principaux personnages des récits. L'analyse de chaque passage est suivie d'une application homilétique, et ce commentaire montre ainsi au lecteur combien le livre de Josué est actuel pour sa vie chrétienne.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Kommentar bietet eine umsichtige Erklärung der archäologischen und geographischen Situation Palästinas zur Zeit der Landnahme. Hess illustriert Israels Landnahmestrategie, indem er die geographische Situation sowie die strategische Bedeutung der erwähnten Orte erläutert. Was aber die literarische Interpretation des Josuabuches betrifft, so stellt der Kommentar ein weiteres Beispiel für die Probleme dar, denen man dabei begegnet. Dennoch gelingt es Hess, die wesentlichen literarischen Merkmale, wie z. B. den Plot und die Hauptcharaktere der Erzählungen, herauszuarbeiten. Indem jeder Abschnitt mit einer homiletischen Anwendung abgeschlossen wird, zeigt der Kommentar dem Leser die Relevanz des Josuabuches für sein Leben als Christ auf.

This commentary contains partially literary and homiletic elements but is mainly an archaeological and geographical interpretation of Joshua. Hess regards 'the message that this book contains for the Christian' (p. 10) as of highest importance and regards the text as an accurate description of real events. These events serve as an example for the Christian today, be it as an illustration of an eternal truth, an encouragement, or a warning. These applications, however, often appear unnatural as they frequently seem to press a typological meaning on the text. Furthermore, some applications recur in the commentary. But since they are only given after the interpretation of each passage, they do not attract the main attention of the reader.

In line with the commentary series, the text is analysed passage by passage. Hess divides Joshua into the three sections: I. The conquest (1:1-12:24), II. The Israelite tribal allotments (13:1-21:45), and III. The conclusion: proper worship of God (22:1-24:33). Especially in the first section Hess focuses on literary and narrative issues such as the structure of the narrative, the usage of words, repetitions, and chiasms. Hess identifies the plot of the stories and works out the main character(s) and message(s). Thus he provides an overview of the stories which he sets in the larger context of

Joshua, God's covenants with his peoples, and the Christian Bible. Accordingly, for example, the leadership of Joshua, the role of Rahab, the parallels between Israel's crossing of the Jordan and her crossing of the Reed Sea, and the significance of the circumcision and the celebration of the Passover are emphasised. On the other hand, some chiasms mentioned are unconvincing (e.g., Josh 21:43–45 [p. 284], or 24:19–20 [p. 306]), and in some instances the chiasm observed does not correspond with the explanation given for it (e.g., 10:14 [p. 199]); cf., however, the well observed example 3:6–7 (p. 108) with a good interpretation. Hence the commentary shows once more the well-known difficulty of analysing Joshua in literary terms.

The strength of the commentary is that Hess provides detailed geographical and archaeological evidence as he describes the events and places within the Promised Land and as he discusses their strategic value for Israel. For each of the places mentioned in the second section Hess includes the name as it appears in the New International Version, whether it is mentioned in the Masoretic Text and the Septuagint (for 15:21–62 and 19:1–48 he distinguishes between the Alexandrinus and the Vaticanus), the Israelite and the Arabic name, and the location within the Promised Land; where possible he also includes the name of the tell which represents the location of the ancient town today. Hess furthermore connects the geographical situation with the biblical account of the military aspects of the conquest, thus providing a strategic explanation for the conquest. In conjunction with the maps provided the reader gets a good idea of Israel's strategy in the conquest and the geography of the Promised Land. Among the questions treated are, for example, why did the Canaanites not attack Israel as they crossed the Jordan despite Israel's lengthy preparation, which the Canaanites must have observed? Or, why did the Canaanites prepare for a battle with Israel although they could not face her earlier?

To sum up, this commentary offers a well worked explanation of the archaeological and geographical situation in Palestine during the conquest. Hess illustrates Israel's strategy in the conquest by explaining the geographical situation and strategical value of the places mentioned. In terms of a literary interpretation of Joshua, this commentary is another example of the difficulty one encounters here; nevertheless Hess manages to identify the main literary features such as the plot and the

main characters of the stories. As each passage is concluded with a homiletic application, this commentary also demonstrates to the reader the relevance of Joshua for one's life as a Christian.

Wolfgang Bluedorn
Cheltenham, England

EuroJTh (1998) 7:1, 63–64

0960–2720

***The Making of the New Testament:
Origin, Collection, Text and Canon***
Arthur G Patzia

Leicester: Apollos, 1995, 205 pp. £11.99
pb. ISBN: 0-85111-443-1

RÉSUMÉ

Patzia est professeur assistant de Nouveau Testament et directeur de la faculté de théologie de Fuller aux USA. Son livre s'interroge sur la manière dont le Nouveau Testament a été compilé. Il est destiné aux étudiants qui commencent l'étude du N.T. Il sera un instrument utile, à la fois pour les étudiants et les professeurs, et trouvera une place méritée dans les bibliographies des cours des universités, des écoles bibliques et des facultés de théologie européennes et américaines, où la théologie biblique est prise au sérieux.

ZUSAMMENFASSUNG

Dr. Patzia ist außerordentlicher Professor für Neues Testament sowie Direktor des Fuller Theological Seminary. Sein Buch The Making of the New Testament beleuchtet die "Wie"-Fragen der Zusammenstellung des Neuen Testaments. Es ist an College-Studenten gerichtet, die ins Studium des Neuen Testaments einsteigen. Es wird eine brauchbare Hilfsquelle für Studenten wie Lehrer darstellen und somit zu Recht in den Bibliographien der unteren Studentenjahrgänge an Universitäten, Colleges und Seminaren in Europa und den USA auftauchen; überall dort, wo biblische Theologie ernstgenommen wird.

Arthur Patzia's Making of the New Testament sets itself the task of explaining the 'how' of New Testament compilation. He perceives his audience to be the college student, who is taking his or her first steps in the world of New Testament studies.

The work certainly appears to fit within such a remit covering as it does, the literary world of the New Testament (19–34), the

Gospels (35–67), Pauline literature (68–89), other New Testament literature (90–101), the criteria of Canonicity (102–111), the transmission of New Testament documents (112–136), and Textual variants and Textual Criticism (137–149).

The problem with this particular work (as with all attempts to 'introduce' a topic) is that the reader is confronted with a wealth of material which they hardly have time to assimilate before the writer invites the reader to join him in an altogether different realm of discussion. On the plus side, Patzia is quick to point the reader to other sources which can be explored at the reader's leisure. This in itself makes Patzia's work a welcome tool for those beginning New Testament study, not to mention those charged with the task of teaching New Testament.

As with all 'broad-brush' introductions, there are questions which are raised which cannot be answered within the scope of the work. Such questions for this reviewer include: why do we have to describe the Apostle Paul as 'Hellenistic' (p.69) and what place do the earliest Christians who were illiterate have in the Making of the New Testament? Further, in places, recent scholarship appears to have been overlooked. An example of this would be L. T. Johnson's, *The Writings of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), which although mentioned in the bibliography, is missing from the scholarly interaction within the book; of which there is much. We might be forgiven for thinking that Johnson would have been a key dialogue partner for Patzia.

It may well be that time and space prevented interaction with Johnson, and the speed of discussion necessitated unanswered questions. The Making of the New Testament will be a useful book to have on one's shelves; but one cannot help feeling that its omissions will prevent it from moving from the 'useful category on our shelves to the 'important'.

Kevin Ellis
Cheltenham, England

EuroJTh (1998) 7:1, 64–66

0960–2720

The Message of 2 Peter & Jude: The Promise of His Coming

Dick Lucas and Christopher Green

Leicester: Inter-Varsity Press (The Bible Speaks Today), 1995, 270pp.
£9.99. ISBN: 0–85111–149–1

The Message of 1 Timothy & Titus: The Life of the Local Church

John R. W. Stott

Leicester: Inter-Varsity Press (The Bible Speaks Today), 1996. 232pp.
£9.99. ISBN: 0–85111–172–6

RÉSUMÉ

Les commentaires de cette série se veulent à la fois précis dans l'exposition du texte biblique et pertinents pour la vie contemporaine. Outre l'exégèse non technique, ils fournissent un guide d'étude destiné à aider les chrétiens à mieux comprendre le texte et à le mettre en pratique. Les auteurs du volume intitulé Le Message de 2 Pierre et Jude montrent les similitudes et les différences entre ces deux lettres, pour ce qui est des idées et du contenu, du contexte situationnel et des visées, et ils trouvent des applications stimulantes du message de ces deux lettres du Nouveau Testament pour l'Église du XX^e siècle. Dans Le Message de 1 Timothée et Tite, Stott montre que le souci prédominant de Paul pour la vérité dans les trois lettres pastorales est particulièrement pertinent pour notre culture contemporaine submergée par l'esprit du post-modernisme.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Kommentare in dieser Serie haben das Ziel, sowohl akkurat in der Auslegung des biblischen Textes zu sein, als auch relevant für zeitgemäßes Leben. Zusätzlich zu der nicht-technischen Exegese, bieten sie einen Studien- teil, der Christen helfen soll, den Text besser zu verstehen und auszuleben. In dem Band The Message of 2 Peter & Jude zeigen die Autoren sowohl die Ähnlichkeiten, als auch die Unterschiede dieser beiden Briefe auf bezüglich des Gedankengutes und Inhalts, des jeweiligen Sitz im Leben und der Absichten, und sie finden anregende Anwendungen dieser beiden neutestamentlichen Briefe für die Gemeinde im zwanzigsten Jahrhundert. In dem Band The Message of 1 Timothy and Titus zeigt Stott auf, wie relevant das überragende Anliegen des Paulus mit der Wahrheit in allen drei Pastoralbriefen für unsere Kultur ist, die eingetaucht im Geist der Postmoderne ist.

It is the threefold ideal of the series The Bible Speaks Today to be accurate in the exposition of the biblical text, relevant for contemporary life, and readable. The goal is to find a sound balance between serious exegesis on the one hand and practical application for today's church on the other hand. Generally, the

structure consists of an introduction to the individual books, a verse-by-verse exposition of the biblical text and a study guide. The study guide recapitulates the major themes of the individual passages and offers questions that are designed to help readers to reflect on the biblical message, to stimulate thought and/or group discussions concerning contemporary Christian life, and to challenge people to apply what they have learnt in their lives. The volumes of this series, then, are not technical commentaries that elucidate the text for scholarly purposes and explore critical issues. Rather, this series is aimed at all those Christians who desire to understand the Bible better and to live it out.

The first volume to be discussed here is *The Message of 2 Peter & Jude* by Dick Lucas and Christopher Green. The introductions to each letter which contain the core of the authors' understanding of the letters have been written by Dick Lucas, and the verse-by-verse exposition by Christopher Green. The reason for grouping these two New Testament letters together in one book, although they are written neither by the same author nor for the same audience, lies in their similarity of ideas and content. The precise nature of the relationship between these two letters is discussed by Christopher Green together with other topics of scholarly interest in an appendix. Green largely follows R. Bauckham who had shown that the author of Jude comes from Palestinian Jewish circles and that the book was also intended for such a readership. Having recognised Jude's message as important for the wider church, the writer of 2 Peter adapted Jude for a wider Gentile readership, adding material to give it a different coherence. According to Lucas, the purpose of 2 Peter is twofold: to expose the lawless teachers, that is teachers unrestrained by apostolic authority, for what they were and, more importantly, to set before the churches the conditions of survival when doctrinal and moral perversions infiltrate their fellowships. Jude's purpose is identified as the ambition to defend and preserve the gospel by pulling down the strongholds of error, and to urge the loyal believers to build up one another in Christ. Lucas points out that a further distinction between the two letters is possibly that 'Peter's special concern is with individual believers, in terms of personal growth and responsibilities ... [while] Jude, it seems, is alarmed at the prospect of whole Christian communities being destroyed from within' (p. 163; *italics his*).

This volume not only offers considerable information (for example the reference to the original public reading situation of the text and how this affected Peter's style of writing on pp. 60, 251), but also makes for challenging and edifying devotional reading. For example, 2 Peter 1.5–11 is explained under the heading 'The Productive Christian.' Here Green demonstrates exegetically what character traits Peter wants Christians to gain, and how the virtues listed were specifically relevant to the original situation of communication. But he goes further in spelling out how to go about this task and suggests that for Christians today the kind of knowledge Peter is talking about 'comes from reading, thinking and discussing as a Christian' (p. 59). In dealing with difficult verses, such as Jude 9–10, Green weighs the options carefully before reaching his conclusions. Not only does he explain satisfactorily the verses concerned, but he also expounds on the general flow of the argument. Greek words are referred to where this is relevant to clarify the exposition, but readers do not have to know Greek in order to understand the argument.

The *Message of 2 Peter & Jude* thus forms part of the important task of recovering these forgotten letters which all too often lie unnoticed and unvalued at the back of our Bibles. It is a very useful tool for a wide readership: for individual Christians who want to come to grips with these two unfamiliar letters in private study, for students who are looking for a solid, but lucid introduction into the thought world of 2 Peter and Jude, for Bible study group leaders who seek to stimulate group members to discussion about the biblical text and to challenge them about the way they live, and for preachers who want to proclaim the powerful message of 2 Peter and/or Jude and apply it in today's church.

The second volume to be discussed here is *The Message of 1 Timothy and Titus* by John Stott. In his preface, Stott explains that the biblical writer's overriding preoccupation throughout all three Pastoral Letters is with the truth, that it may be faithfully guarded and handed on. He argues that this theme is especially relevant to our contemporary culture which is overtaken and submerged in the spirit of postmodernism. According to Stott, the apostle's unambiguous commitment to truth forms the crass and 'wonderfully refreshing' (p. 10) contrast to one of the chief tenets of postmodernism, that there is no such thing as objective truth, let alone universal and eternal truth.

In an introductory chapter, Stott addresses the question of the authenticity of the Pastoral Letters which is an ongoing issue ever since F.C. Baur of Tübingen rejected Pauline authorship of these letters in 1835. Stott provides an overview over the major scholarly positions and evaluates the plausibility of the arguments offered. He rehearses briefly the case for and against Pauline authorship, and for and against pseudonymity, before he considers the possible contribution to the writing of Paul's letters made by an amanuensis, i.e. by someone who not only undertook the actual mechanics of writing but may have been given some liberty in clothing the apostle's thought with words. Stott concludes that 'The most likely scenario is that Paul the apostle wrote the three Pastorals, toward the end of his life, addressing contemporary issues, and communicating through a trusted amanuensis' (p. 34).

The exposition of the text itself is clear, thorough and well informed. For example, as the author attempts to throw light on the preoccupation of the false teachers with myths and genealogies (1 Tim. 1.4) he points out possible links to extra-biblical literature, such as The Book of Jubilees and Philo's Antiquities, and refers to interpretations of early church fathers, such as Tertullian's Prescriptions against Heretics. However, he is careful enough not to jump to quick and easy conclusions, as his cautious wording signals: 'It may be, then, ...' (p. 44) and 'All we can say in conclusion is ...' (p. 45).

I was particularly impressed with Stott's handling of what are probably the most controversial verses in the Pastoral Letters, 1 Tim. 2.11–15. Recognising that the conclusion people draw from this text depends largely on the hermeneutical principles they bring to it, Stott spends several pages discussing two hermeneutical principles, the principle of harmony and the principle of history, and explains how these different principles lead to different understandings of the text. His own hermeneutical principle is that of cultural transposition which he applies not only to women's submission (vv. 11–15), but also to the previous topics, namely men's prayers (v. 8) and women's adornment (vv. 9–10). The conclusions he draws are well argued for, balanced and convincing. Although the author does not provide all the answers to our questions about gender roles (he does not claim to do so, and outlines areas where more theological reflection is needed), Stott's application of the principle of cultural transposition to 1.

Tim. 2.8–15 is most helpful in handling this text.

Throughout, the author applies the biblical text for today's church. This is done not only explicitly, but often also implicitly. For example, as Stott refers to 1 Tim 1.17 as a spontaneous doxology of Paul, which contains some phrases from an early liturgical form, he remarks incidentally that 'liberty and liturgy are not necessarily incompatible' (p. 55). From 1 Tim. 5.1, young readers learn that Stott prefers the use of 'aunt' and 'uncle' in addressing older people rather than the use of the Christian name for people who could be someone's great-grandfather or great-grandmother (I personally doubt that 'uncle Stott' would express more respect). While here Stott maybe goes a little to far in his practical application, he is not radical enough in other areas. For example, in his exposition of 1 Tim. 4.3f, he rightly distinguishes between the proper use and the abuse of God's creation gifts with regard to sexuality, but he fails to do so with regard to food, specifically animal products. He maintains that 'to forbid ... meat-eating is to be guilty of serious error' (p. 113), without addressing the question whether today's industrial meat production, which inevitably leads to exploitation of people and animals, is a misuse of God's creation and goes against God's will for creation.

On the whole, this volume is well worth its money. The author has continually made an effort not only to expound single verses, but also to elucidate the general flow of Paul's argument and to apply the text for today. This book makes an enlightening and challenging reading, and I recommend it warmly. Especially ministers and theological students as those whom God has called to be leaders of his church will profit from Stott's insights into the Pastoral Letters, but laypersons also will grasp more deeply the nature and tasks of the church and the importance of the truth for its surviving.

Gabriele Renz
London

EuroJTh (1998) 7:1, 66–68

0960–2720

***Sharing Good News With the Poor:
A Reader for Concerned Christians***

**Bruce J. Nichols and
Beulah R. Wood (eds.)**

Published on behalf of the World
Evangelical Fellowship by Paternoster

Press (Carlisle, Cumbria
ISBN: 0-85364-696-1, £19.99) and
Baker Book House (Grand Rapids,
Michigan ISBN: 0-8010-2099-9), 1996.
vii+ 285 pp.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est né du souci, parmi les chrétiens évangéliques, de communiquer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il est composé de dix-neuf textes de réflexion missiologique et théologique et de dix-sept études de cas qui illustrent et évaluent les possibilités et difficultés que rencontre l'évangélisation parmi les pauvres. Les priorités et les buts de la tâche sont vus comme étant l'implantation d'une église, alliée à un service social pour permettre aux pauvres de sortir de leurs difficultés et pour transformer ainsi, non seulement des vies individuelles, mais des communautés entières sur le plan spirituel aussi bien que sur le plan matériel et social.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band erwächst aus dem Anliegen evangelikaler Christen, die gute Nachricht mit den Armen zu teilen. Er besteht aus 19 Essays missiologischer und theologischer Überlegungen sowie 17 Fallstudien, die die Möglichkeiten und Schwierigkeiten illustrieren und abwägen, die mit Evangelisation unter den Armen verbunden sind. Die Prioritäten und Ziele dieser Aufgabe werden identifiziert als Gemeindegründung in Verbindung mit sozialen Leistungen, die es den Armen ermöglicht, sich selbst zu helfen und so nicht nur einzelne Leben zu transformieren, sondern ganze Gemeinschaften, sowohl auf geistlicher als auch materieller Ebene.

This volume arises out of the concern among evangelical Christians for sharing the good news with the poor. The introduction outlines the priorities and goals of the task of sharing the good news with the poor: church planting, combined with social service to enable the poor to help themselves, and thus to transform not only individual lives, but whole communities both on a spiritual as well as on a physical and social level. This is followed by the New Delhi Statement (1993), which builds on the evangelical theologies of evangelism and social concern in the mission of the church and Christian involvement with the poor that were developed between the Lausanne Congress of 1974 and the Wheaton Consultation on The Church in Response to Human Need

(1983) in which the Theological Commission of the WEF played a significant Role. The New Delhi Statement seeks to discern 'the theology of evangelization that is expressed in the practice of Christian ministries among the poor, and the practice that best expresses a biblical theology of evangelization among the poor' (pp. 12f). Intersected real-life stories illustrate the theoretical issues tackled in this report, such as the nature of evangelisation or the principles of evangelisation among poor people.

The remainder of the book consists of 30 papers which are grouped into three major sections. The first section explores in four papers the biblical foundations of the task to minister to the poor with two examples from the Old Testament (Exodus: A Paradigm of Salvation and Liberation; Ruth: The Story of a Third World Farm Labourer), an essay about Jesus' proclamation of the good news in Lk 4 and its fulfilment, and an article examining the approach of the early church to evangelism among the poor on the basis of the New Testament documents.

The papers of the second section reflect on good news as word and deed; the papers of the third section explore the sharing of the good news as mission and witness. Characteristic of the second and third sections is the interaction between papers of theological and missiological reflections with case studies that illustrate the possibilities and difficulties involved in evangelisation among the poor. The common thread that binds all papers together is the realisation that Jesus' incarnation must be the inspiration for this ministry. Furthermore, several principles crystallise as fundamental for the transformation of the situation of the world's poor:

- It is vital to identify with the poor, rather than to impose on them of a programme, designed and controlled by us. Relationships must be the basis of the ministry among the poor. The Gospel needs to be lived out in their community. The local church has to do this work in partnership with development or relief agencies.
- It is not enough to treat only the symptoms of the poor's needs, e.g. by setting up welfare systems. The role of the church is to share the living skills and values required to change lives, both socially and spiritually. The goal is to empower the poor to care for themselves.
- It is unethical to manipulate the poor or pressurise them to a religious response in the face of their social and physical needs.

- It is unethical to try to impose a western culture on the poor of the world. The church has to preserve the specific culture of the people while working towards social and spiritual transformation.

This volume is not meant to be read from cover to cover. The individual articles, ranging in length from three to eleven pages with one paper of 19 pages, lend themselves excellently for daily reading and meditation. In this way one could read through the entire book within one month.

In sum: Sharing the Good News With the Poor offers not only careful biblical exegesis and a discerning understanding of the contemporary situation of the poor, but also relates the two. The present reviewer therefore recommends this book to all Christians who wish to grasp more deeply and in a fresh way the truth that Christ became poor to bring salvation to all people.

Gabriele Renz
London

EuroJTh (1998) 7:1, 68

0960-2720

Life in God: Studies in 1 John. Life in Christ 5

D. M. Lloyd-Jones

Wheaton, Illinois and Nottingham,
England: Crossway Books, 1994. vii+
206 pp. £6.99.

ISBN: 1-85684-092-1

RÉSUMÉ

Cet ensemble de sermons de M. Lloyd-Jones porte sur tout le chapitre 5 de la première épître de Jean. Lloyd-Jones analyse attentivement les versets et les thèmes de ce chapitre ainsi que le style de Jean, la structure du chapitre et le cours général de la pensée, dans le but d'appliquer le texte aux chrétiens du XX^e siècle.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Predigtsammlung von D.M. Lloyd-Jones führt die Leser durch 1. Johannes 5. Lloyd-Jones diskutiert eingehend die Verse und Themen dieses Kapitels, kommentiert den Schreibstil des Johannes, die Struktur des Kapitels und den Gedankenfluß im Ganzen, und er ist bemüht, den Text für Christen des zwanzigsten Jahrhunderts anzuwenden.

This collection of sermons was edited by Christopher Catherwood, D.M. Lloyd-Jones' eldest grandson. It is the fifth and concluding

volume in the series Studies in 1 John. The preceding titles were Fellowship with God, Walking with God, Children of God, and The Love of God. In Life in God, the readers are led through 1 John 5 in 17 sermons each dealing with up to four verses.

The various themes explored in the sermons include the doctrine of rebirth and its fruits, namely the belief that Jesus is the Christ, love for God, and love for the brothers; how Christian life manifests itself, namely in 'loving God, keeping His commandments, loving the brethren, holding faith' (p. 32); how faith helps believers to overcome the world ('I fly to Christ in utter helplessness, but I also work faith out. I reason out the implication of believing that 'Jesus is the Son of God'; p. 65); why Christians can be sure that Jesus Christ is the incarnate Son of God, namely through the testimony of the three witnesses, spirit (=the Holy Spirit), water (=Jesus' baptism), and blood (=Jesus' death); why Christians can have confidence when they pray to God ('we know we speak to our Father, the Father of our Lord Jesus Christ, the one who loved us so much as to send His Son to the death of the cross for us'; p. 126); and how to avoid the dangers of idolatry ('to remember the truth about God and to live in communion with Him'; p. 202). However, for fear of falling into 'Catholicism', Lloyd-Jones does not dare to translate doctrine into practical suggestions for the lives of Christians on a Monday morning. This creates the impression that the Christian life takes place only in the mind ('reasoning', 'knowing', 'remembering').

Lloyd-Jones discusses the verses and themes of 1 John 5 thoroughly and regularly reminds his audience of John's style of writing, the structure of the chapter and the general flow of thought. Nevertheless, Life in God is not a commentary. D.M. Lloyd-Jones preaches from 1 John as if the letter was directly written to Christians in the twentieth century. Historical questions, such as why John wrote exactly this and no other letter, are not addressed. Therefore, it is little wonder that at times the preacher's exposition is influenced more by his theology than by careful biblical exegesis.

On the whole, this book puts the emphasis firmly where many people would want to put it, but it does not offer serious theological reflection or practical guidelines. The present reviewer therefore did not find the book very edifying.

Gabriele Renz
London, England

**Marriage and its Modern Crisis:
Repairing Married Life**

A. Storkey

London, Sydney, Auckland: Hodder & Stoughton, 1996, xi + 240 pp. £8.99.
ISBN: 0–340–67107–6

RÉSUMÉ

Storkey analyse les causes et les raisons de la crise des relations conjugales en Occident, en adoptant un point de vue chrétien sur le mariage. Il affirme qu'une conception chrétienne du mariage, non seulement nous fournit un diagnostic de la crise des mariages en Occident, mais indique aussi le moyen d'en sortir. Le livre a pour but de montrer combien la foi chrétienne est cruciale pour un mariage heureux, et de stimuler ainsi les chrétiens à s'engager plus pleinement dans la vie conjugale.

ZUSAMMENFASSUNG

Storkey analysiert die Ursachen und Gründe für die Krise ehelicher Beziehungen im Westen, indem er eine Christliche Perspektive bezüglich Ehe bezieht. Er geht davon aus, daß eine Christliche Perspektive bezüglich Ehe uns nicht nur eine Diagnose der Krise westlicher Ehen liefert, sondern auch den Ausweg aus dieser Krise weist. Das Ziel dieses Buches ist es, aufzuzeigen, wie zentral der Christliche Glaube für eine erfolgreiche Ehe ist, und es somit Christen zu ermöglichen, ein erfüllteres Eheleben zu führen.

In the preface to *Marriage and its Modern Crisis*, the author declares that 'The immediate context of this book is the increasing concern and debate over family issues in the media and politics in Britain and beyond' (p. ix). The book is part of that debate. It analyses the reasons for the crisis of marriage in the West and argues for Christian truth as the solution. It is an exercise in Christian sociology (not theology or ethics). As such, it rejects the approach of many sociological texts that claim to be behavioural and value-free, without any explicit perspective. It adopts a sociological perspective that regards the Christian perspective as the 'necessary one for the fullest level of insight into the meaning of personhood, marriage and family' (p. x). This allows the author to critique Western norms of meanings and culture. 'It allows one to be neither modernist nor postmodernist, both

institutional and subjective, both structural and action-oriented' (p. x). The author claims that adopting a Christian perspective on marriage is a choice, a choice that not only presents us with a diagnosis of the crisis of Western marriage, but also shows the way out of this crisis. Thus, the aim of this book is to demonstrate how central the Christian faith is to successful marriage and so to allow Christians to enter more fully into married life.

The author describes and assesses major models of marriage of cultural importance (the Judeo-Christian, the family-centred, the power dominated, the individualist, the romantic and the moralist marriage), and he concludes that those generating a level of crisis in Western marriage are the individualist model (i.e. focusing on individual happiness for relationships), the romantic model (i.e. viewing marriage as a passionate relationship between two perfect humans) and the moralist model (i.e. accepting moral rules for marriage without addressing the meaning and motivations that shape love). Storkey uncovers contemporary trends which are rooted in a distorted view of marriage, such as premarital sexual partners, overwork in paid employment, sex as industry, isolated social units, gender manipulation and hostility, and the desire for an ideal home.

Having outlined the character of Western marriage and the nature of its crisis, Storkey explores systematically the Christian view of marriage. Storkey defines marriage as the voluntary, lifelong, exclusive, total, committed, loving union of two equal persons, man and woman, according to God's created purpose and before God. Throughout the rest of the study, the author relates the biblical picture to the crisis in modern marriage and vice versa, and he translates the Christian principles of marriage into practical suggestions. The various issues Storkey addresses include the deeper aspects of what is learned from the families of the partners' origins about marriage, personhood, values, faith, culture and the ethos of family life; the nature of friendship in relation to dating and marriage; the different models and meanings of cohabitation; the central lessons people need to learn in marriage about themselves as persons; sex and marriage; gender and marriage; work and marriage; law and marriage; the developing stages of marriage. As Storkey brings together the various explanations as to why marriages today might be failing, he claims that all reasons for marital breakdown can be tackled,

although not in a mechanical process. The process of recovery has to be a process of Christian faith: 'At its simplest, being followers of Jesus Christ is the best way to heal a marriage' (p. 204). Storkey argues that this change in faith and culture can happen in the lives of individuals and couples, but can also be reflected in the media, economics and law.

Marriage and its Modern Crisis helps readers to see the world with new eyes. It stimulates readers to wholesome thinking (and living) as the author uncovers the lies surrounding marriage and marital breakdown in our culture and invites us to see our world from God's perspective. The healthy combination of theoretical reflections about the nature of modern marriage with practical reflections about its outworking, makes this book one of the best about marriage I have come across. Its very readable style is a further asset. I therefore recommend this book warmly not only to people whose marriage is in a crisis, but also to those who want to keep their marriage fresh and healthy and to those who are about to enter into married life.

Gabriele Renz
London

EuroJTh (1998) 7:1, 70-74

0960-2720

Truth is Stranger Than it Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age

**J. Richard Middleton and
Brian J. Walsh**

London: SPCK, 1995, 250 pp. pb. £12.99
ISBN: 0-281-04938-6

RÉSUMÉ

Middleton et Walsh analysent ce qu'ils appellent la vision du monde moderne, la vision post-moderne et la vision chrétienne. Ils décrivent une culture en crise, tourbillonnant dans les rapides d'un changement d'époque. Les certitudes de progrès du projet moderne ont été abandonnées et remplacées par le spectacle fatal du carnaval hyper-réel. Middleton et Walsh soulignent avec raison le caractère narratif des opinions du monde, l'importance des relations humaines et de la dimension communautaire, ainsi que l'importance éthique de la compassion. Ils racontent une histoire poignante, faisant grand usage de la littérature, de la musique, du théâtre et des films contemporains, et vont fouiller dans les

travaux des biblistes récents pour imaginer un christianisme désirant ardemment être accessible au monde post-moderne, sensible à la souffrance, enraciné dans le projet de Dieu pour la création et soulignant l'ouverture illimitée de la Bible. Trois thèmes forment la trame du livre La Vérité est plus étrangère qu'autrefois: une historiographie de la crise, une célébration de la marginalité et une éthique de l'improvisation. En dépit de son style agréable et de son exégèse stimulante, le livre n'échappe pas à une certaine confusion quant à l'histoire contemporaine, il élude la question de la nature de l'autorité biblique et le cœur éthique de la pratique chrétienne s'y trouve érodé. Ce livre aurait gagné considérablement, au moins en clarté, si les auteurs avaient tracé plus précisément les contours de la modernité et de la postmodernité, s'ils avaient étayé avec davantage d'exemples leur proposition pour une pratique chrétienne et s'ils n'avaient pas cédé aussi facilement aux effets de leur apparente désaffection pour la communauté évangélique.

ZUSAMMENFASSUNG

Middleton und Walsh analysieren und vergleichen, was sie als das moderne, postmoderne und christliche Weltbild bezeichnen. Sie porträtieren eine Kultur in der Krise, herumgewirbelt in den Schnellen der epochalen Wechsel. Die fortschrittlichen Sicherheiten des modernen Unternehmens sind zurückgelassen und durch das unheilvolle Spiel des hyperrealen Karnevals ersetzt worden. Middleton und Walsh betonen zu Recht den narrativen Charakter der Weltbilder, die Bedeutung von Beziehungen bzw. der Gemeinschaft sowie die ethische Relevanz des Mitgefühls. Sie erzählen – reichhaltigen Gebrauch machend von zeitgenössischer Musik, Theater, Film und Literatur – eine fesselnde Geschichte und beschäftigen sich intensiv mit der neueren biblischen Wissenschaft mit dem Ziel, ein Christentum zu entwerfen, das darauf brennt, postmodernen Menschen zugänglich zu sein, d. h. das sensibel ist in bezug auf Leid, verwurzelt in Gottes schöpfungsmäßiger Intention, und das die 'open-endedness' der Bibel betont.

Drei Themen, die *Truth is Stranger Than it Used to Be* durchziehen, verlangen nach unserer Aufmerksamkeit: die Historiographie der Krise, die Feier der Marginalität sowie die Ethik der Improvisation. Zwar ist das Buch mit einer vortrefflichen Prosa und anregenden Exegesen gewürzt, doch leidet es daran, daß es mit Irrtümern hinsichtlich der zeitgenössis-

chen Geschichte behaftet ist, der Frage nach der biblischen Autorität ausweicht und den ethischen Kern des christlichen Lebens aushöhlt. Das Buch hätte erheblich gewonnen – zumindest an Klarheit –, wenn die Autoren größere Sorgfalt auf ihren Entwurf von Moderne und Postmoderne verwendet hätten, ihren Vorschlag bezüglich des christlichen Lebens ausführlicher entfaltet und den Auswirkungen ihrer offensichtlichen Entfremdung von der evangelikalen Gemeinschaft weniger nachgegeben hätten.

Where are we? Who are we? What's wrong? What is the remedy? These questions form the template against which Middleton and Walsh analyse and compare what they refer to as the modern, postmodern, and Christian worldviews. They portray a culture in crisis, swirling in the rapids of epochal shift. The progressive certainties of the modern project have been left behind, and replaced with the fatal play of the hyperreal carnival.

Modern answer: Postmodern answer

Where are we? A world of natural resources which can be scientifically known, technically mastered and economically exploited, progressively en route to utopia. A socially constructed, hyperreal, simulated carnival.

Who are we? Autonomous humanity: independent, self-reliant, self-centring and self-integrating rational subjects seeking mastery over the natural world – and other people. Socially saturated multiphrenic constructs: individuals internally fragmented into a plethora of media-facilitated selves seeking consumer autonomy and experiencing victimisation. What's wrong? Superstition, hierarchy and cultural lethargy. Totalising metanarratives marked by a metaphysics of violence which excludes and oppresses minority voices and people. What is the remedy? A rational, objective, abstract, universal morality, founding scientific, technical and economic progress. Deconstructing metanarratives and tolerating a radical plurality of local narratives.

Middleton and Walsh rightly emphasise the narrative character of worldviews, the importance of relationship or community, and the ethical importance of compassion. They tell a gripping tale – making rich use of contemporary music, theatre, film and literature – and dig deeply into recent biblical scholarship to re-imagine (p. 190–193) a Christianity eager to be accessible to postmodernist people:

sensitive to suffering, rooted in God's creational intent, and emphasising the open-endedness of the Bible.

Christian answer

Where are we? A fundamentally good, harmoniously diverse, covenantal and eloquent creation, relationally responding to the generosity of God, and ordered toward healing, restoration and justice. Who are we? The image of God: empowered agents, gifted stewards of creation called to compassionately benefit creation. What's wrong? Human rebellion against the Creator God, wilful bondage to futility and entrapment in no-exit situations – realised paradigmatically in totalitarian societies driven by totalising/marginalising worldviews. What is the remedy? God's passionate desire to liberate, effected through the death and victorious resurrection of Jesus and the imaginative, improvisatory praxis of the messianic community.

Three themes woven throughout *Truth is Stranger Than it Used to Be* require our attention: an historiography of crisis, a celebration of marginality, and an ethics of improvisation.

The first chapter in the book sketches the crisis of our times. Contemporary events testify to the postmodern fragmentation and tribalisation of the globe (p. 24). '... many of us feel the angst in late-twentieth-century Western culture. ... modernity is in radical decline' (p. 25). 'We are on the edge of an abyss' (p. 26). Such an historiography of crisis has been dear to the successive avant-gardes of recent centuries. And once the sirens of crisis are jangling, it is common for a certain amount of confusion to set in. Such confusion marks the way in which Middleton and Walsh make use of the terms 'modern' and 'postmodern'. Is modernity a current manifestation of a persistent worldview option characterised by totalisation, imperialism, domination, violence and hierarchy or is it an epochal bloc in a teleological progress of human history toward a postmodern near future marked by a radical pluralist celebration of marginality? Is the postmodern a worldview position ('postmodernism') or an emerging epochal bloc ('post-modernity')?

These confusions lead to considerable lack of clarity as to the remainder of their cultural-historic analysis. Can the current historical period, or at least the dominant cultural trend or dynamic of this period, be best described as post-, hyper-, ultra- or late modern? What might any one of these descriptions mean, in

view of the confusion with regard to the meaning of 'modern'? Is the demise of modernity immanent because of the necessities of the teleological dynamic evoked, or unlikely in view of the historical virility of democratic capitalist hegemony in three-piece business-suits (p. 155)? Is modernity exclusively rationalistic and irrationalism exclusively postmodern? Is postmodernism significantly different from modernity, or distinctively modern in all its decisive particulars?

One would not want to deny that all of human history since the Fall has been under a sign of crisis. But compared to when – and in what way – is ours in particular a time of exceptional crisis? Is our time, albeit marred by many small wars and tragically photogenic famines, not rather uncritical compared to the years of intra-modern armed conflict against nazism and communism? There is a danger that with the high dramatics of crisis we might feel the urge to an impatient revolutionary crypto-triumphalism (like some liberation theologians and calvinist reconstructionists), a decadent and conservative fatalism (like Baudrillard and, I would argue, Rorty), or a paradoxically moralistic antinomianism – which I would suggest is what we find in the recent work of Middleton and Walsh.

While it is true, as Middleton and Walsh argue, that Christians should be conversant with the issues of our time, it is equally true that in this conversation we almost inevitably succumb to the jargon of our time, and find ourselves often saying things more along the lines of the times than in line with the script of Scripture. This has been shown with regard to some of the intellectual forebears of Middleton and Walsh: Herman Dooyeweerd to some extent echoed the pervasive neokantianism and phenomenology of his time, and Abraham Kuyper often spoke with a romantic organicist and semi-mystical tongue. Middleton and Walsh most clearly harmonise with the postmodernism they address in their celebration of marginality. So, for instance:

p. 94, '... the whole purpose of the exodus-Sinai event was for Yahweh to found a community ... which refused to cause oppression and instead was committed to fostering justice and compassion toward the marginal.'

p. 102, 'It is precisely because (1) Yahweh is the universal Creator and Judge of all nations, indeed of heaven and earth, that (2) the marginal and the suffering other have a normative court of appeal against all injustice.' p. 103, 'Jesus reinterprets holiness as loving inclusion of the marginal and he enacted this

reinterpretation by befriending the outcasts of Jewish society.' p. 152, 'We offer this biblical vision ... in fulfilment of the important post-modern sentiment of wanting to hear the voice of the marginalised other.' p. 198–190, 'Postmodernists are right: the voices of the marginalised, of those who have been left outside the story line that has been dominant in the West, need to be heard.'

Close to the core of the story or teachings of the Bible we undeniably find a bias in favour of the poor, and in favour of those unable to care for or defend themselves – exemplified by widows and orphans. This bias does relate (albeit obliquely) to the mission of Jesus for sinners. To muddle together, however, these distinct categories 'sinners', 'the poor', 'widows and orphans' – into an amorphous and anachronistic 'marginalised' is to invite misunderstanding. Postmodernism celebrates the marginal with indiscriminate relativism: the margins, after all, accommodate not only the poor and defenceless, but also the weird and dangerous. This celebration does not seem to value any escape from the margins, but rather harbours an ambition for the thrill of being the outsider, the rebel, the victim. This is not the ambition of Christianity. Jesus died to rescue us from sin, not to valorise our marginality. Christian ethics does not romanticise the marginality of the poor, the widows and the orphans – rather, it draws them to the centre of our practical concern.

Joining in the postmodernist celebration of marginality Middleton and Walsh read the Bible in a way slanted against canonical orthodoxy (despite their claims to the contrary) and dogma, reminding one by their manner of Ronald Knox's comment that 'if you want to beat a dogma, any stigma will do ...'

p. 174, 'We ... require a more honest – and more postmodern understanding of what it means to live out of the Christian faith with authenticity in our contemporary culture. ... biblical faith is not abstract, contextless or timeless but is a personal and communal response to what God has done in the story.' p. 175–176, 'This angularity [of the biblical text] can easily be smoothed out by reducing the text to a series of generalised theological ideas. But the transformative power of the Scriptures is precisely their ability to challenge us by the odd things they actually assert and narrate about God, the world and ourselves. Textual specificity is thus the essence for a canonical approach to the Scriptures. It will not do to take a course in theology and

then blithely assume that we have 'mastered' what the Bible has to say. The odd angularity of the biblical text constantly challenges any theological formulations, even the most well-intentioned.' p. 176, '...the Bible often shatters what we take to be orthodoxy. And perhaps it is in orthodoxy-shattering biblical texts that we will find resources for a genuine postmodern reorientation.'

These are strangely self-contradictory claims in the context of a para-philosophical analysis of worldviews and a systematic presentation of these worldviews in terms of four analytical questions. Certainly we do not in the first instance view the world in abstract, contextless or timeless ways, and certainly the Bible is a predominantly and overarchingly narrative collection of texts. But why an affirmation of these realities should spill over into an apparently expansive antagonism toward the very notions of (non-narrative) principle, dogma, theology or orthodoxy is not clear.

Their wholesale reinterpretation of the biblical narrative and the Christian worldview in order to valorise marginality has a decisive impact on the manner in which Middleton and Walsh relate to Christian orthodoxy – a relationship marked by what appears to be considerable animus against ordinary evangelicals:

p. 176, 'Once you become aware, however, through actual engagement with the text of Scripture, of problems with the text, you can't simply fall back on a naive assertion of biblical authority. Indeed, in our experience, those who assert most forcefully an unquestioning submission to biblical authority are precisely those who avoid the odd angularity of the actual text of Scripture and refuse to struggle with our postmodern disorientation. They remain in the relative safety of well-entrenched 'orthodox' theological abstractions.'

This reading of the Bible and critique of the Christian community from the margins inspires the ethics of improvisation recommended by Middleton and Walsh. And inspire is the exact term, since in their view the Biblical narrative cannot offer us 'abstract', 'generalised' principles or norms for Christian praxis.

p. 183–185, 'Christians need to indwell the biblical drama by serious, passionate study of the Scriptures. ... the purpose of this indwelling would be to ground faithful improvisation. ... if our praxis is to be faithful to the story, this requires taking the risk of improvisation ... It is important that our performance not

simply repeat verbatim earlier passages from the biblical script. ... genuine faithfulness to the authority of Scripture means that we must go not only beyond the biblical text but sometimes even against the text. ... Faithful improvisation thus does not mean blind submission to every text of Scripture but the enactment of God's redemptive purposes through discernment of the thrust of the entire metanarrative.'

This is the weird logic of the argument: marginal texts like the 'texts of terror' (Genesis 16 and 21, Judges 11 and 19, and 2 Samuel 13) counter the central metanarrative, establishing an intra-canonical pluralism which subverts any totalising reading of the biblical narrative. A non-totalising ethics improvises, therefore, not blindly submitting to every text of Scripture but ... following the thrust of the metanarrative! One is prompted to wonder why anyone would want to improvise on a metanarrative which has been effectively subverted by its subtexts. If these marginal texts so decisively challenge the metanarrative of creation, fall, redemption and consummation sketched by Middleton and Walsh, why indeed should we pay any heed to it – or them? This is a similar performative contradiction to that with which they themselves criticise postmodernism (p. 76–79). To be caught between the rock of evangelicalism and the hard place of avant-gardisme is a confusing fate.

But even if one were persuaded by the case for an ethics of improvisation one would unfortunately not be able to tell what, according to Middleton and Walsh, such an ethics might look like. We are provided with a little set of examples of actions inappropriate to the biblical story (p. 183): sexual promiscuity, entrenched denial of the force of the postmodern critique and rabid cultural-political nationalism. We are referred to the examples of Phyllis Trible, Bruce Cockburn and the Canadian political advocacy and research organisation Citizens for Public Justice – but we are not told too many stories about their ethical improvisations. We are encouraged to hear the pain of the earth and her marginalised, and to prophetically imagine a whole range of Good Things (p. 192–193): a politics of justice and compassion, an economics of equality and care, child nurture with prophetic vision and biblical dreams, work as service and praise rather than grim necessity, friendship with creation, and so forth. (And in the absence of such imagination, we are informed, we have no hope). The West is encouraged to shut up and dismantle itself (p. 194).

Helpfully, Middleton and Walsh endeavour to make their vision concrete ... (p. 191): 'Concretely, this vision will engender an economics of care rather than exploitation, of enough rather than insatiable greed, an ethos of listening to the voices of creation rather than mere exploitation and control, an environmental ethic of loving and wise development rather than an aggressive lifestyle of global toxification, waste, extinction and degradation.'

It is difficult to be against things such as these – justice, compassion, care, service – even if, ironically, they are norms and principles rather than narrative enactments. It would certainly be unfair to require any sort of generalising normative elaboration from Middleton and Walsh as to how one might enact the biblical metanarrative in an improvisatory manner in this time of crisis. But the claim that the paragraph quoted makes their ethical vision concrete is surely extravagant. One would have imagined that a greater number of more detailed examples – maybe in the form of exemplary narratives of contemporary Christian improvisations – might well have been instructive.

There is much that can be helpful in a narrative approach to ethics. Why such an approach should be privileged exclusively, as Middleton and Walsh appear to recommend, in particular over and against the approach of theoretical analysis, is unclear. Stories are one way of knowing reality. Ideas another. Both abstract. Both generalise. Both provide gateways to and from worldviews. Neither can be either contextless or timeless. Certainly we re-interpret norms for praxis in our time and place, but if such normative improvisation is not anchored to the creational principles most certainly scripted in the Bible (including the very justice, compassion, care and service invoked by Middleton and Walsh) and not aligned with the practical testimony of the people of God throughout history, then we are indeed abandoned to the fatal play of a radically relative autonomy.

Despite the delightful prose and enticing exegesis peppered throughout, *Truth is Stranger Than it Used to Be* suffers from an unfortunate meta-weave of confusion with regard to contemporary history, evasion with regard to the nature of biblical authority, and erosion of the ethical core of Christian praxis. This book would have gained considerably – at least in clarity – had the authors taken greater care in their delineation of modernity and postmodernity, had they exemplified

more expansively their proposal for Christian praxis, and had they succumbed less thoroughly to the effects of their apparent alienation from the evangelical community.

I enjoyed reading this text. There can be no doubt that Middleton and Walsh are imaginative, well-read, nice people. For serious engagement with the historical, theological, and ethical issues of our time, though, I would rather recommend the reader cuts straight through to the notes and tracks down the original sources referenced there.

Gideon Strauss
Bloemfontein

EuroJTh (1998) 7:1, 74-75

0960-2720

Women in the Church's Ministry: A Test-Case for Biblical Hermeneutics
R.T.France

Carlisle: Paternoster Press, 1995, 96 pp.
£6.99 pb ISBN: 0-85364-675-9

RÉSUMÉ

La thèse principale de l'auteur est que l'exhortation à la soumission des femmes aux hommes s'applique à la vie conjugale et non aux structures sociales. L'ouvrage peut rendre service aux lecteurs évangéliques comme une introduction aux discussions qui leur sont propres, mais le débat plus vaste qui agite notre monde contemporain n'est pas abordé.

ZUSAMMENFASSUNG

Frances zentrale These besteht darin, daß die an Frauen gerichteten Ermahnungen, sich dem Mann unterzuordnen, auf die eheliche Beziehung gemünzt sind und nicht auf gesellschaftliche Strukturen angewendet werden können. Das Buch ist als interne, an evangelikale Leser adressierte, Einleitung durchaus nützlich, doch die Kernpunkte der breiteren momentanen Debatte werden nicht angesprochen.

Dr R T France, formerly Principal of Wycliffe Hall, Oxford, presents here the published form of his Didsbury Lectures for 1995. He opens his discussion with a reminder of the timely nature of the topic, when the Church of England General Synod approved the ordination of women in 1992, but two traditions continue within several Churches, partly on the ground of concerns about New Testament language concerning 'headship' and 'order',

especially in 1 Cor 11:3–16, 1 Cor 14:34–35 and 1 Tim 2:11,12. These passages, he argues, offer a test case for hermeneutics.

The central thesis is summed up in the comment 'injunctions to women to submit to men are not applied to the structures of society [eg queens, judges, employers] but to the marriage relationship' (p 36). 1 Cor 14:34–5 and 1 Tim 2:11,12, both refer to married women, while Eph 5:23 applies specifically to marriage. 1 Cor 11:7 'may [France's italics] have the same reference (though now in relation to their behaviour in church rather than in the home)' (pp 47–8). But 'head' language is 'appropriately linked with an explicit statement of the mutual dependence of man and women ... not here addressing the issue of ministry or leadership in the church ...' (p 48).

This would have been an admirable point at which to explore A. C. Wire's claims about the conflict between The Corinthian Women Prophets (1990) and Paul and Paul's strategy of limiting their freedom by 'privatizing' much of their sphere eg in 1 Cor 7, 11 and 14. But France does not address these complex interpretative issues. He might also have addressed E. A. Castelli's reading of power-issues in these chapters. Further some account might be taken of the flood of literature in periodicals from Sigountos and Odell-Scott to Petzer, Barton and Nadaeu, where 'power' and 'place' as well as 'order' become part of the issue. Rather, he returns to the well-worn arguments of S. Bedale (1954), M. D. Hooker (1964) about whether *kephale* in 1 Cor 11:3 means 'head' or 'source', also noting Fee's endorsement and Grudem's counter-arguments. Rightly he regards that issue as a digression from the point at issue. However, he makes genuinely constructive use of periodical literature arising from his drawing on the illuminating work (as always) of Ken Bailey (Anvil, 1994). Bailey argues that the injunction to 'silence' in 1 Cor 14:34,35, relates to tendencies to interrupt prophetic discourse with spurious questions which could be asked privately. Further, 1 Tim 2:8–15, Bailey continues, may well be influenced by local factors arising from the Artemis cult at Ephesus. France follows Bailey; the text may allude to 'independence' of an assertive, even domineering nature. A final chapter identifies instances of women's ministry or leadership in other parts of the NT, including the well-known allusion to 'Junia among the apostles' in Rom 16:7.

As an 'in house' introductory summary of issues for a mainly evangelical non-technical

readership this may well serve as a useful volume. But if it is to be a 'test-case' for 'biblical hermeneutics' its restriction mainly to well-established or to evangelical literature will not introduce readers where much of the action is on 1 Corinthians, especially its feminist readers and its distinctive importance as an epistle reflecting a cultural situation where power, place, status and self-affirmation (as in post-modernity) constitute the heart of the problems which Paul addresses through a theology of the cross. This does not diminish the usefulness of this volume for those who are not yet ready to take on these tougher issues. But the purpose and value of the work is to serve a very specific readership. For such a readership it may provide a useful clarification of issues.

Anthony Thiselton
Nottingham, England

EuroJTh (1998) 7:1, 75–77

0960–2720

A New Dictionary of Religions

J.R. Hinnells, editor

Oxford: Blackwell, 1995, 760pp., £60.00, hb, ISBN: 0-63118-139-3

RÉSUMÉ

Cet ouvrage de référence couvre tout le domaine religieux, depuis les manifestations anciennes jusqu'aux expressions contemporaines. Il s'intéresse surtout aux nouveaux mouvements religieux ou aux anciennes religions qui se sont implantées dans de nouveaux milieux culturels. Des mouvements laïcs susceptibles de remplacer la religion reçoivent un traitement utile, et plusieurs articles plus étoffés explorent la méthode scientifique de l'étude de la religion. Pour un livre qui couvre le monde entier, la liste des auteurs ayant contribué à sa rédaction et celle des auteurs cités dans la bibliographie demeurent fortement dominés par les occidentaux. La compréhension du phénomène religieux héritée du 'siècle des lumières' transparait partout ; selon celle-ci, aucune religion ne peut s'ériger en juge d'une autre religion, et chaque religion doit être évaluée selon ses propres critères, en fonction des objectifs qu'elle se propose.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses vielseitige Nachschlagewerk bietet einen Überblick über das gesamte religiöse Spektrum, angefangen von den Manifesta-

tionen im Altertum bis hin zu heutigen Erscheinungsweisen. Es widmet sich aber vor allem den neuen religiösen Bewegungen sowie den alten Religionen, die in neue kulturelle Situationen eingetreten sind. Auch säkulare Alternativen zur Religion werden auf hilfreiche Weise diskutiert, und verschiedene längere Artikel beleuchten die Methode der Religionswissenschaft. Doch für ein Buch mit einem die gesamte Welt umspannenden Horizont sind die Liste der Beteiligten sowie die umfangreiche Bibliographie zu sehr von westlichen Autoren dominiert. Ausserdem ist die von der Aufklärung geprägte Einstellung zu religiösen Phänomenen jederzeit deutlich, wonach keine Religion das Recht hat, über eine andere zu richten, und jede Religion anhand ihrer eigenen Massstäbe, d. h. anhand dessen, was sie zu erreichen beabsichtigt, beurteilt werden muß.

This helpful reference work is a 1995 update of the 1984 Penguin Dictionary of Religions, hence its title as a 'new' dictionary. The articles, proceeding in the normal alphabetical fashion, are categorised into some three dozen areas, representing the breadth and depth of the religious impulse historically measured and contemporarily expressed. These broad categories are listed at the front of the book, with articles and their contributors subsumed under each category. The definition of religion, implied if not stated outright, is sufficiently elastic to allow discussions, sometimes extended, of over one dozen secular alternatives to religion, such as Marxism, Positivism, and Scientism. Sixty-five contributors from twelve countries have written articles that on the whole are very fair, judicious, and open-minded. It must be said, however, that virtually all of these writers are of Western provenance so that, for example, the articles on Chinese Religions, Jainism, and Japanese Religions are written by names such as McFarlane, Dundas, and Kidder. The presence of more non-Western contributors would lend credibility to this project of world-wide scope.

This dictionary is new in that it takes into special account new religious movements, often showing their historical roots. The criteria for inclusion are not always clear, so that one wonders why this utopian community of 70 families (the Ittoen in Kyoto, Japan) and that Amerindian group of 2,000 adherents (the Indian Shaker Church) are included, and countless others are excluded. No one-volume reference work, even a hefty one such as this,

can be exhaustive, so perhaps small groups representative of larger trends have been included. The fact of 'religions in migration' (p. ix) is also amply demonstrated, documenting, for example, a traditional religion such as Hinduism in new historical encounters, in the Caribbean, Africa, Britain, and America.

A *New Dictionary of Religions* is certainly not new for the sake of newness itself, yet occasionally one is puzzled by a seeming lack of balance and proportion among the articles. Christianity is represented by more articles than any other religion, yet the fact that the discussion of the Gnostic thinker Basilides is longer than Augustinianism, Calvinism, and Lutheranism combined suggests the absurd conclusion that his influence surpasses the total weight of these three related theological traditions. Likewise, the article on Magi is as long as the one on Jesus.

This dictionary is generally more interested in defining doctrines, rituals, movements, histories, cultural engagements, and technical words in non-technical ways than it is in discussing particular theologians, spiritual leaders, and religious thinkers. There are articles, in some cases more than one, on such general topics as the Sacred, Sacrifice, Sin, Worship, and Evil, but no articles on such standard religious concepts as faith, hope, love, prayer, miracle, history, and revelation. Doubtless it was thought that such words are too Christian, and too Western, in intent and definition. An excellent index can guide the interested reader to the dozens of places where these generic words are discussed. Prayer is listed not less than thirty-six times in the index, by no means always in a Christian light. The one hundred page bibliography, liberally cited in the articles themselves, is, for those with the inclination for further study, if anything a greater help than the exhaustive index. The works cited in the bibliography are not as heavily Western as the articles' authors, but still predominantly Western.

Every dictionary functions as a great democratizer. The good and the bad, the noble and the ignoble mingle together with only the alphabet as arbiter. In this dictionary, 'Human Sacrifice' (Aztec) is sandwiched between 'Human Potential Movement' (HPM) and 'Humanism'. A high-minded, non-judgemental tone prevails throughout *A New Dictionary*, so that no article would think of condemning any religious practice, not even human sacrifice. The reader is therefore surprised at those few instances where the interpretative urge is allowed to implicate itself, as for example stat-

ing that Mircea Eliade, in the article devoted to him, has neglected the ideological and social functions of religion. It is one thing to criticise a scholar of religion like Eliade, and quite another to criticise any religious doctrine or practice. This sort of criticism seldom if ever happens in this dictionary. The article on 'Popular Religion' frankly states that what constitutes a religion should be determined by those who practice it and not by '...the biases of those who determined what the study of religions should be from their elitist or class background...'

To claim to have no biases is of course the greatest bias of all. This dictionary is new not only because it is a new edition or traces new religious movements, but most of all because it openly embraces the new paradigm of pluralism, rooted in the Enlightenment. Standing behind every dictionary is a theory about how and why words have meaning. A *New Dictionary of Religions* is no exception to this general rule. It is somewhat ironic that religious phenomena should be defined based on criteria advanced by a trend of thought, the Enlightenment, that was arguably essentially irreligious, or even anti-religious. Given the need to provide 'objective' definitions, the use of the Enlightenment model was probably inescapable. But it must be admitted that a dictionary of religions of comparable size and ambition, published in Delhi, India and written by non-Westerners, might look very different indeed.

It may be unfair to accuse a reference book of promoting a particular worldview. Yet the sociology of knowledge, itself a product of the Enlightenment, has alerted us that words seldom and probably never have meaning in themselves. Words mean something according to persons, contexts, situations, and events. Understanding the particular intellectual context of *A New Dictionary of Religions* will help interested browsers and students to mine its undoubted riches while yet remaining aware of its definitional presuppositions.

Roderick T. Leupp
Manila, Philippines

EuroJTh (1998) 7:1, 77-79

0960-2720

Galileo and the Church: Political Inquisition or Critical Dialogue?

Rivka Feldhay

Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 303pp, £??, hb,
ISBN: 0-521-34468-9

RÉSUMÉ

Le livre de Feldhay est l'un des ouvrages les plus récents, venant s'ajouter à ceux qui, selon la tendance actuellement majoritaire parmi les spécialistes, rejettent l'interprétation populaire de l'affaire Galilée opposant Galilée à l'Église ou la science à la religion. Le livre est unique par sa concentration sur la théologie et sur le contexte complexe intellectuel et institutionnel dans lequel l'affaire Galilée s'est développée.

Les Dominicains et les Jésuites représentaient deux orientations culturelles différentes qui divisaient l'Église institutionnellement aussi bien que théologiquement. Galilée, agissant sous la protection d'une cour, menaçait l'équilibre culturel précaire qu'on avait atteint à cette époque. En considérant Galilée à la lumière de ce contexte, Feldhay met en lumière l'importance culturelle de sa perspective et de ses méthodes. Le livre nous laisse sur notre faim en ce qu'il ne parvient pas, à partir de cette analyse perspicace, à donner une bonne perspective sur les développements ultérieurs.

ZUSAMMENFASSUNG

Bei Feldhays Buch handelt es sich um eine der jüngsten Ergänzungen zu der inzwischen dominanten wissenschaftlichen Tradition, die das populäre 'Galilei gegen die Kirche' bzw. "Wissenschaft contra Glaube"-Verständnis der Galilei-Affäre in Frage gestellt hat. Das Buch ist jedoch einzigartig hinsichtlich seiner Konzentration auf theologische Aspekte sowie den komplexen intellektuell-institutionellen Hintergrund, vor dem sich die Galilei-Affäre abspielte. Die Dominikaner und Jesuiten repräsentierten zwei verschiedenartige kulturelle Prägungen, die die Kirche sowohl institutionell als auch theologisch spalteten. Galilei, der unter der Schirmherrschaft des Hofes operierte, bedrohte ein zur damaligen Zeit unsicheres kulturelles Gleichgewicht. Indem Feldhay Galilei in diesen größeren Kontext hineinstellt, zeigt er die kulturelle Bedeutsamkeit von dessen Standpunkt und Methoden auf. Das Buch enttäuscht jedoch darin, daß es versäumt, diese einsichtige Analyse mit der Darstellung späterer Entwicklungen abzurunden.

Since Galileo was forced to recant by the Inquisition in the 17th century, science and religion have been engaged in a bitter sectarian battle for hearts and minds.

(Peter Stanford)¹

The persisting dominance of the Galileo myths is reason enough for *EJT* to take note of a book on Galileo. Indeed, in the science and religion debates, the 'Copernicus/Darwin/Freud' dogma is very much alive and well. Interestingly, the latter was actually launched by Sigmund Freud himself:

the psycho-analytical view of the relation of the conscious ego to an overpowering unconscious was a severe blow to human self-love. I described this [in 1917] as the psychological blow to men's narcissism, and compared it with the biological blow delivered by the theory of descent and the earlier cosmological blow aimed at it by the discovery of Copernicus.²

What is therefore so remarkable is that the scholarship of the last 30 years has thoroughly debunked the myths and revealed how very complex the Galileo affair really was.³ A simple 'Galileo versus the Church' or 'Science against Religion' reading of the affair simply can no longer be sustained. Feldhay's excellent book is one of the most recent additions to this scholarly tradition. But with thousands of titles in the bibliographies of 'Galilean studies' can yet another book be justified? Indeed it can, and it is a remarkable achievement. The book stands firmly in the modern tradition in its deconstruction of the binary oppositions underlying the myths – between reason and faith, knowledge and authority, Scripture and Nature. But in other respects it is unique. Feldhay is a female Jewish scholar and that alone is a very welcome confirmation of changing times. More remarkably, this is a book with a major focus on theology; specifically on the complex intellectual/institutional field in which the Galileo affair unfolded.

Feldhay begins her account with the well-known contradictions among the documents of Galileo's trials. Disdaining the temptation to interpret these in terms of forgery or duplicity, she rereads them as expressions of contradictions within the Counter-Reformation Catholic Church itself. The bulk of her book is then a detailed analysis of the documentary evidence to sustain that thesis. She paints a picture of a Church with deep institutional and theological divisions. Throughout the period, the traditional intellectual elite of the Dominicans defended medieval Thomist orthodoxy with its synthesis of Christian belief and Aristotelian philosophy. They supported the received organisation of medieval culture with its clear demarcation and hierarchy of disciplines. Their emphasis was on the contemplative life and their training was for

separation from the world. For them speculative knowledge was purely preparatory and they rejected innovation in the name of Thomist rationalism. Their reaction to the challenges raised by the Counter-Reformation was doctrinaire Thomism.

The Jesuits reacted to the same challenges by developing their vocation as educators of the entire Catholic society. Active life was central, entailing involvement in the world, especially in the variegated scientific culture of the time. They did not hesitate to reconstruct the Thomist synthesis by assimilating new scientific knowledge and by reinterpreting the theology. Their Thomism was pragmatic. Here were two different cultural orientations, two rival intellectual elites engaged in a struggle for cultural hegemony. The interrelationships of these traditions with each other and the wider Church evolved during this period in ways that had important implications for Galileo and his science.

Feldhay traces the developments, dealing en route with key theological controversies (especially over grace and free will) which divided the two orders. In the late 16th century, Jesuit educational practices appeared to endorse new forms of knowledge which threatened the Thomist synthesis. However the Dominicans triumphed (temporarily) in the succeeding power struggle and by the end of the century the Jesuits were legitimating their cultural position and programme by re-imposing Thomist orthodoxy. Jesuit mathematicians and philosophers (which latter includes what have now become known as 'scientists') might accept the new scientific perspectives, but had to operate circumspectly within strict institutional constraints. Galileo, by contrast, was a court mathematician and philosopher. His patrons set a premium on discoveries – spectacles and marvels – that would fit in with their desire for power. Galileo naturally looked to the Jesuits for intellectual interaction and support, but his unyielding insistence on attempting to construct a 'new science' that trampled over the old cultural boundaries, could only embarrass the Jesuit scholars. In their eyes Galileo was threatening what was then a precarious cultural balance, and so they finally collaborated with the Dominicans in his condemnation.

Feldhay's story is told well and I find its major thesis convincing. Where she is disappointing – and here there is still plenty of room for further research and further books! – is that she makes no attempt to relate her story to science and culture today. To anyone

familiar with the modern literature,⁴ the parallels are striking and cry out for scrutiny.

In her story, Feldhay focuses (ch 13) on the dispute on sunspots that took place between Galileo and the Jesuit astronomer Scheiner. Both scholars embraced the new scientific (observational and experimental) possibilities, both used mathematical proofs, and both were seeking truth and reality (not just hypothetical explanations (such as epicycles) that would 'save the phenomena'). But in the end, Scheiner observed his institutional constraints, affirming the traditional discipline boundaries and hierarchies and looked for a consensus among astronomers and philosophers. In contrast, Galileo erased the boundaries and set out to establish the cultural authority of a new kind of astronomer-philosopher.

Galileo reinterpreted the image of 'God's Two Books' (Scripture and Nature).⁵ The image had fitted well with the medieval Nature/Supernature dualism. Scripture (Revelation) belonged to Supernature and thus its interpretation was the sole preserve of the Church theologians. In this realm certainty was attainable. Nature was the realm of reason and the preserve of the philosophers, but the resulting knowledge was probable rather than certain. Galileo disagreed. He claimed not only nature as his preserve, but also all Scriptural passages that deal with nature. The book of nature, he claimed, was much easier to understand than Scripture, once one knew its language – that of mathematics. And it was not – as with Scripture – a matter of interpretation (and thus disagreement and dispute), but rather of decoding (Feldhay, p 281). If the right procedures were followed, then certainty, proof, was attainable. Galileo was claiming cultural hegemony for the scientists and their mathematical methods.⁶

In the Galileo affair lie the roots of the tradition of scientific objectivity and neutrality that has dominated Western thought in recent centuries⁷ and has wrought much havoc in fields as diverse as Biblical criticism⁸ and education.⁹ Feldhay's fascinating book uncovers those origins and sets them in a much fuller context than ever before. I hope she or others will soon fill out the story into

the present. The time for some radical reflection and reconsideration is long overdue.

Arthur Jones
Bristol, England

Notes

- 1 P Stanford, *Scientific Schism*. Guardian, 4 Jan 1997.
- 2 S Freud, *The Resistances to Psycho-analysis* (1925) In J Strachey (Ed), *Collected Papers*, Vol V, *Miscellaneous Papers, 1888–1938*. London: Hogarth Press, 1950, p 173.
- 3 For a short and very readable survey, see Stillman Drake, *Galileo* (OUP, 1980); for detailed analysis see Maurice Finocchiaro's, *The Galileo Affair: a Documentary History* (University of California Press, 1989).
- 4 See, eg, Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity* (Free Press, 1990), and Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (University of Chicago Press, 1994); *The Scientific Revolution* (University of Chicago Press, 1996) For Christian critique see Roy Clouser, *The Myth of Religious Neutrality: an Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories* (University of Notre Dame Press, 1991) and Jitse van der Meer (Ed), *Facets of Faith and Science* (Lanham: University Press of America, 1996, 4 Vols).
- 5 See, eg, James R Moore, *Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century*. In D C Lindberg & R L Numbers (Eds), *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*. Berkeley: University of California Press, 1986, pp 322–350.
- 6 Francis Bacon's agenda was very similar, predated Galileo and may well have influenced him. See Moore *ibid*. However it was Galileo who developed it and became the dominant influence.
- 7 See especially George M Marsden, *The Soul of the American University: From Protestant Establishment to Established Nonbelief* (OUP, 1994); G M Marsden and B J Longfield (Eds), *The Secularization of the Academy* (OUP, 1992).
- 8 For the history see Henning Graf Reventlow, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World* (SCM, 1984) and Klaus Scholder, *The Birth of Modern Critical Theology: Origins and Problems of Biblical Criticism in the Seventeenth Century* (SCM, 1990). For critique of the underlying faith in rationalistic science, see the books listed in footnote 4.
- 9 See Arthur Jones, *Common Schools: A Christian Reflection on the Issues*. Spectrum, 27 (2), 1995, 125–144.

BIBLICAL CLASSICS LIBRARY

The aim of the BCL is to make available, at the lowest prices, new editions of classic titles by well-known biblical scholars. There is a particular emphasis on making these books affordable in Eastern Europe and the Two-Thirds World. All titles are 'A' format (176 × 110mm) paperbacks.

New Titles

Woman in the Bible (BCL 34)

An Overview of all the Crucial Passages on Women's Roles

Mary J. Evans

Mary Evans seeks to establish how far any differences between male and female roles and functions in the Bible are related to theological presuppositions and principles.

Mary Evans teaches at the London Bible College.

January / 0-85364-865-4 / paperback / 176pp / 176 × 110mm / £1.99

The Soul of Prayer (BCL 36)

P. T. Forsyth

This short but perceptive study explores the mysteries of prayer and enables the reader to understand more of the glory and the gravity of the practice of prayer. Forsyth directs the reader's thinking, imagination and understanding to focus on God and not on himself.

Peter Taylor Forsyth (1848–1921) was Principal of Hackney Theological College from 1901 to his death in 1921. He was the author of over twenty books including *The Cruciality of the Cross* (BCL).

January / 0-85364-860-3 / paperback / 96pp / 176 × 110mm / £1.99

The Christian Doctrine of Reconciliation (BCL 35)

James Denney

Denney begins his study with a survey of the theme in the Christian thought of the past before moving onto the New Testament teaching. Finally he assesses its reality in human life.

James Denney (1856–1917) *The Death of Christ* (BCL)

January / 0-85364-859-X / paperback / 352pp / 176 × 110mm / £2.99

From Bethlehem to Patmos (BCL 39)

The New Testament Story

Paul Barnett

A non-technical overview of the history of the New Testament from the birth of Jesus to John's revelation on the island of Patmos. Barnett anchors his account firmly in the history of Palestine and the Roman Empire.

"a book which deserves a wide audience." Michael Green

Paul Barnett is Bishop of North Sydney and a visiting lecturer in Church History and New Testament at Moore Theological College in Australia.

0-85364-874-3 / paperback / 160 pp / 176 × 110mm / £1.99

Is the New Testament History? (BCL 33)

Paul Barnett

This book gives a non-technical but accurately-based defence of the historical character of the New Testament.

"It is good news that Dr Barnett's book is the New Testament History? is now available ... [he] shows how perfectly the account of Jesus and his followers fits into this area of history". F.F. Bruce,

Author of *New Testament History*

January / 0-85364-867-0 / paperback / 176pp / 176 × 110mm / £1.99

I Believe (BCL 38)

The Christian's Creed

Helmut Thielicke

Helmut Thielicke discusses the gospel and the 'most shocking and offensive form in which it has been formulated', the Apostles' Creed.

The book addresses the meaning of the Creed's statements and does not ignore important questions that lie behind them.

Helmut Thielicke (1908–1986) was a Lutheran theologian and preacher. His numerous books include *A Little Exercise for Young Theologians* (BCL).

March / 0-85364-887-5 / paperback / 258pp / 176 × 110mm / £2.99

God Meant it for Good (BCL 40)

RT Kendall

Taking the story of Joseph, Kendall illustrates some of the ways in which God prepares us for his service. He sees Joseph maturing from a young and impetuous man to one who is prepared to leave his own vindication with God.

RT Kendall is Minister of Westminster Chapel in the heart of London.

March / 0-85364-872-7 / 254pp / paperback / 176 × 110mm / £2.99

Trinitarian Doctrine for Today's Mission (BCL 37)

Lesslie Newbigin

Newbigin considers that the present situation of the missionary movement has brought the question of the uniqueness and finality of Christ into sharp focus. This question, and others will only be answered correctly in the framework of a fully and explicitly trinitarian doctrine of God.

Lesslie Newbigin spent many years in India as missionary and bishop before returning to the UK.

March / 0-85364-797-6 / paperback / 84pp / 176 × 110mm / £1.99

Series Listing

C.K. Barnett

The Signs of an Apostle

0-85364-743-7 / 144pp / £1.99

F.F. Bruce

The Message of the New Testament

0-85364-605-8 / 122pp / £1.99

Men and Movements in the Primitive Church

0-85364-705-4 / 159 pp / £1.99

The Pauline Circle

0-85364—706-2 / 106pp / £1.99

David Burnett

The Healing of Nations

0-85364-742-9 / 230pp / £2.99

D.A. Carson

The Sermon on the Mount

0-85364-607-4 / 170pp / £1.99

From Triumphalism to Maturity

0-85364-751-8 / 186pp / £1.99

Jesus and His Friends

0-85364-703-8 / 203 pp / £2.99

When Jesus Confronts the World

0-85364-704-6 / 154pp / £1.99

James Denney

The Death of Christ

0-85364-788-7 / 256pp / £2.99

H.L. Ellison

Men Spake from God

0-85364-650-3 / 160pp / £1.99

P.T. Forsyth

The Cruciality of the Cross

0-85364-835-2 / 128pp / £1.99

John Goldingay

God's Prophet, God's Servant

0-85364-604-x / 160pp / £1.99

Graeme Goldsworthy

Gospel and Kingdom

0-85364-608-2 / 123pp / £1.99

Gospel and Wisdom

0-85364-651-1 / 202pp / £2.99

The Gospel in Revelation

0-85364-630-9 / 170pp / £1.99

Harold J. Greenlee

Scribes, Scrolls and Scripture

0-85364-741-0 / 102pp / £1.99

A.M. Hunter

Introducing New Testament Theology

0-85364-777-1 / 160pp / £1.99

R.T. Kendall

Believing God

0-85364-652-x / ix+226pp / £ 2.99

Jonah

0-85364-653-8 / 269pp / £2.99

Does Jesus Care?

0-85364-776-3 / 144pp / £1.99

Once Saved, Always Saved

0-85364-796-8 / 240pp / £2.99

I. Howard Marshall

The Work of Christ

0-85364-629-5 / 128pp / £1.99

Leon Morris

The Cross of Jesus

0-85364-628-7 / x+118pp / £1.99

J.N. Schofield

Introducing Old Testament Theology

0-85364-778-X / 128pp / £1.99

Tom Smail

The Forgotten Father

0-85364-766-6 / 208pp / £2.99

Helmut Thielicke

A Little Exercise For Young Theologians

0-85364-767-4 / 64pp / £1.99

Derek Tidball

The Social Context of the New Testament

0-85364-803-4 / 224pp / £2.99

John Wenham

Easter Enigma

0-85364-765-8 / 176pp / £1.99

Albert M. Wolters

Creation Regained

0-85364-754-2 / 112pp / £1.99

Paternoster Publishing PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS

CONTENTS/TABLE DES MATIÈRES/ INHALT

Articles/Articles/Artikel

Antifundamentalistische Jesusforschung in Nordamerika: Darstellung, Kritik und historische Einordnung

Anti-Fundamentalist Jesus Research in
North America

La recherche anti fondamentaliste sur
Jésus en Amérique du Nord

A. D. Baum

Did All the First Christians Have to Leave Their Parents?

Mussten alle frühen Christen ihre Eltern
verlassen?

Les premiers Chrétiens devaient-ils

tous quitter leurs parents?

Peter Balla

Entsorgte Arbeit—gefährdeter Mensch

Work Disposed of—Humanity Endangered

Le Travail mis de côté—l'homme en péril

Helmut Burkhardt

Love in Plato and the New Testament

Liebe bei Plato und im Neuen Testament

L'amour chez Platon et dans le Nouveau
Testament

J. P. Danaher

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

C. F. J. Martin: *Thomas Aquinas: God and Explanations* 127

S. T. Davis: *God, Reason and Theistic Proofs* 128

Gabriel Fackre: *The Doctrine of Revelation: A Narrative
Interpretation* 129

Peter Hicks: *Truth—Could it be True?* 131

R. D. Geivett & G. R. Habermas, eds.: *In Defence of Miracles:
A Comprehensive Case for God's Actions in History* 131

Richard Hayes: *The Moral Vision of the New Testament:*

A Contemporary Introduction to New Testament Ethics 133

ROBIN PARRY

Hans-Josef Klauck: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums.*

I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube; II:

Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis 134

Helmut Burkhardt: *Einführung in die Ethik. Teil I: Grund und*

Norm sittlichen Handelns (Fundamentelethik) 137

JOCHEN EBER

Josef Römelt: *Freiheit, die mehr ist als Willkür. Christliche*

Ethik in zwischenmenschlicher Beziehung, Lebens-

gestaltung, Krankheit und Tod. Handbuch der

Moraltheologie Bd. 2 138

HEINZ-WERNER NEUDORFER

Hans-Joachim Ramm: *... Stets einem Höheren*

verantwortlich ...: Christliche Grundüberzeugungen im

innermilitärischen Widerstand gegen Hitler 140

RAINER MAYER

M. S. Northcott: *The Environment and Christian Ethics* 141

DAVID FIELD

Eds. L. Coenen, K. Haacker: *Theologisches Begriffslexikon*

zum Neuen Testament Band I: Abraham-Hoffnung 143

CHRISTOPH STENSCHKE

Andrew Walker: *Telling the Story. Gospel, Mission and*

Culture 147

CRAIG BARTHOLOMEW

Colin Gunton: *Yesterday and Today: A Study of Continuities*

in Christology 149

DAVID FIELD

Georg Huntemann: *Biblisches Ethos im Zeitalter der*

Moralrevolution 152

PATRICK NULLENS

Lutz E. von Padberg: *Mission und Christianisierung: Formen*

und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8.

Jahrhundert 155

CHRISTOPH STENSCHKE

Kurt Aland; Beate Köster (Herausgeber): *Die Werke Philipp*

Jakob Speners: Studienausgabe. Band I: Die

Grundschriften, Teil 1 157

JOCHEN EBER

Karl Heinz Voigt: *Die Heiligungsbewegung zwischen*

Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher

Gemeinschaft: Die 'Triumphreise' von Robert Pearsall Smith

im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die

zwischenkirchlichen Beziehungen 159

KLAUS VOM ORDE

G. Meilaender: *Bioethics: A Primer for Christians* 162

FRANK MÜLLER

Herman Bavinck, Edited by John Bolt; Translated by John

Vriend: *The Last Things* 163

JOHN NEWBY

Craig L. Blomberg: *Jesus and the Gospels: An Introduction*

and Survey 165

Max Turner: *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and*

Now 166

KEVIN ELLIS

Mariann Jansson/Riitta Lemmetyinen: *Christliche Existenz*

zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit: Darstellung und

Beurteilung von Lehre und Leben der 'Evangelischen

Marienschwestern' in Darmstadt 167

JOCHEN EBER

T. Desmond Alexander: *From Paradise to the Promised*

Land: An introduction to the main themes of the Pentateuch 168

KARL MÖLLER

**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

Pour la Grande Bretagne et les pays qui ne sont pas mentionnés ci-dessous

Grossbritannien und andere Länder, die unten nicht erwähnt sind

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).

2/3rds world, individuals and institutions: 50% discount on the overseas sterling (£) rates (*) listed above.

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.

Important Note to all Postal Subscribers

When contacting our Subscription Office in Carlisle for any reason

Always quote your Subscriber Reference Number.

This appears on the address label used to send your copies to you.

Deutschland

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

Jahresbezugspreis: DM 42,00

Für Studenten: DM 32,00

**National Correspondents /
Correspondants nationaux /
Nationale Kontaktadressen**

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

On recherche des correspondants locaux pour les pays qui ne sont pas mentionnés ci-dessous.

Nationale Kontaktadressen für weitere Länder werden gesucht.

Belgique / België (B)

Claude Vilain, 60 Clos de Chenes, B1170, 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 Szabad_sag 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-00825 Warszawa

Portugal (P)

Alan Pallister, Rua Capitao Dorio, No. 9, P-2500 Caldas da Rainha

România (RO)

Sandor Fazakas, RO3700 Oradea, Str. Arany Janos, 4 AP 11

Slovensko (SK)

Ludovit Fazakas, Hviadoslavova 25, SK-934 01 Levice

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

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

- **Antifundamentalistische Jesusforschung in Nordamerika: Darstellung, Kritik und historische Einordnung**
 - *Anti-Fundamentalist Jesus Research in North America*
 - *La recherche anti fondamentaliste sur Jésus en Amérique du Nord*
- A. D. Baum, Giessen

SUMMARY

Since the mid-1980s, a research group on the subject of Jesus has been gaining a hearing in North America. Not only is the picture that it gives of Jesus anti-fundamentalistic, but it is situated on the margins of the historical-critical consensus of our century. With the thesis that Jesus was a wisdom teacher with no eschatological message the 'Jesus-Seminar' and John Dominic Crossan adopt the liberal portrayal of

Jesus that was common at the beginning of the century, for example in Adolf von Harnack's Das Wesen des Christentums (ET What is Christianity?). The principal objection to this anti-fundamentalistic research on Jesus is that it uses an untenable historical method, based on a naïve misconception of the nature of ancient historiography. It is not yet possible to predict how far the new tendency of this 'research into the life of Jesus' will develop in Europe.

RÉSUMÉ

Depuis le milieu des années 1980, un groupe de recherche sur Jésus fait entendre sa voix en Amérique du Nord. Non seulement l'image qu'il donne de Jésus est antifondamentaliste, mais, en outre, elle se situe en marge du consensus historico-critique de notre siècle. Avec la thèse selon laquelle Jésus aurait été un maître de sagesse sans message eschatologique, le « Séminaire de Jésus » et John Dominic Crossan adoptent la présentation libérale que

l'on donnait de Jésus au tournant du siècle, comme par exemple dans le livre d'Adolf von Harnack intitulé L'essence du christianisme. L'objection principale à cette recherche anti-fondamentaliste sur Jésus est qu'elle utilise une méthode historiquement intenable, qui repose sur une méconnaissance naïve de la nature de l'historiographie antique. Il n'est pas encore possible de prévoir jusqu'où la nouvelle tendance de cette 'recherche sur la vie de Jésus' se développera en Europe.

Die internationale Leben-Jesu-Forschung befindet sich gegenwärtig in einer auffälligen Blüte. Kürzlich widmete sich sogar das deutsche Nachrichtenmagazin Focus der wissenschaftlichen Forschungslage¹.

Allein im deutschen Sprachraum sind seit Beginn der neunziger Jahre zahlreiche Gesamtdarstellungen des Lebens Jesu erschienen. Zu den wichtigsten Beiträgen von sehr unter-

schiedlichem Charakter gehören die Bücher von Otto Betz (1965, 2. Aufl. 1991), Joachim Gnilka (1990, 2. Aufl. 1990), Rudolf Schnackenburg (1993), Roman Heiligenthal (1994), Klaus Berger (1995, 2. Aufl. 1995), Eduard Schweizer (1995, 2. Aufl. 1996), Jürgen Becker (1996) sowie Gerd Theissen und Anette Merz (1996)². Dem stehen im angelsächsischen Bereich u. a. die Bücher von Geza Vermes (1973, dt. 1993), N. Thomas Wright (1992), Marcus J. Borg (1987, dt. 1993), John Dominic Crossan (1991, dt. 1994), John P. Meier (1991ff), Markus Bockmuehl (1994), Ed Parish Sanders (dt. 1996), N. Thomas Wright (1996) und Robert H. Stein (1996) gegenüber³. Ein Ende der Bücherflut ist noch nicht in Sicht⁴.

Unter all diesen Titeln sticht ein Buch besonders heraus, dessen Autor sich bei der Lektüre als konsequenter Vertreter einer relativen Extremposition erweist. John Dominic Crossan, Jahrgang 1939, ist Professor für Bibelwissenschaften an der DePaul University in Chicago und formuliert das Hauptergebnis seiner Forschung anschaulich mit folgenden Worten: 'Der historische Jesus war also ein bäuerlicher jüdischer Kyniker'⁵. Jesus und seine Anhänger 'waren sozusagen Hippies in einer Welt augusteischer Yuppies'⁶.

Zugleich gilt Crossan als eines der renommierten Mitglieder des Jesus Seminars, dessen wissenschaftliche Ergebnisse mit dem Jesusbild seines Buches weitestgehend kompatibel sind. Insofern bietet es sich an, extreme Tendenzen in der amerikanischen Jesusforschung anhand der Forschungsbeiträge des Jesus Seminars und John Dominic Crossans darzustellen. Die Äußerungen aus dem Umkreis des Jesus Seminars haben in den Vereinigten Staaten in den vergangenen Jahren ein ähnliches Echo ausgelöst wie die Bücher aus der Feder des Göttinger Neutestamentlers Gerd Lüdemann in Deutschland⁷.

1. Das Jesus Seminar

Beim Jesus Seminar handelt es sich nicht um eine amerikanische theologische

Ausbildungsstätte auf Hochschulebene, ein Seminary, sondern um einen Zusammenschluß neutestamentlicher Bibelwissenschaftler. Das Jesus Seminar wurde 1985 unter Leitung des Westar Instituts, Sonoma, Kalifornien, und unter Federführung von Robert W. Funk ins Leben gerufen. Die anfängliche Teilnehmerzahl von dreißig Wissenschaftlern stieg im Laufe der Jahre auf über zweihundert Spezialisten an. Diese trafen sich zweimal jährlich, um Fachbeiträge zu diskutieren, deren Texte im voraus versandt worden waren, und am Ende der jeweiligen Treffen über die Echtheit einer Reihe von Jesusworten abzustimmen (34).

1.1. Darstellung

1.1.1. *Das Anliegen.* Die Initiatoren des Jesus Seminars gehen davon aus, daß sich die amerikanische Bibelwissenschaft im Anschluß an die Auseinandersetzungen um Charles Darwins Evolutionstheorie (seit 1859) und den sogenannten 'Affen-Prozeß' (im Jahre 1925)⁸ aus der öffentlichen Diskussion zurückgezogen habe. Als Grund für diesen Rückzug nennen sie die starke fundamentalistische Grundstimmung im Land. 'Die fundamentalistische Mentalität erzeugte ein inquisitorisches Klima, das ehrliche wissenschaftliche Urteile gefährlich machte'⁹. Viele Bibelwissenschaftler seien der Häresie beschuldigt worden und hätten ihre akademischen Stellen verloren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg habe sich das Klima zugunsten der kritischen Bibelwissenschaft gewandelt und die Fundamentalisten seien gezwungen gewesen, eigene Bibelschulen (Colleges) und Theologische Hochschulen (Seminaries) zu gründen (1). Die Herausgeber empfinden es allerdings als paradox, daß seit der Jahrhundertmitte einerseits die katholische Bibelwissenschaft das dunkle Zeitalter der theologischen Tyrannei verlassen habe, während gleichzeitig einige protestantische Bibelwissenschaftler, wie etwa die der Southern Baptists, in die mittelalterliche Dunkelheit zurückgekehrt seien (8).

Auf diesem Hintergrund will das Jesus Seminar in Amerika dafür sorgen, daß bibelwissenschaftliche Erkenntnisse nicht länger fachterminologisch verschlüsselt in theologischen Fachzeitschriften verborgen bleiben. Die Selbstanklage der Herausgeber lautet: 'Wir haben aus Furcht vor politischen Repressalien und öffentlichen Auseinandersetzungen gezögert, Fernsehevangelisten und religiösen Schundautoren zu widersprechen'. Und ihre Devise heißt: 'Es ist Zeit, daß wir die Bibliothek verlassen und das Wort ergreifen' (34). Die antifundamentalistische Absicht ihrer Arbeit haben einzelne Fellows auch mündlich gegenüber evangelikalen Kollegen zum Ausdruck gebracht¹⁰. Für dieses Ziel sei man bereit, die Attacken konservativer christlicher Gruppen zu ertragen, die eine Hexenjagd auf kritische Bibelwissenschaftler veranstalteten. So habe ein Fellow bereits seine Stelle verloren, während andere gezwungen worden seien, ihre Teilnahme am Jesus Seminar zurückzuziehen (35).

Da die Frage nach der Identität Jesu in den religiösen Auseinandersetzungen dieses Jahrhunderts immer wieder eine wichtige Rolle gespielt hat, geht es dem Jesus Seminar in erster Linie darum, herauszuarbeiten, welche unter seinem Namen überlieferten Worte Jesus wahrscheinlich tatsächlich gesagt hat. Das Ergebnis soll einzelnen Wissenschaftlern als Basis dienen, aufgrund deren sie ein authentisches Gesamtbild von der Person Jesu entwickeln können (35). Prominente Seminarmitglieder, die sich dieser Aufgabe unterzogen haben, sind John Dominic Crossan (1991) und Marcus J. Borg (1993).

1.1.2. *Das Verfahren.* Als Grundlage ihrer Arbeit haben die Mitglieder des Jesus Seminars zunächst eine eigene griechische Textausgabe erstellt (8). Aufgrund dieser Textausgabe wurde eine Neuübersetzung der Evangelien einschließlich des Thomasevangeliums angefertigt, die den modernen Bibellektern besser als bisherige Übersetzungen den Eindruck der ersten Leser und Hörer

der griechischen Evangelien vermitteln soll (xiii).

Zum einen sollte der unterschiedliche Stil der Evangelien stärker berücksichtigt werden (xiii). Das Lukasevangelium wurde in ein besseres (literarisches) Englisch übersetzt als das Markusevangelium, um entsprechende Unterschiede im Griechischen auch in der Übersetzung sichtbar zu machen (xv). Weiterhin wurden grobe Ausdrücke der griechischen Alltagssprache statt durch farblose Vokabeln mit modernen Alltagswörtern übersetzt. So heißt es in Mt. 23,13 nicht mehr 'Wehe euch (Woe to you)', sondern 'Ihr Wissenschaftler und Pharisäer! Damn you!' (xiii-xiv). 'Sexistische' Sprache wurde soweit wie möglich vermieden, indem z. B. männliche Singularformen gelegentlich in geschlechtsneutrale Pluralformen umgewandelt wurden (xvii). Besonders wichtig schien den Herausgebern die Feststellung, daß ihre 'Scholars Version' im Unterschied zur King James und zur New International Version unabhängig von jeglicher kirchlicher Kontrolle entstanden sei (xviii).

Die Hauptarbeit der Fellows bestand jedoch darin, sämtliche Worte Jesu, die sich in den vier kanonischen Evangelien und im Thomasevangelium finden, einer echtheitskritischen Analyse zu unterziehen. Um nach ausführlichen Fachdiskussionen zu Entscheidungen zu gelangen, bediente sich das Jesus Seminar des Mittels der Abstimmung. Dabei lehnte es sich an das Verfahren an, das die United Bible Society zur Beurteilung von Textvarianten entwickelt hat¹¹. Um ihr Urteil abzugeben, warfen die Fellows farbige Perlen bzw. Kugeln in Wahlurnen. Dabei hatten sie für jedes einzelne Jesuswort vier Kategorien zur Auswahl (36-37).

Rot: Jesus hat dieses oder etwas sehr ähnliches zweifellos gesagt. Ich würde dieses Element ohne Einschränkung zur Rekonstruktion des historischen Jesus heranziehen.

Rosa: Jesus hat wahrscheinlich etwas ähnliches gesagt. Ich würde dieses

Element mit Modifikationen heranziehen. *Grau*: Jesus hat dies nicht gesagt, aber diese Gedanken kommen den seinen nahe. Ich würde dieses Element nicht heranziehen, möglicherweise aber den Inhalt berücksichtigen.

Schwarz: Jesus hat dies nicht gesagt. Ich würde dieses Element nicht zur Rekonstruktion des historischen Jesus heranziehen.

Da den vier Farben die Zahlenwerte 3 bis 0 zugeordnet waren, konnte nach jedem Wahlgang die Gesamtpunktzahl eines Jesuswortes ausgezählt werden. Ein Wort, das mehr als 75% der möglichen Gesamtpunktzahl erhalten hatte, wurde in der Summe als rot eingestuft, ein Wort, das 50–75% erhalten hatte, mit rosa, 25–50% ergaben eine graue und 0–25% eine schwarze Gesamtwertung.

Veröffentlicht wurde das Abstimmungsergebnis in Anlehnung an die sogenannten 'Red letter editions' des Neuen Testaments, die im englischen Sprachraum bekannter sind als im deutschen. Eine derartige Bibelausgabe ist durch die Minuskel sechzehn bereits für das vierzehnte Jahrhundert bezeugt. In diesem Evangelienmanuskript sind alle narrativen Partien in Zinnoberrot geschrieben, während die Worte der Jünger, der Pharisäer und des Teufels in Schwarz und die Worte Jesu und der Engel in Karmesinrot gehalten sind. In diesem Manuskript geht es allerdings so wenig um eine Unterscheidung zwischen echten und unechten Jesusworten wie in den modernen englischsprachigen Ausgaben des Neuen Testaments, die alle Jesusworte rot gedruckt haben (38).

Einen direkten Vorläufer seines kritischen Ansatzes sieht das Jesus Seminar in Louis Klopsch, der im neunzehnten Jahrhundert eine Bibelausgabe herausgab, in der er alle echten Worte des irdischen Jesus in roter Schrift abdruckte. Um festzustellen, welchen Sätzen dieser Rang zuerkannt werden soll, forderte er amerikanische und europäische Wissenschaftler auf, ihm ihre Vorschläge zuzuschicken. In ihm sehen seine Nachfolger am Ende des zwanzigsten

Jahrhunderts den Veranstalter des ersten Jesus Seminars (37).

1.1.3. *Das Ergebnis*. In der Evangelienausgabe des Jesus Seminars mit dem Titel *The Five Gospels* fallen die echtkeitskritischen Urteile sofort ins Auge. Rosa Aussagen Jesu begegnen im Markusevangelium in 2,17a.19.22.27–28; 3,27; 4,3–8.21.25.26–32; 6,4.14–15; 9,50; 10,14.23.25 und 12,38–39. Das einzige rote Jesuswort steht in 12,17: 'Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört'. Der Rest ist grau und (mehrheitlich) schwarz.

Im Johannesevangelium, das bekanntlich mehr Jesusreden enthält als die Synoptiker (ein Grund, warum Martin Luther es besonders geschätzt hat), begegnet das erste bunte Jesuswort in 4,44: 'Kein Prophet hat im eigenen Vaterland Ansehen'. Es ist rosa. Das nächste bunte Jesuswort steht in Johannes 12,24–25 und handelt vom sterbenden Weizenkorn; es ist grau. Grau ist noch Johannes 13,20: 'Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer den aufnimmt, den ich senden werde, nimmt mich auf; wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat'. Außer diesen drei Sätzen gibt es im Johannesevangelium nur schwarze Jesusworte. Allerdings gibt es Passagen im vierten Evangelium, deren Echtheit die Fellows gern festgestellt hätten. Dazu gehört die Perikope von der Ehebrecherin (7,53–8,11). Aber die Abstimmung ergab ein schwarzes Ergebnis (425–426).

Das 'authentischste' Wort der fünf Evangelien steht in Mt. 5,39 par Lk. 6,29a. Es ist das Wort vom Hinhalten der anderen Wange und erhielt 92 der möglichen 100% (549). Das Gesamtergebnis der Abstimmungen des Jesus Seminars lautet, daß Jesus 82% der ihm in den Evangelien zugeschriebenen Worte nicht gesagt haben kann (5). Das soll wohl bedeuten, daß nur 18% der Jesusworte im Durchschnitt eine rote oder rosa Wertung erhielten. Die Herausgeber fügen aber hinzu, daß man nicht nur die echten Jesusworte für wertvoll halten dürfe. Denn auch seine Anhänger hätten über ihn

oder in seinem Namen Dinge gesagt, die von tiefer Wahrheit seien (33–34).

1.1.4. *Die Voraussetzungen.* Wie es zu diesem Ergebnis kommen konnte, ergibt sich zu einem erheblichen Teil aus den Voraussetzungen, mit denen die Fellows gearbeitet haben. Ausgangspunkt ihrer Arbeit ist die Zweiquellentheorie, mit der Besonderheit, daß der Logienquelle Q eine absolute historische Priorität zukommt, indem ihre Urfassung in die fünfziger Jahre datiert wird, während man die Entstehung der kanonischen Evangelien erst im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts ansetzt. Daneben erhält das Thomasevangelium den Rang einer unabhängigen Quelle, deren Urfassung ebenfalls bereits in den fünfziger Jahren entstanden sei (15.128). Das Johannesevangelium gilt gegenüber den Synoptikern als grundsätzlich unhistorisch (3.10).

Weiterhin setzen die Fellows voraus, daß die Schüler Jesu ihrem Lehrer nachträglich ohne weiteres eigene Aussagen in den Mund gelegt hätten. Dieses Vorgehen mußten die Christen in ihrer Zeit als normal empfinden. Denn in der Antike waren Plagiatsvorwürfe unbekannt (22–23). Und ein antiker Historiker hatte die legitime Freiheit, seinen Figuren frei erfundene Reden in den Mund zu legen. Dies zeigen die Werke von Herodot und Thukydides. 'Indem die Evangelisten Reden Jesu erfanden, folgten sie nur der gängigen Praxis' (29). Diese Überzeugung war in 50% der Fälle der Grund dafür, daß die Fellows Jesusworte als unecht (schwarz) eingestuft haben (30).

Neben diesen allgemeineren Überlegungen haben auch sehr konkrete Kriterien die Echtheitskritischen Urteile des Seminars mitbestimmt. So stand für die Fellows beispielsweise von vornherein fest, daß Jesus nie den Anspruch erhoben haben kann, der Messias oder der Sohn Gottes zu sein, denn eine solche Aussage sei im Munde eines orientalischen Weisheitslehrers undenkbar (32–33).

Eindeutig weltanschaulicher Art sind einige andere Vorentscheidungen, auf

deren Basis das Seminar seine Echtheitsurteile fällte. So ging man beispielsweise davon aus, daß es sich bei Jesu Zukunftsvoraussagen um Gemeindebildung handeln muß, da es keine echte Prophetie gebe (25). Außerdem machten es die Erkenntnisse von Kopernikus, Kepler und Galilei unmöglich, weiterhin an die Existenz himmlischer Dämonen und Engel zu glauben. Damit sei auch der Glaube an den biblischen Christus hinfällig. 'Der mittelalterliche Christus des Glaubens und des Dogmas kann nicht länger auf die Anerkennung derer rechnen, die den Himmel durch Galileis Teleskop betrachtet haben. Die alten Gottheiten und Dämonen wurden durch dieses Fernglas vom Himmel gefegt' (2).

1.2. *Kritische Anmerkungen*

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Übersichtsartikels eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Ansatz des Jesus Seminars zu führen. Vor allem die ganz erstaunliche Erwartung, die Existenz von Engeln und Dämonen könne mit Hilfe eines Fernrohrs überprüft werden, braucht hier nicht näher analysiert zu werden. Ich möchte lediglich drei Aspekte des kalifornischen Projekts kommentieren.

1.2.1. *Die antike Geschichtsschreibung.* Die der Evangelienkritik des Jesus Seminars zugrunde liegende Behauptung, antike Autoren und speziell antike Historiker hätten ihren Akteuren frei erfundene Sätze und Reden in den Mund legen dürfen, läßt sich nicht halten. Zwar hat es in der Antike ohne Frage nicht wenige Autoren gegeben, die ihre Helden Dinge sagen ließen, die sie selbst erfunden hatten. Ein akzeptables Verfahren ist dies jedoch spätestens seit dem vierten vorchristlichen Jahrhundert im griechisch-römischen Bereich nur in der Dichtung gewesen.

Dies wird zum einen daran deutlich, daß bereits die Antike eine ausgefeilte Echtheitskritik kannte. Antike Echtheitskritiker haben nicht nur die Authentizität ganzer Schriften¹², sondern auch die Echtheit einzelner Aussagen

überprüft. Das läßt sich exemplarisch am Beispiel des spätantiken Arztes Galen von Pergamon (129–199 n. Chr.) zeigen. Galen übte am Werk seines großen Vorgängers Hippokrates von Kos nicht nur Textkritik (niedere Kritik) und Echtheitskritik im Sinne der höheren Kritik¹³, sondern überprüfte auch die Echtheit von unter dem Namen des Hippokrates überlieferten Aphorismen. Von den 406 hippokratischen Sinnsprüchen, die Galen in seinem Buch kommentiert hat¹⁴, betrachtete er bis zu fünfzig als nicht authentisch. So konnte Galen beispielsweise notieren: 'Ich vermute, daß auch dieser Aphorismus nicht von Hippokrates stammt', und solche Urteile philologisch untermauern¹⁵. Seine echtheitskritischen Aussagen begründete Galen vor allem durch den Nachweis von Abweichungen vom Sprachgebrauch und vom Gedankengut des Hippokrates¹⁶.

Die Authentizität von Reden spielte auch in der antiken Geschichtsschreibung eine wichtige Rolle. So zeigt etwa das sogenannte Methodenkapitel, das der Historiker Thukydides von Athen (um 455–400 v. Chr.) seiner Darstellung des Peloponnesischen Krieges vorangestellt hat, wie sehr ihm an der historischen Zuverlässigkeit der von ihm wiedergegebenen Reden gelegen war. Der antike Historiker teilt seinen Lesern mit, daß er sich 'so eng wie möglich an den Gesamtsinn des wirklich Gesprochenen hielt'¹⁷. Zwar gibt Thukydides zu, den genauen Wortlaut der Feldherrenreden häufig nicht mehr rekonstruieren zu können, versichert aber, sich im Blick auf ihren Inhalt streng an die historische Wirklichkeit gehalten zu haben¹⁸. Und auch der hellenistische Historiker Polybios (ca 200–120 v. Chr.) kritisierte an den Reden im Werk seines Kollegen Timaios nicht, daß er 'nicht den Redewortlaut aufgeschrieben' hatte, sondern lediglich, daß dieser auf 'eine Wiedergabe dessen, was tatsächlich gesagt worden ist', also des wahren Inhalts der Reden, verzichtet habe¹⁹.

An dieser Stelle ist nun allerdings zuzugeben, daß antike Historiker ihre Akteure auch dann in direkter Rede spre-

chen ließen, wenn sie den Inhalt ihrer Ausführungen in eigenen Worten wiedergaben. Die Reservierung der direkten Rede für die Wiedergabe des authentischen Wortlauts eines Ausspruchs kannte man im Altertum nicht. Vielmehr diente den antiken Geschichtsschreibern, nicht zuletzt aufgrund ihrer Prägung durch das Vorbild Homers, der Wechsel von der indirekten zur direkten Rede als literarisches Stilmittel, das eingesetzt wurde, um eine historische Darstellung abwechslungsreich und lebendig zu gestalten. So hat beispielsweise Herodot von Halikarnassos (5. Jh. v. Chr.) den Übergang von der indirekten zur direkten Rede als Mittel der Betonung eingesetzt. Was besonders hervorgehoben werden sollte, gab er in direkter Rede wieder, ohne es dadurch im Blick auf seine Authentizität von indirekt formulierten Passagen unterscheiden zu wollen²⁰.

Die Tatsache, daß es sich bei den Evangelien um Werke antiker Autoren handelt, hat—auf der Basis des synoptischen Vergleichs—auch evangelikale Vertreter der biblischen Irrtumslosigkeit zu der These veranlaßt, daß nicht alle in den Evangelien überlieferten Aussagen Jesu exakt mit dem Originalwortlaut seiner Reden übereinstimmen. So konstatierte Benjamin B. Warfield, einer der kompetentesten Verteidiger der Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, bereits gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts: 'Wenn ein Autor nicht behauptet, den exakten Wortlaut eines Gesprächs oder Dokuments wiederzugeben, weil es für seinen Zweck ausreicht, eine Zusammenfassung des Inhalts zu geben, dann widerspricht dies nicht seinem Anspruch auf Inspiriertheit . . . Damit sind alle Einwände gegen die Inspiration der Evangelien erledigt, die auf deren unterschiedliche Wiedergabe von Worten Jesu verweisen'²¹. Diese These hat Darrell L. Bock, Professor für Neues Testament am Dallas Theological Seminary, neuerdings gerade in der Auseinandersetzung mit dem Jesus Seminar vertreten²². Folgt man Warfield und Bock, wäre die Unterscheidung des Jesus Seminars zwischen roten und rosa Jesus-

worten in den Evangelien mit dem Glauben an die Inspiration der Evangelien also durchaus vereinbar. Die weitergehende Behauptung der Fellows, als antike Autoren hätten die Evangelisten Jesus bedenkenlos unechte Worte in den Mund legen können, läßt allerdings eine erstaunliche Unkenntnis der literarischen Gepflogenheiten im Altertum erkennen. Und gerade dieses Fehlurteil ist, wie erwähnt, für die Hälfte aller Echtheitsurteile des Seminars verantwortlich (30).

1.2.2. *Die Echtheitskriterien.* Auf diesem Hintergrund erscheinen dann auch die Kriterien, die das Jesus Seminar zur Unterscheidung zwischen echten und unechten Jesusworten herangezogen hat, zu unkritisch. Die Unterscheidung zwischen paradoxen und schockierenden Aussagen Jesu und solchen, die es nicht sind (31), ist kaum geeignet, echte Jesusworte von falschen zu trennen. Und auch die messianischen und göttlichen Selbstbezeichnungen Jesu konnte das Seminar nur darum als in jedem Fall unecht bewerten, weil es das antike Interesse an der Differenzierung zwischen authentischem und nicht-authentischem Gut weit unterschätzt hat. Wenn die Überlieferung der Jesusworte im Urchristentum von der Überzeugung getragen war, es in ihnen mit dem Wort Gottes zu tun zu haben²³, müssen die vom Jesus Seminar angewandten Kriterien der Echtheitskritik als viel zu vage eingestuft werden.

1.2.3. *Die Mehrheitsverhältnisse.* Eine dritte Anmerkung betrifft den Stellenwert des Jesus Seminars in der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft. Es wird niemanden überraschen, daß sich unter den Fellows höchstens drei bis vier im weitesten Sinne evangelikale Neutestamentler ausmachen lassen²⁴.

Auffälliger ist, daß das Jesus Seminar keineswegs den Hauptstrom der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung zu repräsentieren scheint. So dürfte die Mehrzahl der Fellows eine theologische Ausbildung an den Universitäten Harvard und Claremont empfangen

haben, die einen besonders 'liberalen' Ruf genießen²⁵. Und das Seminar scheint weder durch die Society of Biblical Literature (SBL) noch durch die *Studiorum Novi Testamenti Societas* (SNTS) unterstützt worden zu sein²⁶. Das wäre an sich nicht zu beanstanden, auch Evangelikale vertreten in manchen Fragen eine Außen-seiterposition, hinterläßt aber insofern einen unangenehmen Nachgeschmack, als das Seminar in seinen Selbstdarstellungen immer wieder als Repräsentant des gegenwärtigen Forschungsstandes auftritt.

Schließlich ist auch zu beachten, daß es sich bei den Fellows nur teilweise um ausgewiesene Vertreter ihrer Zunft bzw. anerkannte Experten auf dem Gebiet der Leben-Jesu-Forschung handelt. Eine bibliographische Computeranalyse hat ergeben, daß von den vierundsiebzig namentlich aufgelisteten Fellows zwar etwa vierzehn aufgrund ihrer Publikationen zu den führenden Jesus-Forschern gerechnet werden können und etwa zwanzig weitere an der Forschung beteiligt sind; demgegenüber haben allerdings mindestens vierzig Mitglieder kaum wissenschaftliche Veröffentlichungen vorzuweisen, achtzehn von ihnen scheinen noch nie etwas publiziert zu haben²⁷. Mißt man den wissenschaftlichen Stellenwert des Jesus Seminars mit dessen eigenen quantitativen Methoden, müssen seine Mitglieder als Vertreter einer nicht mehrheitsfähigen Position neben anderen bewertet werden. Die Wahrscheinlichkeit, daß die Fellows in ihrer Rekonstruktion Recht haben, wäre mit der Farbe Grau oder sogar Schwarz zu kennzeichnen.

Der emeritierte Tübinger Neutestamentler Otto Betz, der ab 1962 für einige Jahre als Professor am Chicago Theological Seminary gelehrt hat, und dessen Jesusbuch 1991 in zweiter Auflage im Brockhaus-Verlag erschienen ist, betrachtet die ganz und gar inakzeptablen Ergebnisse des Jesus Seminars wohl nicht völlig zu Unrecht mit einer gewissen Gelassenheit: 'Trösten wir uns: Wenn auch vom Heiligen Geist geleitete Konzilien irren können, warum

sollte dies nicht auch einem Gremium von einzig der Vernunft verpflichteten Fellows gestattet sein?²⁸

2. John Dominic Crossan

Nach Abschluß seiner Arbeit an den Worten Jesu hat das Jesus Seminar inzwischen mit einem zweiten Projekt begonnen, der Bestimmung dessen, was Jesus tatsächlich getan hat (x). Wer auf das bisher noch unveröffentlichte Ergebnis nicht warten will, kann sich anhand des Jesusbuches von John Dominic Crossan, einem prominenten Mitglied des Jesus Seminars, einen ungefähren Eindruck davon verschaffen, wie ein entsprechender Gesamtentwurf in etwa aussehen könnte. Eine ähnliche Funktion könnte das Jesusbuch von Marcus Borg erfüllen²⁹.

Crossans 1991 erschienenes Buch *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* liegt seit 1994 unter dem Titel *Der historische Jesus* in deutscher Übersetzung vor. Der Übersetzer hat das Original allerdings stellenweise so frei übertragen, 'daß bei wissenschaftlicher Arbeit auf die Übersetzung allein kein Verlaß ist'³⁰. Eine 1994 von Crossan veröffentlichte Kurzfassung seines Jesusbildes, *Jesus. A Revolutionary Biography*, erschien 1996 auf Deutsch unter dem Titel *Jesus. Eine revolutionäre Biographie*. Crossans Bücher stellen das Ergebnis über zwanzigjähriger intensiver Forschungen dar.

Bevor Crossan mit der Analyse der historischen Quellen zum Leben Jesu beginnt (Teil 3), beschreibt er auf rund dreihundert Seiten das Römische Reich mit seinen Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen (Teil 1) und diejenigen, die sich gegen die bestehenden Verhältnisse auflehnten (Teil 2): die Apokalyptiker (Kapitel 6), die Protestbewegungen (Kapitel 7), die Magier (Kapitel 8), die Banditen (Kapitel 9) und die Revolutionäre (Kapitel 10). Dieser außerordentlich interessante Teil seines Buches muß hier aus Raumgründen unberücksichtigt bleiben. Ich setze gleich mit der Analyse

des Jesusbildes ein, das Crossan auf diesem Hintergrund entwirft.

2.1. Darstellung

2.1.1. *Die historische Methode*. Ein besonders auffälliges Merkmal der Arbeitsweise Crossans ist die von ihm verwendete historische Methode. Er übernimmt weder einfach die Echtheitsurteile des Jesus Seminars, noch knüpft er an die bis heute praktizierte Arbeitsweise der Formgeschichte an, sondern hat eine hochkomplizierte eigene Methodik entwickelt, die ihn davor bewahren soll, statt einer Biographie Jesu eine Autobiographie zu verfassen, wie er es bei seinen Kollegen beobachtet hat (28).

Das subjektive Moment möchte Crossan in seiner eigenen Forschung ausschalten, indem er bei der Bewertung der einzelnen Überlieferungsstücke nach den historischen Schichten fragt, aus denen sie stammen. Um zu möglichst sicheren Urteilen zu gelangen, berücksichtigt Crossan zwei Faktoren. Zum einen unterscheidet er vier historische Zeitphasen, denen er die urchristlichen Schriften je nach ihrer angenommenen Entstehungszeit zuordnet (427–434/563–569). Die Einordnung der wichtigsten Quellen läßt sich verkürzt folgendermaßen darstellen.

Erste Schicht (30–60 n. Chr.)

Paulusbriefe: 1 Thess, Gal, 1 Kor, Röm (50er Jahre)

Thomasevangelium I (50er Jahre)

Spruchquelle Q (50er Jahre)

Kreuzevangelium (50er Jahre)

Zweite Schicht (60–80 n. Chr.)

Geheimen Markusevangelium (Anfang 70er Jahre)

Markusevangelium (Ende 70er Jahre)

Thomasevangelium II (60er/70er Jahre)

Dritte Schicht (80–120 n. Chr.)

Matthäusevangelium (um 90)

Lukasevangelium (90er Jahre)

Johannesevangelium I: 1–20 (Anfang 2. Jh.)

Vierte Schicht (120–150 n. Chr.)

Johannesevangelium II: 1–21 (Mitte 2. Jh.)

Petrusevangelium (Mitte 2. Jh.)

Da für Crossans Rekonstruktion des Lebens Jesu den Quellenschriften der ersten Phase besondere Bedeutung zukommt (xxxii/33), läßt diese chronologische Übersicht die Konturen seines Jesusbildes bereits erahnen. Wesentliche Züge stammen aus dem Thomasevangelium bzw. einer Urfassung desselben und aus dem Petrus-evangelium bzw. einer Frühform desselben, die Crossan als Kreuzevangelium bezeichnet³¹.

Als zweites Kriterium bezieht Crossan bei der Bestimmung des authentischen Materials die Bezeugungshäufigkeit eines historischen Überlieferungsstückes in seine Rechnung ein. Nur einmal bezeugte Traditionseinheiten werden nicht zur Rekonstruktion des historischen Jesus herangezogen, selbst wenn sie aus der frühesten Zeit stammen (xxxii/33). Und je größer die Zahl der unabhängigen Zeugen für ein Wort oder eine Tat Jesu ist, desto wahrscheinlicher ist ihre Authentizität.

Aus der Kombination dieser beiden Faktoren ergibt sich ein Spezifikum von Crossans Jesusbuch. Jede Überlieferungseinheit wird im Text unter Hinzufügung zweier durch Schrägstrich getrennter und durch eckige Klammern eingefasster Zahlen herangezogen. Die erste Zahl gibt die früheste der vier Zeitschichten an, in der die Einheit bezeugt ist, die zweite die Anzahl der unabhängigen Zeugen³². Je niedriger die erste und je höher die zweite Zahl ist, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß die Traditionseinheit authentisch ist (xxxiii–xxxiv/34–35). Auf der Grundlage dieser aufwendigen Methode zeichnet Crossan ein Jesusbild, für das er einen hohen Grad an Objektivität in Anspruch nimmt (xxxiv/35).

2.1.2. Die Lehre Jesu. Bei seiner Rekonstruktion der Lehre Jesu geht Crossan von der unbestreitbaren Beobachtung aus, daß die Überlieferung Jesus sowohl als apokalyptischen Propheten als auch als Weisheitslehrer darstellt. Aus einer Analyse des Materials ergibt sich ihm zunächst, daß Jesus sich im Laufe der Zeit vom asketischen Lebensstil und der apokalyptischen Erwartung seines

Lehrers Johannes des Täuflers gelöst und die Vision eines diesseitigen Gottesreiches entfaltet habe. Jesus habe sich allenfalls in einem uneschatologischen Sinn als Menschensohn bezeichnet; diese Selbstbezeichnung sei erst von der Urgemeinde auf dem Hintergrund von Daniel 7,13 als Titel eines apokalyptischen Richters gedeutet worden (Kapitel 11).

Jesus verkündete als Weisheitslehrer, daß das Reich Gottes nicht durch ein übermächtiges Eingreifen Gottes, sondern durch menschliche Gerechtigkeit herbeigeführt werde. Darum predigte er radikale Egalität. Mit seiner Forderung, zu werden wie die Kinder (Mt. 10,13–16; Mt. 18,1–4; Joh 3,1–10), forderte Jesus im Gegensatz zur damaligen Gesellschaftsordnung politische Egalität. Indem er Bettelei zum Ideal erklärte (Lk. 6,20 par Mt. 5,3; Thom. 3.29.54), trat er für soziale Egalität ein. Seine Aussagen über Frieden und Schwert (Mt. 10,34–36 par Lk. 12,51–53; Thom. 16) und den notwendigen Haß auf die Verwandten (Mt. 10,37 par Lk. 14,25–26) richteten sich speziell gegen die patriarchalische Familie. Und aus dem 22. Kapitel des Thomasevangeliums leitet Crossan ab, Jesus sei für geschlechtliche Egalität eingetreten. Dem Thomasevangelium zufolge wird der ins Gottesreich eingeladen, der 'aus dem Männlichen und dem Weiblichen eine Sache macht, so daß das Männliche nicht männlich und das Weibliche nicht weiblich ist'³³ (Kapitel 12).

2.1.3. Die Taten Jesu. Crossans Grundthese lautet, daß sich das öffentliche Wirken Jesu mit den Begriffen Magie und Mahl beschreiben läßt. 'Wenn sich diese Meinung als Irrtum erweisen sollte, wäre dieses Buch neu zu schreiben' (304/404).

Die antike Magie definiert Crossan als Protest gegen die etablierte Religion, vergleichbar mit dem antiken Banditentum in seinem Protest gegen die etablierte Politik. 'Religion ist offizielle und gutgeheißene Magie. Magie ist nichtoffizielle und nichtgutgeheißene Religion' (305/404). Für die Deutung des Wirkens Jesu heißt dies, daß auch seine

Wundertaten als subversive Magie einzustufen sind, weil er der Vertreter einer nichtoffiziellen Religiosität war. Ihre subversive Kraft entfalteten etwa die Dämonenaustreibungen Jesu dadurch, daß er sie symbolisch als Kritik der sozialen Unterdrückung durch Herodes (Mt. 12,22–26 par Lk. 11,17–18a) oder der römischen Besatzungsmacht (Mt. 8,28–34 par Mk. 5,1–20 par Lk. 8,26–39) auflud. Und die Krankenheilungen Jesu stellten den autoritären Alleinvertretungsanspruch des etablierten Priestertums in Frage. Einen Unterschied zwischen magischen und nichtmagischen Wundern, der etwa darin bestehen könnte, daß der Magier ein Wunder durch bestimmte Praktiken zu *erzwingen* sucht (mit Erfolgsgarantie), während andere Wundertäter das Eingreifen der Götter *erbiten* (ohne Erfolgsgarantie), vermag Crossan nicht zu erkennen (Kapitel 12).

Der Lebensstil Jesu war vor allem durch die Tischgemeinschaft (Kommensalität) geprägt, die den Wiederaufbau der bäuerlichen Gemeinschaft zum Ziel hatte. In der gemeinschaftlich genossenen Mahlzeit kam zum Ausdruck, daß geistliche und materielle Macht auf allen Ebenen unter allen zu verteilen sei (Kapitel 13).

2.1.4. Das Schicksal Jesu. Daß Jesus unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde, hält Crossan für historisch. Als Ursache für die Kreuzigung Jesu macht er seine Kritik am jüdischen Tempel aus, die nicht zuletzt in seiner ortsunabhängigen Wanderschaft zum Ausdruck gekommen sei. Viel mehr lasse sich den evangelischen Passionsberichten allerdings nicht entnehmen, da die Jünger Jesu vorzeitig geflohen waren. Erst nachträglich hätten sie nach intensivem Schriftstudium eine zusammenhängende Passionsgeschichte herausgelesen. Die Passionsberichte der Evangelien sind keine Wiedergabe historischer Ereignisse, sondern die narrative Einkleidung alttestamentlich Propheten (Kapitel 14).

Die historische Wertlosigkeit der Osterberichte leitet Crossan schließlich

aus ihrer Widersprüchlichkeit ab. Darüber hinaus erkennt er in den Erscheinungserzählungen die aus der Situation der Urgemeinde gespeiste Tendenz, einzelnen Leitungspersonlichkeiten durch Berichte über ihre Begegnungen mit dem Auferstandenen in der Kirche eine besondere Autorität zu sichern (Kapitel 15).

2.2. Kritische Anmerkungen

Ähnlich wie in der Evangelienausgabe des Jesus Seminars fallen auch in Crossans Gesamtentwurf eine Reihe von Schwachstellen ins Auge. Ohne Fragen wie die zu diskutieren, ob Crossans Bestimmung der einzelnen Überlieferungseinheiten oder seine Definition von Magie überzeugend ausfallen, beschränke ich mich im folgenden auf drei grundsätzliche Bemerkungen.

2.2.1. Die antike Geschichtsschreibung.

Crossan vertritt die nicht unbekannte These, die neutestamentlichen Evangelien seien 'weder Geschichtsschreibung noch Biographie, nicht einmal nach den Maßstäben der Antike, die im Vergleich zu unseren tolerant waren' (xxx/31)³⁴. Aus dieser Voraussetzung erwächst seine Erwartung, in den Evangelien nur in relativ geringem Umfang historisch zuverlässige Nachrichten über das Leben Jesu zu finden. Allerdings fehlt dieser Grundannahme die wissenschaftliche Basis. Denn gerade der Prolog des Lukasevangeliums läßt deutlich erkennen, daß Lukas seine Bücher explizit als historische Werke verstanden hat³⁵. Und bereits die antiken Leser des Lukasevangeliums haben dieses und darum höchstwahrscheinlich auch ihm vergleichbare Schriften als Geschichtsbücher gelesen³⁶. Schließlich geht auch die Mehrheit der modernen Altertumswissenschaftler ohne weiteres davon aus, daß es sich bei den Erzählbüchern des Neuen Testaments zweifelsfrei um Geschichtswerke handelt³⁷.

Noch entscheidender aber ist die Tatsache, daß die antiken Reflexionen zum Wahrheitsbegriff und zur Methode der Geschichtsschreibung in ihrer ganz

überwiegenden Mehrheit nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen lassen, daß der antike Historiker sich grundsätzlich an denselben Maßstäben orientierte, die seit dem achtzehnten Jahrhundert in der modernen Geschichtsschreibung Gültigkeit haben³⁸. So formulierte etwa Cicero die rhetorische Frage: 'Wer wüßte denn nicht, daß die erste Regel der Geschichtsschreibung gebietet, keine falsche Aussage zu wagen?'³⁹. Als antike Historiker waren die Evangelisten in vergleichbarem Maße der Wahrheit verpflichtet wie dies bei einem Historiker der Gegenwart der Fall ist. Diese Tatsache läßt Crossans Umgang mit den Evangelien höchst eigenwillig und unkritisch erscheinen.

2.2.2. Die Datierung der Quellen. Zu Crossans Datierung der kanonischen Evangelien ist immerhin anzumerken, daß die ältesten antiken Zeugnisse eine Entstehung der Synoptiker in den sechziger Jahren des ersten Jahrhunderts nahelegen⁴⁰, während Crossan das Markusevangelium in die siebziger Jahre und das Matthäus- und das Lukasevangelium in die neunziger Jahre datiert. Zwar ist zuzugeben, daß Crossan eine unter Neutestamentlern durchaus gängige Datierung vertritt. Aber diese beruht bedauerlicherweise auf einer weitgehenden Mißachtung der direkten externen historischen Evidenz.

Auswirkungen für die Rekonstruktion des Lebens Jesu entfaltet Crossans chronologische Einordnung der Evangelien aber vor allem dadurch, daß er den synoptischen Evangelien mehrere apokryphe Evangelien zeitlich vorordnet⁴¹. Dies gilt zum einen für das Thomasevangelium. Abgesehen davon, daß Origenes es als Dichtung bezeichnete⁴², Eusebius es als häretische Fälschung einstufte⁴³ und auch die moderne Forschung ihm ein teilweise gnostisches Gepräge zuschreibt⁴⁴, ist die Datierung einer Urfassung des Thomasevangeliums in die fünfziger Jahre ein in höchstem Maße hypothetisches Unternehmen. Sie wird zwar seit längerem von Forschern aus Claremont

und Harvard vertreten⁴⁵, ist aber weder konsensfähig, noch durch historische Evidenz begründbar.

Zweitens datiert Crossan ein von ihm so genanntes Kreuzevangelium, bei dem es sich um eine Vorstufe des apokryphen Petrusevangeliums handeln soll, in die fünfziger Jahre. Nur am Rande sei erwähnt, daß das Petrusevangelium bereits in der Zeit der alten Kirche als doketisches Buch eingestuft wurde⁴⁶. Etwa die Aussage, daß Jesus während seiner Kreuzigung 'schwiege, wie wenn er keinen Schmerz empfände' (4,10)⁴⁷, und die statt der Konstatierung seines Todes gebrauchte Formulierung 'er wurde aufgenommen' können tatsächlich als doketische Tendenzen des Petrusevangeliums gedeutet werden⁴⁸.

Entscheidender ist, daß die große Mehrheit der Forschung davon ausgeht, daß es sich beim Petrusevangelium um eine Weiterentwicklung synoptischer Stoffe handelt, verfaßt um die Mitte des zweiten Jahrhunderts⁴⁹, während Crossan fast als einziger dafür eintritt, Teile des Petrusevangeliums den Synoptikern chronologisch vorzuordnen. Sogar viele Mitglieder des Jesus Seminars halten Crossans Verwendung des Petrusevangeliums für unangemessen⁵⁰. Zugunsten der traditionellen Datierung hat Raymond E. Brown 1986 in seiner 'Presidential Address' vor der einundvierzigsten Versammlung der SNTS auf eine Reihe von Anachronismen im Petrusevangelium hingewiesen. So schreibt das Petrusevangelium dem Herodes Antipas eine königliche Funktion in Jerusalem zu, so daß der Statthalter Pilatus Anfragen an ihn richten muß (2,4: 'Und Pilatus sandte zu Herodes und bat um Jesu Leib'). Und der Tag nach dem Sabbat wird als der 'Tag des Herrn' (9,35; 12,50) bezeichnet, ein Sprachgebrauch, der sich in allen anderen Quellen frühestens für die Didache (14,1) und Ignatius (Magn 9,1) nachweisen läßt⁵¹. Diese und ähnliche Beobachtungen lassen es praktisch ausgeschlossen erscheinen, daß Crossans Thesen zum Petrusevangelium sich in der Forschung durchsetzen werden.

2.2.3. *Die methodische Inkonzistenz.* Daß Crossan nur mehrfach unabhängige Überlieferungseinheiten als historisch glaubwürdig heranzieht, erscheint auf den ersten Blick überzeugend. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß Elemente, die in der nachösterlichen Kirche bedeutungslos wurden, im Traditionsprozeß an Gewicht verloren haben können und darum in den Quellen möglicherweise nur noch vereinzelt auftreten⁵². Diese schlichte Erwägung zeigt, wie unzureichend die von Crossan entwickelte quellenkritische Methode trotz all ihrer Detailliertheit bleibt.

Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß Crossan sich keineswegs immer streng an die von ihm minutiös ausgearbeiteten Prinzipien der Quellenauswertung hält. Dies fällt besonders bei seiner Behandlung der Abendmahlsüberlieferung ins Auge. Den neutestamentlichen Überlieferungskomplex 'Abendmahl und Eucharistie'⁵³ will Crossan trotz seiner Zugehörigkeit zur ältesten Überlieferungsschicht und seiner vierfachen unabhängigen Bezeugung [1/4] nicht auf Jesus selbst zurückführen (360/477). Er hält es für sehr unwahrscheinlich, daß Jesus am Vorabend seines Todes die Einsetzungsworte gesprochen hat, und nimmt statt dessen an, das eucharistische Mahl habe sich erst in der Urgemeinde aus Jesu Praxis der offenen Tischgemeinschaft entwickelt.

An dieser Stelle wird einerseits deutlich, daß Crossan nicht konsequent genug mit seinen historischen Quellen umgeht, sondern offenbar auch vorgefaßte Zielvorstellungen in sein historisches Urteil einfließen läßt. Der einleitend so deutlich markierten Gefahr, sich in der Leben-Jesu-Forschung von eigenen Vorlieben leiten zu lassen, dürfte Crossan selbst nicht ganz entgangen sein.

Zugleich aber drängt sich der Verdacht auf, daß das Jesusbild, das sich bei konsequenter Handhabung der von Crossan entwickelten Methodik ergäbe, den neutestamentlichen Darstellungen um einiges näher käme als das von Crossan tatsächlich gezeichnete. Wer Crossans Ansatz etwa in der Abend-

mahlsüberlieferung strenger durchführt, als er selbst es getan hat, gelangte zu einem Jesusbild, dessen Konturen zwar immer noch wesentlich schwächer wären als die im Neuen Testament gezogenen, das den biblischen Proportionen aber erheblich näher wäre als Crossan selbst es zu wünschen scheint.

3. Historische Einordnung und Ausblick

3.1. *Egalität ohne Eschatologie*

3.1.1. *Der Kampf für Egalität.* Mit seiner Interpretation der Taten Jesu macht Crossan ihn zu einem Streiter für politische, gesellschaftliche, familiäre und geschlechtliche Egalität gegen jede Form hierarchischer und patriarchalischer Strukturen. Durch den wirklichen Jesus, den Crossan durch die Entfernung aller nachträglichen Übermalung wieder sichtbar gemacht zu haben meint, wird 'das Erbe der "Theologie der Befreiung" ... mitverwaltet'⁵⁴. Zugleich wird der amerikanische Jesus zum ersten Vertreter der feministischen Theologie⁵⁵. Darin besteht der dogmatische Gegensatz, der mit der historischen Auseinandersetzung zwischen sogenannten 'Fundamentalisten'⁵⁶ und 'Anti-Fundamentalisten' auf dem Feld der Leben-Jesu-Forschung verwoben ist.

3.1.2. *Der Abschied von der Eschatologie.* Die echten Jesusworte, die das Jesus Seminar ermittelt hat, sind fast ausnahmslos Weisheitssprüche⁵⁷. Die zahlreichen eschatologischen Aussagen über den zukünftigen Anbruch des transzendenten Königreiches Gottes führte weder das Jesus Seminar noch Crossan auf den historischen Jesus zurück. Das ist forschungsgeschichtlich relevant.

Die Leben-Jesu-Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts ist bis heute von der sogenannten Wiederentdeckung des eschatologischen Jesus durch Johannes Weiss und Albert Schweitzer geprägt. Deren massive Betonung der Eschatologie stellte um die Jahrhundertwende eine Reaktion auf die Ausblendung des Escha-

tologischen in den zahlreichen liberalen Rekonstruktionen des Lebens Jesu dar⁵⁸.

Ihren klassischen Ausdruck fand die liberale Theologie in einer Vorlesungsreihe mit dem Titel 'Das Wesen des Christentums', die Adolf von Harnack im Wintersemester 1899/1900 vor sechshundert Hörern aus allen Fakultäten der Berliner Universität hielt. Harnack nahm an, daß Jesus sich für den Messias gehalten hat, führte aber die Deutung seines Todes als Opfer und den Glauben an seine Auferstehung auf die vor-paulinische Urgemeinde zurück. Er ging davon aus, daß der historische Jesus sowohl in alttestamentlichen Farben von einem in Zukunft hereinbrechenden Gottesreich als auch von einem innerlichen Kommen der Gottesherrschaft gepredigt habe⁵⁹. Während Jesus den eschatologischen Teil seiner Botschaft jedoch lediglich aus der zeitgenössischen jüdischen Theologie übernommen habe, handelte es sich nach Harnack bei der Botschaft vom inneren Reich um sein besonderes theologisches Eigentum. Letztere sei die übergeordnete Idee und finde sich in reinster Form in den Gleichnissen Jesu. 'Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiß—aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist Gott selbst mit seiner Kraft . . . versunken ist . . . die ganze äußerliche Zukunftshoffnung'⁶⁰. Die eschatologische Dimension des Gottesreiches wurde auf diesem Wege in der liberalen Theologie aufgegeben.

Cilliers Breytenbach hat nicht als einziger darauf hingewiesen, daß das Jesusbild der jüngeren amerikanischen Jesusforschung sich wieder den Ergebnissen der liberalen Theologie annähert. Jesus wird nicht als apokalyptischer Prophet, sondern als philosophischer Weisheitslehrer gesehen⁶¹. Zwar hatte Harnack die eschatologischen Worte Jesu nur für weniger bedeutsam gehalten, während das Jesus Seminar ihre Authentizität leugnet, und statt vom Kommen des Reiches Gottes in die Seele

des Einzelnen spricht Crossan soziologisch vom Kommen des Reiches in der egalitären Tischgemeinschaft. Dennoch verbindet der Abschied von der Eschatologie die liberale und die antifundamentalistische Jesusforschung.

3.2. *Evangelikale Jesusforschung*

Die Analyse der antifundamentalistischen Jesusforschung der Gegenwart hat weiterhin gezeigt, daß diese nicht sehr zielgenau ist. Sie richtet sich nicht nur gegen den sogenannten Fundamentalismus, sondern ebenso gegen den bisherigen Hauptstrom der neutestamentlichen Forschung, und dies sicher nicht ohne Absicht.

3.2.1. *Die Jesusforschung der Zukunft.*

Wie wird sich die Leben-Jesu-Forschung im dritten Jahrtausend weiterentwickeln? Die Vertreter des Jesus Seminars sehen ihren Ansatz immer mehr an Boden gewinnen. So meint Marcus Borg, in der neutestamentlichen Wissenschaft einen breiten Konsens für die Charakterisierung Jesu als Weisheitslehrer erkennen zu können. Der Konsens werde durch die Resultate des Jesus Seminars illustriert⁶². Demgegenüber notiert John Meier als Vertreter der traditionellen Forschung: 'Eine solche Prophetie ist riskant, aber ich wage zu vermuten, daß in zehn Jahren den meisten Mitgliedern des Jesus Seminars viele ihrer früheren Theorien peinlich sein werden'⁶³.

Es wird sich kaum im voraus entscheiden lassen, wer von beiden Recht behalten wird. Aber man sollte nicht den Fehler machen, die neuen Kräfte in der Leben-Jesu-Forschung zu unterschätzen. Immerhin hat sich der liberale Vorgänger des antifundamentalistischen Jesus im neunzehnten Jahrhundert sehr weitgehend durchgesetzt. 'Die Anerkennung von seiten der Zeitgenossen wurde dieser Forschergeneration in einem Maße zuteil, wie sonst keiner andern. In den Kreisen der Gebildeten war man überzeugt, ihr den authentischen Jesus zu verdanken, und freute sich, daß er in den Hauptpunkten als moderner Mensch und Verkündi-

ger der freisinnigen Religiosität erkannt worden war. Die Zuversicht ging so weit, daß auch die Profanhistoriker keinen Augenblick Bedenken trugen, die Resultate der liberalen Theologie zu übernehmen⁶⁴. So nahm Leopold von Ranke den liberalen Jesus 1883 als historische Gestalt in seine Weltgeschichte auf: 'wenn die Juden durch den vermeinten Messias, den sie erwarteten, zur Herrschaft über alle Nachbarn erhoben zu werden hofften, so faßte Jesus eben diese Idee in ihrer geistigen Bedeutung . . . Dort an dem galiläischen See hat Jesus von einem Schiffe her das neue Evangelium von dem anbrechenden Reiche Gottes verkündigt, welches eben im Gegensatz sowohl mit der Herrschaft der Cäsaren, als mit dem particularen Gemeinwesen der Juden der Menschheit eine allgemeine Vereinigung rein geistiger Art in Aussicht stellte. Er verstand darunter die Genossenschaft der Gläubigen . . . Der Messias ist der Gründer des Reiches Gottes, welches eben darin besteht, daß der Mensch sich demselben hingiebt, in ihm lebt und stirbt⁶⁵. Ob das antifundamentalistische Jesusbild im Laufe der Zeit in ähnlichem Ausmaß wie das liberale Bestandteil des allgemeinen europäischen Bewußtseins werden wird, läßt sich noch nicht absehen.

3.2.2. *Die Rolle der Evangelikalen.* Wie sollen sich die Evangelikalen auf diese Entwicklung einstellen? Ich meine, daß man erstens bei aller grundsätzlichen Kritik auch von Forschern wie John Dominic Crossan im Detail eine Menge lernen kann, etwa von seiner kenntnisreichen und anregenden Rekonstruktion der Umwelt Jesu auf den ersten dreihundert Seiten seines Jesusbuches.

Wer sich zweitens einen ausgewogenen Panoramablick über die Forschung verschaffen will, wird allerdings eher zu den Werken von John Meier (1991ff) und Gerd Theissen (1996) greifen. Letzterer etwa läßt in seinem Auferstehungskapitel auch den Ansatz des Münchener Systematikers Wolfhart Pannenberg ausführlich zu Wort kommen, obwohl er diesen sicher nicht teilen kann.

Drittens aber sollten deutschsprachige Evangelikale es ihren angelsächsischen Kollegen wie Markus Bockmuehl, Robert Stein und Tom Wright gleichtun, indem sie selbst zur Feder greifen. In den benachbarten Niederlanden hat 1987 und 1996 der reformierte Neutestamentler Jakob van Bruggen als Supplementbände zu einer von ihm herausgegebenen Kommentarreihe zum Neuen Testament (CNT) zwei einander ergänzende Jesusbücher verfaßt⁶⁶. Eine Übersetzung ins Amerikanische ist geplant und dürfte auch manchem deutschen Leser den Zugang zu diesen ausgesprochen anregenden Büchern erleichtern. Auf dem deutschsprachigen Büchermarkt scheint bisher das in erster Auflage bereits 1965 erschienene Büchlein von Otto Betz der einzige evangelikale Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung mit wissenschaftlichem Anspruch zu sein⁶⁷. Vielleicht ist es ja nicht ganz ausgeschlossen, daß in näherer Zukunft einmal ein deutschsprachiger evangelikaler Neutestamentler ein Jesusbuch veröffentlicht, das so gründlich ist wie das von Gerd Theissen oder sich so gut verkauft wie das von Klaus Berger.

Notes

- 1 R. Thiede, 'Wer war Jesus? Neue Sachbücher, Enthüllungen, Entdeckungen—das Leben Jesu ist zum erbitterten Streitfall der Forschung geworden,' *Focus*, 22/1996, 157–166.
- 2 O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?* 2. Aufl. TVG Allgemeine Reihe. Wuppertal: Brockhaus, 1991. 144 S.; J. Gnlika, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte.* 2. Aufl. Hthk.S 3. Freiburg: Herder, 1990. 331 S.; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien.* Hthk.S 4. Freiburg: Herder, 1993. 357 S.; R. Heiligenthal, *Das Leben Jesu von Nazareth. Eine Spurensicherung.* Stuttgart: Kohlhammer, 1994. 168 S.; K. Berger, *Wer war Jesus wirklich?* 2. Aufl. Stuttgart: Quell, 1995. 230 S.; E. Schweizer, *Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?* KVR 1572. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck, 1996. 119 S.; J. Becker, *Jesus von Nazareth.* Berlin: de Gruyter, 1996. 460

- S.; G. Theissen und A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck, 1996. 557 S.
- 3 G. Vermes, *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993. 282 S.; N. T. Wright, *Who Was Jesus?* Grand Rapids: Eerdmans, 1992. 107 S.; M. J. Borg, *Jesus. Der neue Mensch*. Freiburg: Herder, 1993. 288 S.; J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. 3 Bde. AncB Reference Library. New York: Doubleday, 1991ff.; M. Bockmuehl, *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh: Clark, 1994. 242 S.; E. P. Sanders, 'Sohn Gottes'. *Eine historische Biographie Jesu*. Stuttgart: Klett, 1996. 452 S.; N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress, 1996. 741 S.; R. H. Stein, *Jesus the Messiah. A Survey of the Life of Christ*. Leicester: InterVarsity, 1996. 290 S.
 - 4 Kürzere aktuelle Forschungsübersichten finden sich in den Sammelbänden *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*. Hg. B. Chilton & C. A. Evans. NTTS 19. Leiden: Brill, 1994; *Images of Jesus Today*. Hg. J. Charlesworth und W. Weaver. Valley Forge: Trinity, 1994, und *Jesus under Fire*. Hg. M. J. Wilkins und J. P. Moreland. Grand Rapids: Zondervan, 1995, und in einem der Leben-Jesu-Forschung gewidmeten Themaheft des Jahrgangs 50 (1996) der Zeitschrift *Interpretation*. M. Hengels Antwort auf die Frage 'Wer war Jesus von Nazareth? Eine aktuelle Bilanz der neutestamentlichen Forschung', *Evangelische Kommentare*, 27 (1994), 605–608.610, erörtert vor allem die Quellenlage. C. Breitenbach, der die Fortsetzung der ausgesprochen kompetenten Literaturberichte von W.-G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950–1990)*. BBB 91. Bonn: Hanstein, 1994, übernommen hat, behandelt unter der Überschrift 'Jesusforschung: 1990–1995. Neuere Gesamtdarstellungen in deutscher Sprache', *Berliner Theologische Zeitschrift*, 12 (1995), 226–249, auch eine Reihe englischsprachiger Werke, die mittlerweile in deutscher Übersetzung vorliegen. Eine umfassende Darstellung der gegenwärtigen Forschungssituation haben 1993 aus liberaler Sicht M. J. Borg unter dem Titel *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge: Trinity, und 1995 aus evangelikalem Blickwinkel B. Witherington III unter dem Titel *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove: InterVarsity, vorgelegt. R. Heilgenthal, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, befaßt sich vor allem mit Thesen wie der von einem Indienaufenthalt Jesu, die eher am Rande der seriösen Forschung angesiedelt sind.
 - 5 *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper, 1991, S. 421 = *Der historische Jesus*. München: Beck, 1994, S. 554.
 - 6 Ebd. S. 421; dt. S. 553.
 - 7 Vgl. A. D. Baum, 'Auferstehung oder Vision? Gerd Lüdemanns Versuch, den christlichen Osterglauben zu erneuern,' *Diakrisis*, 16 (1995), 23–34.
 - 8 Vgl. dazu S. Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Biblia et Symbiotica 1. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993, S. 94–99.
 - 9 R. W. Funk, u. a. (Hg.), *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Scribner, 1996, S. 1. Im folgenden werden die Seitenzahlen dieses Buches im Klammern im Haupttext genannt.
 - 10 Vgl. Witherington, *Jesus Quest*, S. 44.
 - 11 Vgl. B. M. Metzger (Hg.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, S. 14*; B. Aland u. a. (Hg.), *The Greek New Testament*. 4. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, S. 3*.
 - 12 Vgl. W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*. HAW I/2. München: Beck, 1971, bes. S. 109–303.
 - 13 Vgl. J. Mewaldt, 'Galenos über echte und unechte Hippocratica,' *Hermes*, 44 (1909), 111–134.
 - 14 Ed. C. G. Kühn XVII/2 (1829) 345–887; XVIII/1 (1829) 1–195.
 - 15 Ed. C. G. Kühn, XVII/2 (1829) 181, 5–8.
 - 16 Vgl. L. O. Bröcker, 'Die Methoden Galens in der literarischen Kritik,' *Rheinisches Museum für Philologie*, 40 (1885), 415–438, hier 421–426.
 - 17 I.22.1.
 - 18 Vgl. zur Begründung dieser Interpretation A. D. Baum, 'Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert? Die *oratio recta* im lukanischen Werk zwischen antiker

- Profan- und Kirchengeschichtsschreibung,' *Geschichte Israels*. Hg. G. Maier. TVGMS 415. Brockhaus: Wuppertal, 1996, S. 105–145, hier S. 112–117.
- 19 XII.25a.3–25b.4. Vgl. Baum, 'Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert?', S. 117–119.
 - 20 Vgl. die Nachweise bei Baum, 'Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert?', S. 107–112.
 - 21 'Inspiration and Criticism,' *The Inspiration and Authority of the Bible*. Hg. S. G. Craig. Philadelphia, 1948, S. 419–442, hier S. 438.
 - 22 'The Words of Jesus in the Gospels: Live, Jive, or Memorex,' *Jesus under Fire*, S. 73–99.
 - 23 Vgl. Baum, 'Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert?' S. 137.
 - 24 Witherington, *Jesus Quest*, S. 43.
 - 25 Vgl. Witherington, *Jesus Quest*, S. 259 Anm. 8.
 - 26 Witherington, *Jesus Quest*, S. 43.
 - 27 C. L. Blomberg, 'Where Do We Start Studying Jesus?', in: *Jesus under Fire*, S. 17–50, hier S. 19–20.
 - 28 'Rez: The Five Gospels,' *Theologische Literaturzeitung*, 119 (1994), 987–990, hier 990.
 - 29 Vgl. zu dessen Bewertung u. a. Witherington, *Jesus Quest*, S. 98–108; R. D. Geivett, 'Is Jesus the Only Way?' *Jesus under Fire*, S. 177–205, hier S. 182–187.
 - 30 Breytenbach, 'Jesusforschung,' S. 232. Die im folgenden im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die amerikanische bzw. deutsche Fassung dieses Buches.
 - 31 Vgl. J. D. Crossan, *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion Narrative*. San Francisco: Harper, 1988. 437 S.
 - 32 Vgl. die Übersicht bei Crossan, *Der historische Jesus*, S. 569–576.
 - 33 Zitiert nach W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd 1. Evangelien. 6. Aufl. Tübingen: Mohr, 1990, S. 102.
 - 34 Eine entsprechende Behauptung findet sich im deutschen Sprachraum neuerdings wieder bei G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck, 1994, S. 181.
 - 35 Vgl. A. D. Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*. TVGMS 379. Wuppertal: Brockhaus, 1993, S. 103–149.
 - 36 Vgl. Ambrosius von Mailand (gest. 397 n. Chr.), der seinen Lukaskommentar mit dem Satz eröffnete: 'Im Begriff, (eine Erklärung) zur Evangelien-schrift zu schreiben, worin der heilige Lukas eine im volleren Sinn des Wortes geordnete Darstellung der Lebensgeschichte des Herrn gegeben hat, glauben wir zunächst eben über die Darstellungsweise (*stilum*) Aufschluß geben zu sollen: sie ist die geschichtliche (*est enim historicus*)'; ed. C. Schenkl, CSEL 32 (1902), 3,1–3 (BKV 21 [1915] 5).
 - 37 Vgl. z. B. E. Plümacher, 'Lukas als griechischer Historiker,' *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*, Supplement 14 (1974), 235–264.
 - 38 Vgl. Baum, *Lukas*, S. 39–102.
 - 39 Vgl. Cicero, *De oratore* II.15.62; ed. A. S. Wilkins, SCBO (1902) 8–9: 'Nam quis nescit primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat?' Vgl. zur Wertung der Geschichtsschreibung in Ciceros zweitem Buch *De oratore* M. Fleck, *Cicero als Historiker*. Beiträge zur Altertumskunde 39. Stuttgart: Teubner, 1993, S. 20–25.
 - 40 Vgl. A. D. Baum, 'Die Publikationsdaten der Evangelien in den ältesten Quellen. Zu Irenäus, *adv. haer.* 3.1.1.,' *Jahrbuch für evangelikale Theologie*, 11 (1997), 77–92.
 - 41 S. zur Kritik der Quellenbehandlung bei Crossan vor allem F. Neirynck, 'The Historical Jesus. Reflections on an Inventory,' *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 70 (1994), 221–234, und E. Schweizer, 'Jesus—made in Great Britain and U. S. A.,' *Theologische Zeitschrift*, 50 (1994), 311–321, hier 314–321.
 - 42 in *Luc. hom.* I.
 - 43 *hist. eccl.* III.25.6.
 - 44 Schneemelcher, *Apokryphen*, I, 97; J. H. Charlesworth und C. A. Evans, 'Jesus in Agrapha and Apokryphal Gospels,' *Studying the Historical Jesus*, S. 479–533, hier 497 Anm. 39.
 - 45 Charlesworth/Evans, *Jesus*, S. 497–498 Anm. 41.
 - 46 Vgl. Eusebius, *hist. eccl.* VI.12.1–6, und dazu A. D. Baum, 'Literarische Echtheit als Kanonkriterium in der alten Kirche,' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 88 (1997), 97–110, hier 104–105.
 - 47 Zitiert nach Schneemelcher, *Apokryphen*, I, 185.
 - 48 Vgl. F. F. Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum*.

- Hg. E. Güting. Gießen: Brunnen, 1991, S. 83; Charlesworth/Evans, 'Jesus,' S. 511.
- 49 Schneemelcher, *Apokryphen*, I, 184–185; Meier, *Marginal Jew*, I, 116–119. S. auch J. B. Green, 'The Gospel of Peter: Source for a Pre-Canonical Passion Narrative?' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 78 (1987), 293–301.
- 50 J. P. Meier, 'Dividing Lines in Jesus Research Today,' *Interpretation*, 50 (1996), 355–372, hier 356.
- 51 'The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority,' *New Testament Studies*, 33 (1987), 321–343, hier 338–339. Vgl. jetzt ders., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. AncB Reference Library. New York: Doubleday, 1994, II, 1317–1349: 'The Gospel of Peter—a Noncanonical Passion Narrative'.
- 52 So Schweizer, *Jesus*, S. 21.
- 53 [1] 1 Kor 10,14–22; 1 Kor 11,23–25; [2] Mk. 14,22–24 = Mt. 26,26–29 = Lk. 22,15a–20; [3] Did 9,1–4; [4] Joh 6,51b–58.
- 54 Betz, 'Rez. The Five Gospels,' Sp. 989.
- 55 Vgl. das der feministischen Theologie gewidmete Themaheft der *Theologischen Beiträge*, 22/3 (1991), 118–164, und N. Slenczka, 'Feministische Theologie. Darstellung und Kritik,' *Theologische Rundschau*, 58 (1993), 396–436.
- 56 Zur Problematik des Begriffs s. die ausgewogene Analyse von E. J. Schnabel, *Sind Evangelikale Fundamentalisten?* TVG Orientierung. Wuppertal: Brockhaus, 1995.
- 57 Vgl. M. J. Borg, 'Reflections on a Discipline: A North American Perspective,' *Studying the Historical Jesus*, S. 9–31, hier 17–19.
- 58 Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 9. Aufl. UTB 1302. Tübingen: Mohr, 1984, S. 230.
- 59 *Das Wesen des Christentums*. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Akademische Ausgabe. Leipzig: Hinrichs, 1902, S. 34.
- 60 Ebd. S. 36.
- 61 'Jesusforschung,' S. 228–229.243.
- 62 'Reflections,' S. 17–19.
- 63 Meier, 'Dividing Lines,' S. 357.
- 64 Schweitzer, *Leben-Jesu-Forschung*, S. 244.
- 65 *Weltgeschichte*. Dritter Theil. *Das alt-römische Kaiserthum*. Mit kritischen Erörterungen zur alten Geschichte. 1. Abtheilung. 1./2. Aufl. Leipzig: Deichert und Humblot, 1883, S. 164–166.
- 66 *Christus op aarde. Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten*. Kampen: Kok, 1987. 287 S.; *Het evangelie van Gods Zoon. Persoon en leer van Jezus volgens de vier evangeliën*. Kampen: Kok, 1996. 280 S.
- 67 Bisher hat R. Riesner immerhin die Planung eines solchen Projekts angedeutet, vgl. *Evangelikale Theologie*, Dezember 1995, S. 8.

The New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis

A major achievement in Old Testament studies, this comprehensive five-volume dictionary is an invaluable study aid for all involved in the analysis and exposition of the Old Testament.

'When dictionaries and encyclopaedias are multiplying NIDOTTE looks set to become the standard work in this field for all who respect the Bible.'

Alan Millard (Rankin Professor of Hebrew and Semitic Languages, University of Liverpool)

0-85364-834-4 / (5 volume set) / £169.99



Paternoster Press
PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

BIBLICAL CLASSICS LIBRARY

The aim of the BCL is to make available, at the lowest prices, new editions of classic titles by well-known biblical scholars. There is a particular emphasis on making these books affordable in Eastern Europe and the Two-Thirds World. All titles are 'A' format (176 × 110mm) paperbacks.

Paul Barnett

Bethlehem to Patmos

0-85364-874-3 / 247pp / £2.99

Is the New Testament History?

0-85364-867-0 / 173pp / £1.99

C.K. Barrett

The Signs of an Apostle

0-85364-743-7 / 144pp / £1.99

F.F. Bruce

Men and Movements in the Primitive Church

0-85364-705-4 / 160pp / £1.99

The Message of the New Testament

0-85364-605-8 / 122pp / £1.99

The Pauline Circle

0-85364-706-2 / 112pp / £1.99

David Burnett

The Healing of Nations

0-85364-742-9 / 230pp / £2.99

N.M. De S. Cameron

Complete in Christ

0-85364-849-2 / 127pp / £1.99

D.A. Carson

The Sermon on the Mount – An Exposition of Matthew 5–7

0-85364-607-4 / 170pp / £1.99

From Triumphalism to Maturity

0-85364-751-8 / 170pp / £1.99

Jesus and his friends – An Exposition of John 14–17

0-85364-703-8 / 203pp / £2.99

When Jesus Confronts the world – An Exposition of Matthew 8–10

0-85364-704-6 / 154pp / £1.99

James Denney

Christian Doctrine of Recoucil

0-85364-859-X / 345pp / £2.99

The Death of Christ

0-85364-788-7 / 207pp / £2.99

H.L. Ellison

Men Spake from God – Studies in the Hebrew Prophets

0-85364-650-3 / 160pp / £1.99

The Message of the Old Testament

0-85364-606-6 / 94pp / £1.99

Mary Evans

Woman in the Bible

0-85364-865-4 / 160pp / £1.99

P.T. Forsyth

The Cruciality of the Cross

0-85364-835-2 / 107pp / £1.99

The Soul of Prayer

0-85364-860-3 / 96pp / £1.99

John Goldingay

God's Prophet, God's Servant – A Study in

Jeremiah and Isaiah 40–55

0-85364-604-X / 160pp / £1.99

Graeme Goldworthy

Gospel and Kingdom – A Christian Interpretation of the Old Testament

0-85364-608-2 / 123pp / £1.99

Gospel and Wisdom – Israel's Wisdom Literature in the Christian Life

0-85364-651-1 / 202pp / £2.99

The Gospel in Revelation – Gospel and Apocalypse

0-85364-630-9 / 170pp / £1.99

Harold J. Greenlee

Scribes, Scrolls and Scripture

0-85364-741-0 / 102pp / £1.99

A.M. Hunter

Introducing New Testament Theology

0-85364-777-1 / 160pp / £1.99

R.T. Kendall

Believing God – Studies on Faith in Hebrews 11

0-85364-652-X / 238pp / £2.99

Jonah – An Exposition

0-85364-653-8 / 269pp / £2.99

Does Jesus Care

0-85364-776-3 / 144pp / £1.99

God Meant it for Good

0-85364-872-7 / 254pp / £2.99

Once Saved, Always Saved

0-85364-796-8 / 240pp / £2.99

I. Howard Marshall

The Work of Christ

0-85364-629-5 / 128pp / £1.99

Leon Morris

The Cross of Jesus

0-85364-628-7 / 128pp / £1.99

Lesslie Newbigin

Trinitarian Doctrine for Today's Mission

0-85364-797-6 / 84pp / £1.99

J.N. Schofield

Introducing NT Theology

0-85364-778-X / 128pp / £1.99

Tom Smail

The Forgotten Father

0-85364-766-6 / 208pp / £2.99

Helmut Thielicke

A Little Exercise For Young Theologians

0-85364-767-4 / 64pp / £1.99

I Believe

0-85364-887-5 / 271pp / £2.99

Derek Tidball

The Social Context of the New Testament

0-85364-803-4 / 160pp / £2.99

John Wenham

Easter Enigma

0-85364-765-8 / 176pp / £1.99

Albert M. Wolters

Creation Regained

0-85364-754-2 / 112pp / £1.99



Paternoster Press

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

- **Did All the First Christians Have to Leave Their Parents?**
 - ***Mussten alle frühen Christen ihre Eltern verlassen?***
 - ***Les premiers Chrétiens devaient-ils tous quitter leurs parents?***
- Peter Balla, Hungary**

ZUSAMMENFASSUNG

Als charakteristisch für ein christliches Leben sind auch die ethischen Anweisungen für die Familien anzusehen. Dabei vermitteln einige Abschnitte im Neuen Testament den Eindruck, daß Jesus und seine ersten Nachfolger ein Ethos vertreten haben, das sich für den Familienzusammenhalt eher zerstörerisch auswirken mußte. Solche Texte erfordern deshalb eine sorgfältige Analyse. Die hier vertretene Exegese versucht, sie vor dem Hintergrund des Familienethos verschiedener Umweltvölker Israels z.Zt. des Neuen Testaments zu verstehen. Dieses ist durch ein zunehmendes Interesse an soziologischen Fragen bei der Erforschung des Altertums heute erfreulicherweise recht gut bekannt.

Die Erörterung beginnt mit dem außerbiblischen Material. Dazu werden eingangs die Erwartungen an Kindern bezüglich ihrer Eltern aufgelistet, wie sie sich in den Jahrhunderten um die Zeitenwende aus heidnischen wie jüdischen Quellen darstellen. Danach wurde es als vorrangig angesehen, daß Kinder ihre Eltern achten und ehren sollten. Besonders zwei Pflichten finden in den Texten Erwähnung: die Versorgung der Eltern im Alter und die Verantwortung für ihre Beerdigung.

Die radikalen Worte Jesu zur Eltern-Kind-Beziehung in den Evangelientexten lassen sich in drei Kategorien aufteilen. Eine erste Gruppe hat es zu tun mit Aussagen der Herausforderung zur Nachfolge, wobei eine Pflichtverletzung der Familie gegenüber als Konsequenz der Loyalität zu und Hingabe an Jesus anzusehen ist. Hierbei handelt es sich weniger darum, daß Jesus die Familienbeziehung als solche ablehnt, als daß die Familien sich ihrerseits ihm gegenüber feindlich verhalten. Einige Texte beziehen sich zweitens auf besondere Einzelfälle und nicht auf die allgemeine Jüngerschaft. Eine dritte Gruppe von Abschnitten ist vor einem apokalyptischen Hintergrund zu verstehen, sie beziehen sich entweder auf die Endzeit oder auf die Dringlichkeit, heute zu entscheiden, welchen Prioritäten man folgen will. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß sich in keiner der drei Textgruppen eine Anweisung zu einem generellen Verhalten für alle Jünger findet. Vielmehr bestätigt Jesus die generelle Gültigkeit des Gebots, die Eltern zu ehren, seine radikalen Worte zeigen dabei die Ausnahme von der Regel, wobei eine 'Distanzierung' von den Eltern von einzelnen Jüngern erwartet wurde wegen der Dringlichkeit des Auftrags, in der gegenwärtigen Zeit das Kommen des Reiches Gottes zu bereiten.

RÉSUMÉ

L'éthique familiale tient une place importante dans le christianisme. Il y a cependant plusieurs textes du Nouveau Testament qui sembleraient montrer que Jésus et ses disciples avaient une attitude hostile par rapport à la famille. Ces passages appellent une analyse soignée. Notre exégèse peut s'appuyer sur la connaissance que nous avons de l'éthique des différentes sociétés de l'époque du Nouveau Testament. Nous avons à ce sujet aujourd'hui beaucoup plus d'informations en raison d'un intérêt toujours grandissant pour la vie sociale de l'antiquité.

L'article commence en exploitant les sources extra-bibliques et montre quelles étaient les attentes principales à l'égard des enfants dans leurs relations avec leurs parents d'après la littérature ancienne, aussi bien païenne que juive, dans les deux ou trois siècles qui forment le contexte du Nouveau Testament. On y rencontre d'abord partout le devoir de vénérer les parents. Deux implications ressortent comme les plus importantes dans nos sources: l'obligation de pourvoir aux besoins des parents dans leur vieillesse et celle d'assurer leur obsèques. Abordant ensuite les textes de l'Évangile, nous

essayons de montrer que les propos radicaux de Jésus sur les relations entre parents et enfants peuvent être classés en trois catégories. Premièrement, certains textes indiquent que ce que dit Jésus vient en réponse à une provocation, ou que la rupture avec la famille est une conséquence de l'engagement du disciple envers Jésus. Ce n'est pas que Jésus soit hostile à la famille en tant que telle, mais c'est la famille qui se montre hostile à son égard. Deuxièmement, certains textes peuvent être considérés comme se rapportant à des cas exceptionnels, c'est à dire qu'ils ne s'appliquent pas à tous les disciples. Troisièmement, plusieurs textes doivent être compris en fonction de perspectives apocalyptiques: soit ils se rapportent à la fin des temps, soit ils soulignent l'urgence d'une décision quant aux priorités à adopter dans le présent. En aucun cas ils ne prescrivent le comportement requis de tous les disciples de Jésus. Jésus a affirmé la validité du commandement d'honorer ses parents. Ses propos radicaux portent sur des exceptions à la règle. Il n'a été demandé de « quitter leurs parents » qu'à certains disciples, à cause du besoin urgent de leur ministère pour préparer le Royaume à venir, dans le temps présent.

In recent decades there has emerged an increasing interest in family relationships in antiquity. Monographs and collections of essays deal with aspects of the Roman family. Publications of papyri and inscriptions allow an insight into the life of Greek and Jewish families. Classical philologists, sociologists and biblical scholars alike turn their attention to the sociological dimensions of ancient family life.¹ The present short paper is devoted to the discussion of one particular aspect of the family life of Jesus' first disciples, that of the child-parent relationship. Within this area we focus our inquiry upon the question set in our title, Did All the First Christians Have to Leave Their

Parents? The issue that has captured my attention and has initiated this paper is the tension between Jesus' acceptance of the commandment, 'Honour your father and mother' (see e.g. Mk. 7,9ff. in relation to the *Corban*; and Mk. 10,17ff. par: the passage concerning the 'rich young ruler'), and his sayings concerning 'leaving' one's parents (see e.g. Mt. 19,29 and parallels: Mk. 10,29; Lk. 18,29—in the passage after the rich young ruler; cf. also the extremely radical saying in Lk. 14,26 about 'hating' one's father and mother). I shall focus here on the Gospel tradition only; accordingly, 'first Christians' in the title refers to the first disciples of Jesus.

It is appropriate to affirm at the begin-

ning that whenever I mention 'children', I use the term to express a relationship, and I do not refer to the age of children, unless it is specifically needed in a given context. It will be seen that the duties of children to their parents applied to them even when they were grown-ups. Accordingly, I shall use the term 'children' to refer to children in their relationship to their parents. Children, in this sense, remain 'children' to their parents as long as their parents are alive; and even longer: when they venerate the memory of their deceased parents. I note that the Greek term *teknon* can refer to the child-parent relationship irrespective of the age of the 'child'.

In this paper I shall focus on non-biblical material to establish the background against which our question has to be discussed. I shall list the major expectations towards children in relation to their parents in ancient literature originating from the two to three centuries around the time of the New Testament. We shall also meet some examples of conflicts between children and parents. Then I shall point to some New Testament texts for which this background seems to be relevant. It is needless to say that I can refer only to some examples both from the background and from the New Testament. By concentrating on a few examples I hope to stimulate fresh interest in this wide field of study.

A. Children's duties towards their parents in the environment of the New Testament

1. Non-Jewish sources

The first duty to be mentioned is the general expectation that a child would revere his or her parents. We can find a high appreciation of a mother—and, indeed, of both parents—expressed in a letter addressed to the brother of the letter-writer:² '... for we ought to revere our mother as a goddess, especially one so good as ours. This I have written to you, brother, because I know how sweet a possession our revered parents are.' In ancient sources parents and gods were

often referred to in the same context. Here we note that a mother deserves the same reverence as a goddess. This may be the personal feeling of the son who writes this letter, but it is also possible that it is a concrete expression of a more general rule.

We can find lists to whom honour is due. For example, Diogenes Laertius writes about the Stoics:³ 'The Stoics approve also of honouring parents and brothers in the second place next after the gods. They further maintain that parental affection for children is natural to the good, but not to the bad'. We can find further examples in the writings of Hierocles.⁴ The titles given by him to the various sections of his work imply a certain ranking: he first discusses conduct towards the gods then that towards one's country.⁵ Then he writes:⁶ 'After considering the gods and our country, what person deserves to be mentioned more than, or prior to our parents? . . . No mistake, therefore, will be made by him who says that they are as it were secondary or terrestrial divinities'.⁷

It may be argued that most if not all of children's duties towards their parents can be derived from the primary duty of honouring one's parent. For the sake of brevity, let me simply list the duties I have found in ancient pagan writings:

—children owe a 'debt' to be 'repaid' to their parents when they grow old: children should provide for their old or ill parents (just as their parents provided for them when they were little children); this duty is related to the more general duty of 'gratitude';

—children should 'imitate their predecessors', i.e. learn from them; this includes the learning of a skill or trade;

—children should not disagree with their parents;

—children have to obey what their parents say ('obedience' had also as its consequence that parents could decide whom their daughter should marry); obedience included submission to parents' wills; this willingness to obey one's parents is sometimes connected to the virtue of *pietas*;

- children are expected to be respectful in speech to their parents;
- children have to provide a decent funeral for their parents;
- parents are to be venerated even after their deaths; this includes practising certain rites.

From this list we may point to two duties in particular which surface in most of our sources: the duty of providing for one's aging parents; and of burying them when they die. Before we turn to some Jewish sources, let me quote one beautiful expression of these duties in a letter of a son to his father.⁸ Before the son urges his father to come to him and spend at least a season with them, he addresses his father in this way: 'Nothing truly will be dearer to me than to protect you for the rest of your life in a manner worthy of you and of myself, and if the fate of mankind befalls you, to see that you enjoy all due honours; this will be my chief desire, honourably to protect you both while you live and when you have departed to the gods.' Writing a personal letter, Philonides, the son, expresses in a roundabout way—but nevertheless clearly—his intention to provide for a burial that shall express due honour to his father.

2. Jewish sources

From our Jewish sources we could put together a very similar list of duties. However, let it suffice to quote the remark of the editor of a recent collection of essays on Jewish family life in antiquity who summarises their results in this way:⁹ 'The striking conclusion that emerges from all four papers . . . is that the Jewish family in antiquity seems not to have been distinctive by the power of its Jewishness; rather, its structure, ideals, and dynamics seem to have been virtually identical with those of its ambient culture(s)'. Instead of going into detail concerning all the duties of children, let us see some examples of the above-mentioned two main duties.

a. Provision in old age

This duty is expressed, for example, in the Book of Sirach. This is significant,

because due to the history of the book, it was probably known in Palestine as well as in the Diaspora.¹⁰ In Sirach 3,12 we read: 'O son, help your father in his old age, and do not grieve him as long as he lives'.

The Sibylline Oracles may attest this duty for Phrygia. In the second book, line 245 provides the context for a longer passage when it says that the impious will be destroyed. A little later, lines 273–275 list the following among the impious: ' . . . as many as abandoned their parents in old age, not making return at all, not providing nourishment to their parents in turn'.

A fragment found in Qumran attests this duty for Judaea. In 4Q Sapiential Work A^b (4Q416), frag.2, col.iii, line 17 we find the term 'serve' in relation to parents: 'just as they have dominion over you and form the spirit, so you must serve them'. This may refer simply to the general principle that children serve their parents by being under their authority. However, I would like to raise the possibility that this service includes looking after them in their old age.

With due caution, we may argue in a similar way concerning another verse in Sirach. Here again, the text may refer to a general expression of obedience: 'he will serve his parents as his masters' (3,7). However, in the light of other literature, we may see a reference to the duty of provision for old age included in the term 'serve'.

Philo of Alexandria uses the example of storks to say something about the child-parent relationship. With a reference to the old storks Philo affirms that children gather 'provision for the needs of their parents' (*Dec.* 116).

To mention but one more example, Tobit 4,3 reads: 'My son, when I die, bury me, and do not neglect your mother. Honour her all the days of your life' The order not to neglect the mother after her husband's death may be seen as a call for providing for her when need arises, in terms of food, and also by everyday help in general. We note that this duty is valid for one's whole life.¹¹

b. Providing for a funeral

From the time of the patriarchs on, a decent funeral was significant in the eyes of the Jewish people. It is a matter of course that people other than one's children could provide for a funeral, but it was also regarded as the duty of a child. In the era of our focus, we find the request for a burial, for example, in the Testaments of the Twelve Patriarchs (T. Gad 8,3):¹² 'My children, obey your father, and bury me near to my fathers'. At the end of the individual Testaments the burial of the testator, carried out by his children, is also recorded. For example, in T. Reuben 7,1–2 we read: 'And Reuben died, having given these commands to his sons. And they placed him in a coffin, until they brought him up from Egypt and buried him in Hebron in the double cave, where his fathers were'.¹³

In Tobit 4,3–4 we read that Tobit called his son Tobias, and said: 'My son, when I die, bury me, and do not neglect your mother. Honour her all the days of your life; do what is pleasing to her, and do not grieve her. Remember, my son, that she faced many dangers for you while you were yet unborn. When she dies bury her beside me in the same grave'. Here we note the distinct mentioning of both father and mother as the recipients of their children's duty of burying them.

As regards funerals, Josephus is not so explicit as the above sources. He simply states that the 'funeral ceremony is to be undertaken by the nearest relatives' (C. Ap. 2.205). However, the context suggests that children are meant first of all, as the next section speaks of children's duty of honouring their parents (2.206). In *Bell* 5.545 we find that Josephus' mother expected that her son would bury her.¹⁴

Let these few examples suffice. Let us turn to some examples in Jewish sources, where the Torah, the temple, and conversion to 'Judaism' may cause tensions and conflicts within a family. In some of the sources no tension is involved; rather, there is a willingness to sacrifice or subordinate family ties in view of a higher cause.

c. Family ties sacrificed for a higher cause

First, we should mention stories about the willingness to die for the Mosaic laws, or for the temple. In these stories we often find the motif that family ties are ranked second after the Torah; and fidelity to the Torah and to the temple might involve readiness to suffer martyrdom.

For example, in connection with the Maccabean revolt, Jewish people's attitude is described in the following words in 2Maccabees 15,18: 'Their concern for wives and children, and also for brethren and relatives, lay upon them less heavily; their greatest and first fear was for the consecrated sanctuary'.¹⁵ Although this sentence is written from the perspective of the soldiers, we may assume that it describes the views of the families in general.¹⁶

4Maccabees puts a strong emphasis on martyrdom. Perhaps a more general passage can be viewed against this background as well. In 4Macc. 2,9b–13 we read:

In all . . . matters we can recognize that reason rules the emotions. For the law prevails even over affection for parents, so that virtue is not abandoned for their sakes. It is superior to love for one's wife, so that one rebukes her when she breaks the law. It takes precedence over love for children, so that one punishes them for misdeeds. It is sovereign over the relationship of friends, so that one rebukes friends when they act wickedly.

Once again, we note that the text does not discuss family relationship from the perspective of the child. Nevertheless, the subordination of 'family ties' in general is worth mentioning. As a passing remark, we may contrast these texts to passages in the Jesus tradition as well as in the household codes in the New Testament where family relationships are not only viewed from the perspective of the parents, but also from that of the child.

We may mention Josephus as an example in connection with limits to duties within a family. He emphasises the openness of the Jewish community to those

who want to observe the Mosaic laws (C. Ap. 2.210). In this context he formulates a limit to duties required by family ties: 'To all who desire to come and live under the same laws with us, he [i.e. "our legislator"] gives a gracious welcome, holding that it is not family ties alone which constitute relationship, but agreement in the principles of conduct'.

d. Conflicts within the family

In Jewish apocalyptic literature, enmity within a family is seen as a sign of the last days when God's judgment will be executed. For example, in 1 Enoch 100,1–2 we read: 'In those days, . . . a man shall not be able to withhold his hands from his sons nor from (his) sons' sons in order to kill them. Nor is it possible for the sinner to withhold his hands from his honored brother. From dawn until the sun sets, they shall slay each other'. Verse 4 shows us the context clearly: 'And the Most High will arise on that day of judgment in order to execute a great judgment upon all the sinners'. Although we do not find here a reciprocity between father and son, the second pair—sinner and his brother—shows that this enmity within the family is something negative; it is a sin which nevertheless cannot be prevented.¹⁷

Stephen Barton has pointed out that many Jewish writings narrate cases where a distancing from one's family is something worthy of praise.¹⁸

For example, in Jubilees 11,16 concerning Abram we read:¹⁹ ' . . . was two weeks of years old. And he separated from his father so that he might not worship the idols with him'.

In the Apocalypse of Abraham, chapters 1–8 narrate the story of Abraham's youth. At the end of this long narrative concerning the futility of the gods of his father, we read Abraham's words (8,1–6): 'And it came to pass as I was thinking things like these with regard to my father Terah in the court of my house, the voice of the Mighty One came down from the heavens in a stream of fire, saying . . . "Go out from Terah, your father, and go out of the house, that you too may not be slain in the sins of your father's house". And I

went out'. Verse 6 tells us that his father and his house were burnt by a thunderbolt.

In Joseph and Aseneth we learn Aseneth's thoughts which she said in her heart (11,4): 'All people have come to hate me, and on top of those my father and my mother, because I, too, have come to hate their gods and have destroyed them . . .' The passage does not say that Aseneth hated her parents, but her new prospects to come into Joseph's family resulted in her hating the pagan gods of her former family.

Although these latter examples refer back to the times of the patriarchs, they were probably intended by their authors to serve as encouragements for prospective converts to Judaism at the time of their writing. These examples, then, can be seen as limits to children's duties: for the sake of the God of the people of Israel one has to be prepared to leave his or her pagan background, including family house and parents.

Keeping this background in mind, let us turn to some New Testament passages in order to see whether Jesus and the first Christians left their parents or not.

B. Some New Testament Passages

In the following, I shall argue tentatively that the radical sayings of Jesus concerning the child-parent relationship can be classified in three groups. Firstly, some of the texts indicate that Jesus' saying is an answer to a challenge, or that the separation within a family is a consequence of the disciples' commitment to Jesus; in other words: it is not Jesus and his disciples who initiate the separation, they rather suffer it as a consequence of other people's unbelief. Secondly, some texts may be regarded as referring to exceptional cases, i.e. they do not apply to all disciples. Here I follow J.C. O'Neill's thesis, who has suggested that Jesus may have had two kinds of disciples, on the analogy of the Essene community: some were expected to be ready to live in a celibate community, while others did not have to renounce family life. O'Neill also argues that some 'hard sayings about

discipleship—sayings about taking up the cross, about leaving all, about not loving father or mother more than him—... are only for the few who are called to rule' as ministers.²⁰ Thirdly, some texts are to be seen in an apocalyptic setting. They either refer to the end time, or to the urgency of deciding upon priorities in the present; in neither case do they prescribe the behaviour of all the disciples of Jesus for the present age. As a general remark, I would add that some of the texts do not exclude the continuation of children honouring their parents. Let us briefly consider but a few examples.

1. *Lk. 2,48ff*

First we have to ask whether Jesus himself abandoned his parents. Here we face the problem that, apart from the birth narratives, his parents are seldom mentioned. From the childhood of Jesus, we have only the story of the twelve year old Jesus. As the story is narrated only by Luke, and even he brings it at the end of the birth narrative, there are scholars who doubt the historicity of this story.²¹ Without attempting to solve this problem, I simply note that on the surface of the story we find a contradiction in Jesus' behaviour. On the one hand, he causes worry for his parents by staying behind in Jerusalem without any notice (*Lk. 2,48*). On the other hand, at the end of the story he joins his parents and returns with them to Nazareth. The text even stresses his obedience (*2,51*).

However, there is no real contradiction here. Jesus simply follows the general rule we have seen expressed in lists of those to whom honour is due: God comes always before parents in those lists. Accordingly, Jesus' answer to his parents indicates that he has his heavenly father in mind; so the RSV inserts the term 'house' into its translation (*2,49*): 'How is it that you sought me? Did you not know that I must be in my Father's house?' Whether this story has to be labelled as a legend (or anecdote) or not, we note that according to this story Jesus grew up in his parents' home.

2. *Mk. 3,31ff.par*

There is no disagreement among scholars as regards the historicity of the next passage to be discussed: *Mk. 3,31ff.par*—at least in some reconstructed form—is generally regarded to be authentic. We note that the two other synoptic Gospels bring this scene in another context (see *Mt. 12,46ff*; *Lk. 8,19ff*). It is significant that only Mark refers to the intention of the relatives of Jesus (*3,21*): 'And when his family heard it, they went out to seize him, for people were saying, "He is beside himself."' We note that this translation has an insertion: 'people'; in the Greek the subject of *elegon* is not specified. This ambiguous expression may have referred to Jesus' relatives themselves. It is, of course, possible to argue that *Mk. 3,20–21* is redactional. However, if we accept that there is traditional material in it, then Jesus' identification of his true family was not meant as abandoning his blood relations. It can be seen as an answer to the intended action of his non-understanding—may we say, 'non-believing'—parents (cf. *Mk. 6,1–6*, where Jesus' distancing from his fatherland is also a reaction to their 'unbelief'; see especially *v.4*: 'A prophet is not without honor, except in his own country, and among his own kin, and in his own house'). We should not underestimate these passages: they do speak about a 'new family' of Jesus. However, they do not imply that Jesus would have denied provision for his old parents, or indeed, a burial for them when they die.

This latter point leads us over to one of the most striking sayings of Jesus, in the conversation with would-be followers of Jesus.

3. *Lk. 9,59–60; par: Mt. 8,21–22*

First we have to note a point in which the Lukan version of this text seems to be nearer to the original. Matthew says that it is a 'disciple' who asks Jesus' permission first to bury his father. It is more likely that Luke is right in referring to an unspecified 'other' person who has the chance to become a disciple when meeting Jesus.²² We should not try to weaken the

striking character of Jesus' saying (Lk. 9,60): 'Leave the dead to bury their own dead'.²³ However, let us make a few exegetical observations. Firstly, it is not relevant to emphasise that it was a great shame to be left unburied in antiquity. Jesus does not require that the dead should not be buried.

Secondly, it is difficult to decide who are the dead who should bury their dead. U. Luz holds that it is not the spiritually dead. In his opinion, Jesus' sentence is an *oxymoron*, i.e. a witty, paradoxical saying.²⁴ Luz paraphrases it this way: 'let the dead mutually bury one another'. I myself—following the majority of commentators—incline to the view that it is the spiritually dead who should bury the dead, i.e. those who have not responded to Jesus' call. To be sure, in both cases the person is asked to leave his dead father. Here I would argue that the emphasis of Jesus' radical saying lies in an urgency in time and a priority to be given to Jesus' call.

Both Matthew and Luke express this priority in some way. In Matthew, Jesus first says, 'Follow me', and then utters the radical saying. In Luke this expression is not necessary, because it is the would-be disciple who addresses Jesus and offers to follow him. Rather, in Luke, Jesus' radical saying is followed by another sentence: 'but as for you, go and proclaim the kingdom of God'. Both evangelists clearly indicate that it is the discipleship of Jesus—Jesus' call to proclaim the Kingdom—which has to be given precedence even over against family ties. Luke's reference to the Kingdom may be redactional, but he may be right in reporting that in the original scene it was Jesus who took the initiative to address a would-be disciple (unlike in Matthew's version).²⁵ The call uttered by Jesus is put in a way that should not be generalised. The saying is radical, but it does not imply that Jesus would not let any of his disciples fulfil their duty as children to their parents. Discipleship, *Nachfolge*, has to have precedence, but this does not lead to abandoning one's family in the case of each individual

disciple. Perhaps, it was only expected from some of them.

4. *Texts about 'leaving'*

In a way similar to the case of the last passage, I would emphasise the context of other radical sayings of Jesus as significant for a correct understanding. As I indicated in the introduction above, Jesus' sayings concerning 'leaving' one's parents' (Mt. 19,29; Mk. 10,29; Lk. 18,29) are reported in the passage after the 'rich young ruler' in each of the Synoptics. The context thus clearly indicates what is at stake here: the discipleship of Jesus. Each of the Synoptics indicate that the 'leaving' occurs for the sake of the discipleship of Jesus: for Jesus' name's sake (Mt.); for Jesus' and the gospel's sake (Mk.); for the sake of the Kingdom of God (Lk.). Perhaps these sayings concern, again, priorities; they may be addressed to some of the disciples and not to all of them. As regards the calling of the first disciples, first we note that one pair of brothers, James and John, were working in the same trade as their father: they were fishing together (Mk. 1,19f.par). Although it is not stated explicitly, we may presume that the same was true for the other pair of brothers, for Simon (Peter) and Andrew. We must note that there is no enmity among children and parents implied in the calling narratives. As regards James and John, they continued to be called the sons of Zebedee after their father even after they became disciples of Jesus (Mt. 10,2; 20,20; 26,37; cf. also 27,36; see their Marcan parallels, and also Lk. 5,10; Jn. 21,2). Nothing compels us to presuppose that they would not have provided for their father later if any need would have arisen. As regards Peter, we have only some 'random' and 'circumstantial' evidence which only permits some hypothetical suggestions.

On the one hand, may I point to the scene which presupposes that Peter—even when he was a follower of Jesus—cared for the mother of Peter's wife. According to all the three synoptic Gospels, Peter's (Simon's) mother-in-law is in Peter's house (Mk. 1,29ff; Mt. 8,14f; Lk. 4,38f; Mt. and Lk. have 'Simon'

instead of Peter). Without going into exegetical details, we simply note that the evangelists held that Peter (and his wife?) cared for his wife's mother when she needed help.

On the other hand, Peter was prepared to return to his fishing business after Jesus' death. Irrespective of the question of the authenticity of this scene reported only by the Fourth Gospel (Jn. 21,3), it makes best sense if we presuppose that the author of the Fourth Gospel did not think that there was any enmity between Peter and his family (although once again it has to be emphasised that we do not hear anything about the parents of Peter in the Gospels).

5. *Texts about enmity between children and parents*

I would argue that most of the passages where Jesus speaks of an enmity between children and parents refer either to the consequences of discipleship (which are not intended by the disciples, but have to be suffered unavoidably), or to the apocalyptic circumstances of the last days.

Mt. 10,21f stand in the context of the sending out of the disciples. It is significant that their parallel in Mk. can be found in ch. 13, i.e. the 'little apocalypse' (Mk. 13,12f). We may add that even in Mt., it has an apocalyptic tone because of the reference to the 'enduring to the end' (10,21f).

Mt. 10,34–36 (par in Lk. 12,51–53, so it is often assigned by scholars to 'Q') is difficult to assess as regards authenticity. If it comes from 'Q', then in the case of these verses Matthew's and Luke's Q-versions were different.²⁶ The reminiscence of Micah 7,6 raises the possibility that the text was produced by the early Christian community. However, U. Luz argues that Micah 7,6 played a role also in Judaism in connection with the end-times, so one can presuppose Jesus-logia in these verses.

In spite of the grammatical form which indicates the aim or goal of the coming of Jesus, I would argue that Mt. 10,34 can nevertheless refer to a consequence here. Whatever the grammatical form would

imply, the argument of U. Luz (seen above concerning the reference to Micah 7,6) would suggest that the Old Testament reference has apocalyptic connotations even in our passage.

We have to mention—at least briefly—the *crux interpretum* of our theme, Lk. 14,26: 'If any one comes to me and does not hate his own father and mother and wife and children and brothers and sisters, yes, and even his own life, he cannot be my disciple'. We have to note that the reference to the disciples' 'hating' their relatives occurs only here in the canonical Gospels.²⁷ In Luke's Gospel the preceding context (Lk. 14,25) says that Jesus said this saying to the multitude around him. The following saying (Lk. 14,27), however, speaks about the necessity of taking up one's cross. It is interesting to note that a similar saying follows immediately upon Mt. 10,34–36, the passage we have discussed above: 'He who loves father or mother more than me is not worthy of me' (Mt. 10,37f). This suggests to Bovon that in Lk. 14,26–27 we have a parallel to Mt. 10,37–38 (and that the originally two independent sayings were put together in the tradition prior to the time of Mt. and Lk.).²⁸ If this analysis is correct, then neither Mt. nor Lk. can be regarded as reporting the original context of the sayings. In this case, acknowledging the weakness of an argument from silence, I would suggest that the saying in Lk. 14,26 refers to the priority of Jesus' call to one's own family ties. It does not express a general rule, but the urgency of the call to some of Jesus' disciples. This view would be strengthened if we do not take the reference to the cross as some spiritual message to all of the disciples, but rather a readiness for concrete hardships expected by Jesus from some of his disciples, but not from all of them. It is worth noting that the Semitic background of the term 'hate' also suggests that it is about a priority and not about emotions in the modern sense. God places second the one whom he 'hates' as opposed to the one whom he elects (cf. Mal. 1,2–3). Mt. 10,37 is not only a parallel to Lk. 14,26, but we can find in them the same idea expressed

by different idioms: 'loves more' equals 'does not hate'.

6. Epilogue

As we started with a passage suspected by some scholars as regards its historicity—the story of the twelve year old Jesus—, may I conclude by briefly mentioning another 'suspected' passage, this time from the end of Jesus' earthly life. In Jn. 19,25–27, Jesus' conversation from the cross with his mother and with the beloved disciple is suspected by some scholars, because it may be regarded as an *inclusio* together with the scene of the first sign at Cana in ch. 2. Irrespective of our view as regards its historicity, let me conclude by pointing out that the author of the Fourth Gospel did not see any problem in 'relating the fact that the dying Jesus provided for the care of his mother after his death'.²⁹

C. Conclusion

To sum up, I would argue that the radical sayings of Jesus should not be weakened or explained away. However, they are only one aspect of our present theme, because, as we saw in the introduction, Jesus affirmed the validity of the commandment to honour one's parents. His radical sayings represent the exception to the rule. Some disciples are urged to live an ascetic life. Some are warned that their discipleship can evoke enmity from their environment including their own nearest relatives. Disciples are warned that the end times will involve tensions within families (we have seen this view attested for Jewish literature in connection with the final judgment in the example of 1 Enoch 100,1–2). Such enmities can become unavoidable for most of the disciples in the end-times; but they should not be generalised for the present. 'Leaving' one's parents can be expected from some disciples for the sake of the urgency of ministering in the present times to the Kingdom to come. This is the exception to the rule that was valid also for the first disciples of Jesus: 'Honour thy father and thy mother'. Their Jewish environment

expected this from them; their non-Jewish environment expected it also, even if not expressed in the words of the fifth commandment. Jesus subscribed to this expectation; most of his first disciples subscribed to it as well. The exception strengthens the rule.

Notes

- 1 See e.g. Dixon, Suzanne: *The Roman Family*. 1992, Baltimore and London: The John Hopkins University Press; Gardner, Jane F. and Wiedemann, Thomas: *The Roman Household: A Sourcebook*. 1991, London and New York: Routledge; Moxnes, Halvor (ed.): *Constructing Early Christian Families: Family as social reality and metaphor*. 1997, London and New York: Routledge; Osiek, Carolyn and Balch, David L.: *Families in the New Testament World: Households and House Churches* 1997, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press; Perdue, Leo G. et al. (eds.): *Families in Ancient Israel*. 1997, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press; Rawson, Beryl (ed.): *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*. 1986, Ithaca, New York: Cornell University Press; Wiedemann, Thomas: *Adults and Children in the Roman Empire*. 1989, New Haven and London: Yale University Press.
- 2 *Select Papyri*. 3 vols, vol. 1: *Non-literary Papyri: Private Affairs*. 1970, London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; quotation from vol. 1, p. 321; the document is dated to the 2nd century A.D.
- 3 VII.120, in: Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*. 2 vols, vol. 1: 1972, vol. 2: 1970, London: William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; quotation from vol. 2, p. 225.
- 4 See: Praechter, Karl: *Hierokles der Stoiker*. 1901, Leipzig: Dieterich'sche Verlags-Buchhandlung, Theodor Weicher.) I quote the texts from Fideler's edition (*The Pythagorean Sourcebook and Library: An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Introduced and edited by David R. Fideler. 1987, Grand Rapids, Michigan: Phanes Press), pp. 275–279.
- 5 Fideler 1987, 275–277.

- 6 *Ibid.* 277; Greek text in: Praechter 1901, 45.
- 7 E. Eyben has noted that: 'Like the Stoics, Cicero ranked the *pietas* owed to parents third after the respect owed to the gods and to the fatherland', *Off.* 1,45,160 (*Restless Youth in Ancient Rome*. 1993, London and New York: Routledge, p. 206). It is the more interesting that there is a passage in Cicero where the gods are not mentioned at the beginning of a list, but only one's country and parents (Cicero: *De Officiis* Lib.I. cap. 17, 58).
- 8 The papyrus is dated about 255 B.C., *Select Papyri* I/279.
- 9 Cohen, Shaye J. D. (ed.): *The Jewish Family in Antiquity*. 1993, Atlanta, Georgia: Scholars Press; the quotation comes from the Introduction, p. 2.
- 10 See: Sauer, Georg: *Jesus Sirach (Ben Sira)*. 1981, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, p. 490.
- 11 See also bT Qidd 31b, towards the end of that section. Here honour includes: to give one's father to eat, to drink, and to clothe him; to lead him in and out. The latter must refer to their state when they are old or weak.
- 12 My quotations are from: Hollander, H. W.-de Jonge, M.: *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*. 1985, Leiden: E. J. Brill.
- 13 Joseph commands his children that they should bring with them also the bones of Zilpah (T. Joseph 20,3): 'And carry up Zilpah your mother and bury her close to Bilhah, by the Hippodrome, near Rachel'.
- 14 For a Palestinian attestation of this duty see Jub 23,7;36,1f.18.
- 15 See: Habicht, Christian: *2. Makkabäerbuch*. 1976, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- 16 See another example of a similar kind in Josephus, *Bell* 2. 197.
- 17 Cf. also 1 Enoch 56,7; 99,5; Jub 23,16; SyrBar 70,6; Zech 13,4.
- 18 See his dissertation: *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew*. 1994, Cambridge: Cambridge University Press, especially pp. 24ff *passim* and 55.
- 19 Unless otherwise stated, I usually quote the Pseudepigrapha from Charlesworth (1983 and 1985); and the apocrypha from the Revised Standard Version.
- 20 O'Neill, John C.: *Messiah: Six lectures on the ministry of Jesus*. 1980, repr. 1984, Cambridge: Cochran Press, p. 84. Cf. also M. Hengel: *Nachfolge und Charisma*. 1968, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, pp. 68ff. The fifth section of Hengel's work is entitled as follows: 'Jesu Ruf in die "Nachfolge" gilt nur dem einzelnen Gerufenen' (p. 68).
- 21 F. Bovon calls it an 'anecdote' (in: *Das Evangelium nach Lukas*. EKK III/1, 1989, p. 154). According to him, Luke took it over from the tradition, and re-worked it.
- 22 So also: Kristen, Peter: *Familie, Kreuz und Leben: Nachfolge Jesu nach Q und dem Markusevangelium*. 1995, Marburg: N. G. Elwert Verlag, pp. 110 and 112.
- 23 Concerning Lev 21,11f and Num 6,6, Hengel rightly affirms (1968, 12): 'Das den Hohenpriester und Nasiräer betreffende Gebot wird man daher kaum mit Schniewind zur Motivierung der Antwort Jesu heranziehen dürfen, da Jesus . . . erst recht eine kultisch-rituelle Begründung seiner Forderung fernlag'.
- 24 *Das Evangelium nach Matthäus*. EKK I/2, 1990, Zürich: Benziger Verlag, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, p. 25.
- 25 I would argue that Matthew assimilated the form to the preceding passage: in Matthew's version Jesus is addressed first; his sayings are answers (*pace* Hengel 1968, 4f).
- 26 So U. Luz, 1990, 134f.
- 27 This saying occurs twice in the Gospel of Thomas, no. 55 and 101. In the latter the need to love one's parents is also expressed. Cf. Jn. 12,25 concerning the necessity of hating one's own life.
- 28 *Das Evangelium nach Lukas* EKK III/2, 1996, p. 527.
- 29 So R. E. Brown: *The Gospel According to John*. XIII-XXI. 1966, p. 923.

Of Related Interest

Children in the Early Church by William A. Strange

What was Jesus' attitude to children and how did this affect their position in the early church?

In this thorough, non-technical summary Dr Strange provides a wealth of cultural background which often challenges popular assumptions. He compares and contrasts the position of Jewish and pagan children in the ancient world of the New Testament with the role Jesus ascribes to children in his kingdom and in relation to

church membership, baptism and the eucharist in the writings of the New Testament and the early church.

'This book is well written in a simple and attractive style. It sets out a great deal of information about attitudes to children in the period of Jesus' lifetime, a startling contrast with the attitude of Jesus.' - Dr. G. Beasley-Murray.

0-85364-763-1 / 144pp / £9.99

Paternoster Press PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

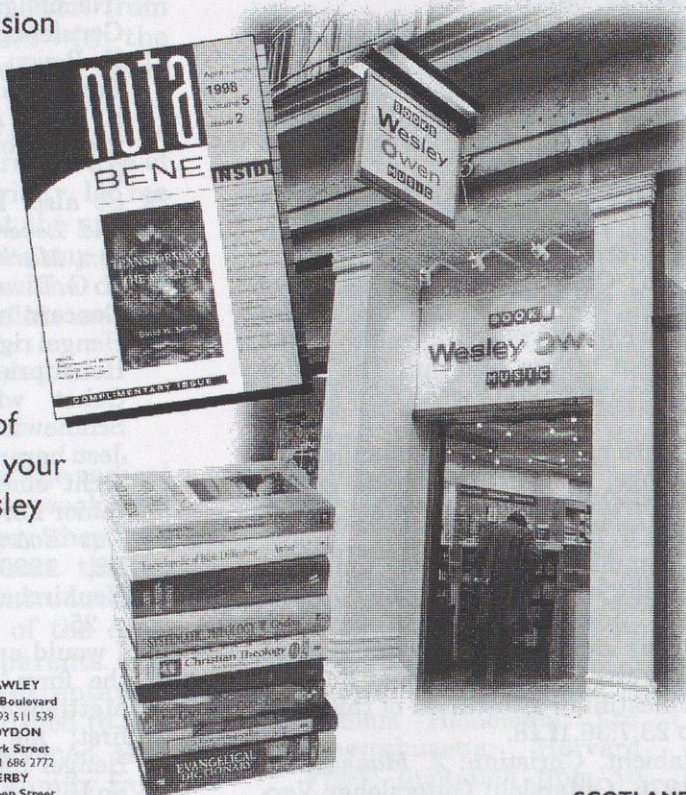
Wesley Owen

BOOKS MUSIC

For Readers Interested in Theology

Wesley Owen's Mission Statement is to 'Advance the Christian Faith through Retailing' by ensuring a high quality Christian presence on the high street.

To view the range of books available call your local branch of Wesley Owen for further details.



ENGLAND

BEDFORD
30 Loyal Street
Tel 01234 262 517

BIRMINGHAM
7 Carrs Lane
Tel 0121 643 9235

BOLTON
129 Deansgate
Tel 01204 532 384

BRIGHTON
8 Kings Road
Tel 01273 329 655

BRISTOL
60 Park Street
Tel 0117 926 4426

BROMLEY
21 The Mall
Tel 0181 464 1191

CAMBRIDGE
88a Regent Street
Tel 01223 352 727

CARLISLE
22 Fisher Street
Tel 01228 534 919

CHELTENHAM
44 Clarence Street
Tel 01242 513 686

COVENTRY
21 City Arcade
Tel 01203 222 064

CRAWLEY
34 The Boulevard
Tel 01293 511 539

CROYDON
16 Park Street
Tel 0181 686 2772

DERBY
48 Queen Street
Tel 01332 345 936

EALING
14 Bond Street
Tel 0181 529 9242

ENFIELD
111 Cecil Street
Tel 0181 363 8517

EXETER
15 Paris Street
Tel 01392 254 024

GUILDFORD
60 Quarry Street
Tel 01483 573 707

HARROW
11 Masons Ave, Wealdstone
Tel 0181 861 3259

LEEDS
3 King Edward Street
Tel 0113 245 8264

LIVERPOOL
6 Roe Street
Tel 0151 709 1029

LONDON
(3-9 Wigmore St.)
Tel 0171 493 1851

LONDON
3 Eccleston Street
Tel 0171 463 1451

MACCLESFIELD
16-18 Park Green
Tel 01625 431 684

MANCHESTER
77 Bridge Street
Tel 0161 834 4655

NOTTINGHAM
26-30 Heathcote Street
Tel 0115 950 1919

RICHMOND
14 Eaton Street
Tel 0181 940 2915

SOUTH WOODFORD
82 High Road
Tel 0181 530 4244

STOCKPORT
11 Lower Hillgate
Tel 0161 480 1467

SUTTON
5 Grove Road
Tel 0181 642 6511

SWINDON
11 Farrington Road
Tel 01793 490 844

WALSALL
Crossing at St. Pauls
Tel 01922 631 230

WATFORD
The Broadway, 66 Queens Rd
Tel 01923 248 727

WESTON-SUPER-MARE
13 The Centre, Walliscote Rd
Tel 01934 418 230

WORTHING
7-11 Chatsworth Road
Tel 01903 234 566

SCOTLAND

ABERDEEN
164 Union Street
Tel 01224 644 464

AYR
57/59 Kyle Street
Tel 01292 264 548

DUNDEE
112 Nethergate
Tel 01382 200 075

EDINBURGH
117/119 George Street
Tel 0131 225 2229

FALKIRK
1 Glebe Street
Tel 01324 612 955

GLASGOW
160 Buchanan Street
Tel 0141 332 9431

INVERNESS
23 Cascade Street
Tel 01463 226 152

or call

Wesley Owen Direct - Freephone 0800 83 43 15

HEAD OFFICE PO Box 300, Carlisle, Cumbria. Tel 01228 512 512



Advancing the Christian Faith through Retailing



- **Entsorgte Arbeit—gefährdeter Mensch¹**
- ***Work Disposed of—Humanity Endangered***
- ***Le Travail mis de côté—l'homme en péril***

Helmut Burkhardt, St Chrischona, Schweiz

SUMMARY

The high rate of unemployment that has arisen in recent years in most European countries poses a crucial problem to modern economic politics in Europe. This essay addresses itself particularly to the sociological aspects of the problem. Unemployment is experienced by those affected as an existence-threatening loss of meaning. In biblical perspective, work has an extremely high value. As a continuation of God's creative work it is a cooperation

in the maintenance and development of creation.

However, the value of human life is not dependent on its work. Every human being, made in God's image, has unique intrinsic value. Furthermore, work is not only to be understood in the sense of paid work. All application of physical and intellectual energy to rationally purposeful activity is work. And such work in the broader sense can be undertaken by anyone at any time, independently of all economic developments.

RÉSUMÉ

La plupart des pays européens connaissent ces dernières années un accroissement du nombre de demandeurs d'emploi et cela constitue un problème majeur pour la politique économique en Europe.

Cette étude envisage plus particulièrement l'aspect psycho-sociologique de ce problème: le chômage est ressenti par ceux qui le vivent comme une perte de sens menaçant leur existence même. La Bible souligne elle aussi la valeur du travail. Dans le prolongement de l'œuvre créatrice de Dieu, il est collaboration au

maintien et au développement de la création.

Néanmoins, la valeur de la vie humaine n'est pas fonction du travail. En tant qu'image de Dieu, chaque être humain a déjà en soi une valeur particulière et unique.

En outre, il y a lieu de considérer que le travail englobe davantage que l'activité rémunérée. Toute utilisation d'énergie physique et mentale, dans le cadre d'une activité organisée et ayant sa raison d'être, est travail. Dans cette acception élargie, le travail peut être produit par chacun, en tout temps, et indépendamment de tout développement économique.

'Entsorgte Arbeit'—das ist eine etwas ungewohnte Formulierung, die aufhören läßt—und natürlich auch aufhören lassen soll. Von 'Entsorgung' spricht man normalerweise in ganz anderem Zusammenhang: gedacht ist da an Entsorgung von Müll, speziell von Sondermüll, also von Abfall, der gefähr-

liche Gifte enthält. 'Entsorgte Arbeit'—das klingt danach, als wäre Arbeit eine schwere Last, deren man sich glücklich entledigt hat. Tatsächlich aber handelt es sich natürlich um eine, bewußt gewählte, ironisch-sarkastische Formulierung. Denn gemeint ist mit ihr das uns heute so bedrängende Phänomen der Arbeitslosigkeit.

keit, ein Zustand, der von den Betroffenen ja gerade nicht erleichtert registriert, sondern ganz im Gegenteil als schwere, drückende Last empfunden wird. 'Entsorgte Arbeit'—das sind Arbeitsplätze, die von Betrieben zur Entlastung von Kosten gestrichen wurden, von Kosten, die die Rentabilität und damit letztlich auch die Existenz des Betriebs gefährdeten. 'Entsorgte Arbeit'—das ist sozusagen die Perspektive des Betriebs und des Arbeitgebers.

'Gefährdeter Mensch'—das ist dagegen die Perspektive des Arbeitnehmers, dem man seine Arbeit genommen hat. Womit nicht nur seine äußere Existenz gefährdet wird, sondern vor allem auch seine innere, seine menschliche Würde als geachtetes Glied der Gesellschaft. Denn der zur Last gewordene und deshalb 'entsorgte' Arbeitnehmer erfährt sich jetzt plötzlich als überflüssig, als nutzlos und deshalb minderwertig.

Arbeitslosigkeit—das ist ein zentrales Problem gegenwärtiger Wirtschaftspolitik, und zwar je mehr, desto höher die Arbeitslosenzahlen werden. Selbst in der international als wirtschaftlich besonders stabil angesehenen Schweiz spricht man derzeit von über 200.000 Arbeitslosen, also etwa 3% der Erwerbspersonen der Schweiz². Diese Marke aber gilt wirtschaftspolitisch als Grenze, von der an es kritisch wird, eine Marke, die aber bekanntlich in anderen europäischen Ländern schon längst z.T. weit überschritten ist.³

Bei einem wirtschaftspolitischen Thema sind natürlich zuerst diejenigen in ihrer Verantwortung angesprochen, die in dieser Sache direkten wirksamen Einfluß haben, in der Politik, in den Wirtschaftsverbänden und Gewerkschaften.

Aber auch sie werden, bei allem möglichen guten Willen, schnelle, kurzfristige Lösungen kaum finden können. Denn die Ursachen der gegenwärtigen Arbeitslosigkeit liegen nicht in irgendwelchen nur augenblicklichen Fehlentwicklungen oder gar nur im Belieben einzelner. Die Wurzel des Problems heute liegt tiefer. Es handelt sich nicht nur um eine konjunkturelle sondern um

eine strukturelle Arbeitslosigkeit.⁴ Im einzelnen sind dabei etwa folgende Ursachen zu nennen:

1. Durch die Rationalisierung und Automatisierung der neueren technischen Revolution insbesondere als Folge der Entwicklung der Mikroelektronik wurde in bestimmten Bereichen der Wirtschaft der Bedarf an Arbeitsplätzen dauerhaft reduziert.

2. Im Zusammenhang mit der Entwicklung des Sozialstaats, insbesondere auch als Folge u.a. eines jahrzehntelangen Kampfes der Arbeitnehmer und ihrer Organisationen um höhere Löhne und kürzere Arbeitszeiten, kam es dazu, daß Arbeit immer teurer wurde.

3. Die Zahl der Erwerbspersonen hat sich in den letzten Jahrzehnten durch den vermehrten Eintritt von Frauen in das Erwerbsleben sowie durch Zuwanderung erheblich erhöht.

4. Gleichzeitig kommt es aber im Zuge der sog. Globalisierung zu einer Abwanderung von Arbeitsplätzen in Länder mit geringeren Löhnen und Lohnnebenkosten.

Überall handelt es sich dabei um Entwicklungen, die nicht oder kaum rückgängig zu machen sind und deren problematische Folgen ökonomisch nur durch z.Zt. noch nicht absehbare innovative Entwicklungen überwunden werden können.

Aber auch der Nichtfachmann wird dem Lauf der Dinge nicht einfach tatenlos zusehen müssen und dürfen. Er wird

1. ganz generell immer wieder Menschlichkeit und Gerechtigkeit auch im Wirtschaftsleben einfordern und zu ihr ermutigen müssen.⁵ Er wird

2. immerhin einzelne punktuell wirksame Hilfsmaßnahmen anregen und durchführen können.

So hat z.B. der bekannte Jugendpfarrer und Evangelist Wilhelm Busch in der Zeit der noch viel dramatischeren Arbeitslosigkeit am Anfang der 30er Jahre in Deutschland in der Ruhrmetropole Essen eine, wie er es phantasienvoll nannte, 'Universität für Erwerbslose' gegründet. Er erzählt

selbst in seinen Lebenserinnerungen, wie damals ein arbeitsloser junger Mann zu ihm in die Sprechstunde kam und ihm die Perspektivlosigkeit seines Lebens beschrieb. 'Sehen Sie, wenn ich jetzt in die Ruhr springe, entsteht überhaupt keine Lücke. Mein Vater ist froh, daß er den unnützen Esser los ist, der Staat und die Gesellschaft sind froh, daß einer weniger Stempelgeld abholt. Ein sinnloses Dasein!' Busch berichtet weiter: 'Das ließ mich nicht mehr los. Schließlich kam mir eine Idee: Es gibt noch einen Stand auf der Welt, der keine produktiven Werte leistet und doch nie das verzweifelte Gefühl der Wertlosigkeit hat: die Studenten! Ich könnte die besten der jungen Menschen aus ihrer Verzweiflung retten, wenn ich die Arbeitslosen in Studenten verwandelte.'⁶ Diese Idee setzte er sofort in die Tat um und gab so zahllosen sonst arbeitslosen Lehrenden und Lernenden Ziel und Inhalt in ihr sonst leer und hoffnungslos erscheinenden Leben.

Ein neueres Beispiel gibt das Projekt 'Dienst am Nächsten' des Berner Diakonissenhauses. Hier erhalten Arbeitslose für ein halbes Jahr eine bezahlte Beschäftigung als Hilfskräfte im Altenpflegebereich, eine Kurzausbildung für ihre Tätigkeit eingeschlossen.⁷

Aber: Arbeitslosigkeit ist, wie schon angedeutet, nicht nur ein wirtschaftspolitisches Problem.

Auch für die Betroffenen ist sie heute, solange die Arbeitsämter das Arbeitslosengeld noch zahlen können, kaum mehr eine Frage wirtschaftlichen Überlebens.

Wohl aber ist Arbeitslosigkeit vor allem ein menschliches, speziell ein individualpsychologisches Problem—und als Massenphänomen auch ein sozialpsychologisches. Denn sie stellt Menschen innerlich, in ihrem Selbstwertgefühl in Frage und droht sie so innerlich zu vernichten.

Die Frage, die sich uns hier stellt, ist: Wenn Arbeitslosigkeit solche einschneidenden Folgen für die Existenz der Betroffenen haben kann—welche Bedeutung hat die Arbeit eigentlich für

sie? Und: Welche Bedeutung sollte und könnte sie haben?

Wenn Arbeitslosigkeit solche, den Menschen in seinem Kern treffende Folgen hat, dann offenbar deshalb, weil Arbeit für sein Selbstverständnis einen entscheidenden Stellenwert hat. Der Arbeitende definiert sein Selbstbewusstsein offensichtlich wesentlich von seiner Arbeit her. Ohne sie verliert deshalb sein Leben seinen Sinn und Wert. Man fühlt sich an den ziemlich trostlosen Grabespruch erinnert: 'Müh und Arbeit war sein Leben; Ruhe hat ihm Gott gegeben'.⁸

Dabei ist Arbeit ganz selbstverständlich und ausschließlich definiert als Berufs- bzw. Erwerbsarbeit.

Die Fragen, die hier nun zu klären wären, sind:

1. Ist diese enge Definition von Arbeit berechtigt?

2. Hat Arbeit überhaupt und speziell im engeren Sinn als Erwerbsarbeit mit Recht solche Bedeutung für den Menschen?

Ich spreche hier nicht als Ökonom oder Psychologe. Denn ich bin weder das eine noch das andere. Sondern ich spreche als Christ und Theologe. Entsprechend möchte ich die gestellten Fragen nun auch so zu beantworten versuchen, daß ich zunächst zurückfrage nach dem, was aus dem für christliche Erkenntnis und christliches Leben grundlegenden Dokument, der Bibel, für diese Fragen zu lernen ist.

Innerhalb der Bibel sind wiederum die ersten Kapitel für unser Thema von grundlegender Bedeutung.⁹ Sie sprechen nicht nur vom Anfang der Welt und des Menschen, sondern eben damit zugleich auch von Wesen und Bestimmung der Welt und des Menschen.

Danach ist der Mensch geschaffen als Gottes Ebenbild (1.Mos. 1,26f). Er ist Person, wie auch Gott Person ist.¹⁰ Als Person ist jeder Mensch je einmaliges Individuum, das zugleich auf personale Gemeinschaft hin angelegt ist (1.Mos. 2,18).

Aus dieser einzigartigen Beschaffenheit des Menschen als Gottes Ebenbild wird nun abgeleitet, daß er dazu

bestimmt ist, über die Welt zu herrschen (1.Mos. 1,28), indem er sie 'bebaut' und 'bewahrt' (1.Mos. 2,15). 'Bewahren' heißt: die Erde in der Substanz so zu erhalten, wie sie ist. Im 'Bebauen' ist sicher das, was wir heute 'Erwerbsarbeit' nennen, grundlegend mit enthalten (vgl. auch 1.Mos. 3,17), Arbeit also, die der Sicherung des Lebensunterhalts dient, hier durch Bearbeitung des Erdbodens, also die Arbeit des Landwirts. Die Grundsätzlichkeit der Aussage aber führt über diese enge Bedeutung des *Begriffs Arbeit* weit hinaus: die Natur ist entsprechend den in ihr liegenden Möglichkeiten zu entwickeln, zu 'kultivieren'. Es ist die Aufgabe des Menschen, das natürlich Gegebene so zu entwickeln, daß es zur Vollendung kommt. Der Mensch setzt darin das von Gott in der Überwindung des Chaos (1.Mos. 1,2) begonnene Werk der Schöpfung fort, indem er Natur zur Kultur weiterführt. Eben das aber ist Arbeit: schöpferische Gestaltung des natürlich Gegebenen zur Kultur, und zwar als harmonische, den inneren Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung entsprechende Gestaltung.

Damit ist zugleich auch eine geradezu aufregende Aussage über die Bedeutung und den *Wert menschlicher Arbeit* gemacht: Gott würdigt den Menschen, sein Geschöpf, der Mitwirkung an Gottes eigenem schöpferischen Werk!

Sicher, es bleibt dabei beim grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Gott. Gott schafft in absoluter Souveränität aus dem Nichts. Der Mensch dagegen ist in seiner Tätigkeit schlechthin angewiesen auf die ihm von Gott vorgegebenen Möglichkeiten. Und doch bleibt das Überraschende bestehen: Der Mensch ist in seiner Arbeit zur Mitarbeiterschaft Gottes berufen. Darin besteht die einzigartige Würde menschlicher Arbeit.

Dabei setzt diese Aussage zugleich eine andere, kaum minder überraschende voraus: Gott selbst 'arbeitet'! So heißt es hier in der Bibel (1.Mos. 2,2) ausdrücklich: Gott 'ruhte am siebenten Tage von allen seinen Werken', d.h. doch: von mühevoller Arbeit!

Arbeit ist im Licht dieser biblischen Aussagen also nichts Entwürdigendes, wie man oft gemeint hat, kein Fluch. Sondern arbeiten zu dürfen und zu können ist zunächst und grundlegend einzigartige Auszeichnung des Menschen. In der Arbeit entfaltet und realisiert sich die geistige Natur des Menschen in schöpferischer Freiheit, und zwar individuell wie auch—in der Arbeit für andere und mit anderen—sozial.

Aber—hat Arbeit nicht doch auch etwas mit Fluch zu tun? Heißt es nicht in der Bibel 'Verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm ernähren dein Leben lang . . . Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen.' (1.Mos. 3,17.19)? Voraus geht diesem Wort die Erzählung vom Sündenfall. Der Mensch hatte plötzlich 'wie Gott sein' wollen (1.Mos. 3,5), er hatte nicht mehr dienen, sondern eigenmächtig selbst herrschen wollen. Das aber änderte alles. Arbeit—die, wie gesagt, an sich schon vorher da war—wurde jetzt, erst jetzt, nun allerdings zur Last.

Dies zeigt sich äußerlich vor allem in der Mühseligkeit der Ackerarbeit, hervorgerufen durch die Widerständigkeit des Erdbodens und die Dornen und Disteln, die er trägt (1.Mos. 3,18). Last aber wird die Arbeit vor allem durch den Leistungsdruck, unter den der Mensch sich selbst stellt: daß er sich selbst in seinem Wert von der geleisteten Arbeit her definiert und, um seinen Wert möglichst hoch zu steigern, sich zu einer entsprechenden Leistung zwingt. Verstärkt wird dieser Charakter der Arbeit als Last noch durch den Konkurrenzgedanken: die Neigung, mehr sein und deshalb auch mehr leisten zu wollen als andere, und so andere beherrschen und ggfs. dann auch ihre Arbeit auszunutzen zu können.

'Gefährdet' ist der Mensch also offensichtlich nicht nur durch Arbeitslosigkeit, sondern u.U. auch durch Arbeit—durch verfälschte Arbeit im Sinne des Frondienstes. Mit gutem Recht hat der Marxismus in diesem Zusammenhang einst das Wort von der 'Entfremdung' der Arbeit und damit auch des Menschen in Umlauf gebracht.

Allerdings: nicht von der Arbeit an sich geht solche Gefahr für die Menschlichkeit des Menschen aus. Die ist vielmehr grundsätzlich ganz im Gegenteil von Gott gegebene Möglichkeit, Menschlichkeit zu leben und zu entfalten. Erst die Sünde des Menschen verdirbt die Bestimmung des Menschen zur Arbeit und verbindet sie mit dem Fluch.

Von dieser biblischen Erkenntnis im Blick auf Begriff und Wert der Arbeit her fällt nun schließlich überraschendes Licht auf unser modernes Problem der Arbeitslosigkeit als individuelles menschliches Problem.

1. Sofern Arbeit als Last anzusehen ist, ist Arbeitslosigkeit in gewisser Weise sogar Befreiung von solcher Last. Natürlich muß eine solche Aussage in den Ohren eines Betroffenen, vor allem eines Langzeitarbeitslosen, geradezu zynisch klingen. Und doch—die Wahrheit der Aussage ist kaum zu bestreiten. Und sie ist nachdenkenswert nicht zuletzt auch für alle, die, solange sie noch Arbeit hatten, über diese stöhnten und nur von Urlaub zu Urlaub lebten.

2. Die Bibel weiß um die Würde der Arbeit. Arbeit ist etwas spezifisch Menschliches, ja geradezu—im Sinne der Gottebenbildlichkeit des Menschen—Gottähnliches. In ihr kann er, recht verstanden und durchgeführt, tatsächlich ein Stück Sinnerfüllung seines Lebens finden. Von daher ist allerdings verständlich, daß Arbeitslosigkeit als Sinnverlust erlebt wird. Es wird dem Menschen verwehrt zu tun, worin sein Leben entsprechend seiner Bestimmung Erfüllung finden könnte. Biblische Erkenntnis unterstreicht also durchaus die Problemhaftigkeit der Arbeitslosigkeit.

Und doch ergeben sich von biblischer Erkenntnis her zugleich auch zwei entscheidende Einwände gegen eine solche einseitige Bewertung der Arbeitslosigkeit, die zugleich Hilfe vermitteln zumindest zu ihrer *inneren* Überwindung.

3. Der Wert menschlichen Lebens liegt nicht erst in der Arbeit, sondern im Menschsein des Menschen, in seiner ihm

von Gott vor aller menschlichen Arbeit gegebenen Gottebenbildlichkeit. In der Arbeit bewährt der Mensch seine Menschlichkeit. Aber sie macht ihn nicht erst zum Menschen. Jeder Mensch hat, vor aller Arbeit, von Gott her bereits seinen einzigartigen Wert als geliebtes Geschöpf des himmlischen Vaters. Hier ist ein grundlegendes Umdenken nötig. Das gilt übrigens selbstverständlich nicht nur vom Arbeitslosen, sondern ebenso auch von dem durch Alter oder Krankheit Arbeitsunfähigen. Eine wichtige praktische Hilfe zu solchem Umdenken dürfte es sein, wenn der Arbeitslose solche von seiner Leistung unabhängige Wertschätzung auch in zwischenmenschlicher Solidarität zu spüren bekommt.

Vollends der Christ schöpft seine Identität nicht aus seinem Werk. Er weiß als Sünder um seine eigene Fragwürdigkeit, um den Mißbrauch der Arbeit zur Selbstherrschaft und Herrschaft über andere. Und er empfängt im Glauben seinen Wert allein aus der Gnade Gottes, aus der in Christus grundlos die Sünde vergebenden Liebe Gottes.

4. Schließlich aber ist zu bedenken, daß, gerade auch nach biblischem Zeugnis, der Begriff der Arbeit viel weiter zu fassen ist, als dies heute im ökonomischen Sprachgebrauch der Fall ist. Arbeit ist nicht nur Erwerbsarbeit.¹¹ Vielmehr ist jede Anwendung von geistiger und/oder körperlicher Energie zu zweckvoll geordneter Tätigkeit als Arbeit zu bezeichnen.¹² Die Bestimmung des Menschen zur Arbeit bezieht sich also nicht nur auf berufliche, sondern auch auf nichtberufliche Arbeit. Darunter kann also auch jede freie wissenschaftliche, künstlerische oder soziale Betätigung fallen, bis hin zum Hobby. *Solche* 'Arbeit' ist niemandem zu verwehren! Der schöpferischen Phantasie im Entdecken möglicher sinnvoller Betätigungen ist keine Grenze gesetzt. Und es könnte eine wichtige sozialdiakonische Aufgabe sein, solchen, die von sich aus in dieser Richtung vielleicht weniger eigene Begabung und Phantasie haben, zu solcher Betätigung Anregungen und Hilfestellung zu geben.

Notes

- 1 Für den Druck bearbeiteter Kurzvortrag zur Einleitung einer Podiumsdiskussion im Rahmen eines Männerfrühstücks in Rüti/Kt.Zürich am 31.5.1997.
- 2 So das BIGA (Bundesamt für Industrie, Gewerbe und Arbeit), nach M. Jost/W. Brunner in Magazin W5 Nr.3/ 1997, 8.
- 3 Im Januar 1997 waren in Deutschland 4,6 Millionen Erwerbspersonen als arbeitslos gemeldet; in den Ländern der EU waren es zur gleichen Zeit etwa 18,1 Millionen, vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 1997, 25.
- 4 Vgl. Sp. Paraskewopoulos, Arbeitslosigkeit aus marktwirtschaftlicher Sicht, in: W. Lachmann (Hg), Die Arbeitsgesellschaft in der Krise, Münster 1995, 125–143 (hier: 130–135).
- 5 Vgl. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (oben Anm.3), 7f.
- 6 W. Busch, Plaudereien in meinem Studierzimmer, Gladbeck 1965, 118f; vgl. U. Parzany, Im Einsatz für Jesus. Programm und Praxis des Pfarrers Wilhelm Busch, Gladbeck 1973, 58–60; vgl. auch H. Sautter, Herausforderungen der Gemeinde durch das Problem der Arbeitslosigkeit, in: W. Lachmann u.a., Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Chancen und Grenzen christlicher Verantwortung, Wuppertal 1984, 73–95 (zu W. Busch: 92).
- 7 Nach M. Jost/W. Brunner in Magazin W5, Nr.3/1997, 15.
- 8 Allerdings steht mit dieser Einstellung in merkwürdiger Spannung der weithin zu beobachtende Umstand, daß andererseits viele Menschen nur zu arbeiten scheinen, um Urlaub zu machen.
- 9 Eine ausführlichere Erörterung des biblischen Zeugnisses bei H. Burkhardt, Arbeit—Segen oder Fluch? Die Arbeit in biblischer Sicht, in: W. Lachmann (Hg), Die Krise der Arbeitsgesellschaft. Konsequenzen für den einzelnen und die Volkswirtschaft, Münster 1995, S. 113–124 (mit Angabe weiterer Literatur).
- 10 'Ich bin Person, weil Gott Person ist. Darin besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen', W. Lütgert, Schöpfung und Offenbarung, Gütersloh 1934, S. 258.
- 11 'Je mehr . . . die mit dem technischen Fortschritt einhergehende Steigerung der Arbeitsproduktivität ein Wirtschaftswachstum bei gleichzeitiger Verringerung der Arbeitsplätze ermöglicht, desto fragwürdiger wird die Verengung des Arbeitsbegriffs auf den der Erwerbsarbeit.', Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (oben Anm.3), S. 62.
- 12 H. Cremer, Arbeit und Eigentum in christlicher Sicht, hg. von H. Burkhardt, Gießen 1984, S. 7.

Of Related Interest

Just Business

Christian Ethics for the Marketplace

Alexander Hill

This excellent introduction to business ethics offers a starting place for those faced with the many questions and dilemmas of carrying out business with integrity.

Alexander Hill explores the foundational Christian concepts of holiness, justice and love and argues that these keys to God's character are also the keys to Christian business ethics. Showing how some common responses fall short of a fully Christian response he applies the principles discussed earlier to important issues including employer-employee relations, discrimination, affirmative action and environmental damage.

Alexander Hill teaches in the school of business and economics at Seattle Pacific University.

0-85364-880-8 / 234pp / £9.99

Paternoster Press

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK

- **Love in Plato and the New Testament**
- ***Liebe bei Plato und im Neuen Testament***
- ***L'amour chez Platon et dans le Nouveau Testament***

J. P. Danaher, Nyack, N.Y.

ZUSSAMMENFASSUNG

In dem wichtigen Forschungsbeitrag Agape und Eros von Anders Nygren wird behauptet, daß weitreichende und deutliche Unterschiede bestünden zwischen den beiden Formen von Liebe. Bei Agape handele es sich um den neutestamentliche Begriff für Liebe, bei Eros um den platonischen. Der Unterscheidung der beiden prägnanten Begriffe ist sicher zuzustimmen, nicht aber der Zuordnung zum Neuen Testament bzw. Plato. Passender wäre die Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Liebe. Beide Formen finden sich bei Plato wie im Neuen Testament und beide sind nicht mit einem einzigen Begriff zu bestimmen.

Plato wie das Neue Testament kennen eine Form menschliche Liebe, die vereinnahmend und egozentrisch ist. Es

ist die emotionale Zuwendung zu etwas Schönerem und Gutem, von deren Erwerb Befriedigung von Wünschen, Genugtuung und Glück erwartet wird. Daneben kennen das Neuen Testament und Plato eine Form göttlicher Liebe, die nicht besitzergreifen will, sondern sich verschenken, sich für den Geliebten weggeben will. Wie bei körperlicher Liebe durch geschenkten Samen Leben verliehen wird, so findet sich sowohl bei Plato wie im Neuen Testament die Vorstellung der 'Besamung' in einer vergeistigten Form. Dabei geht es um die Befruchtung durch Worte, die als ein Same in einem Menschen Leben hervorbringen sollen. Natürlich ist die Art dieser Liebe bei Jesus und Sokrates nicht identisch, die Unterschiede werden im Schlußteil dieses Aufsatzes aufgeführt.

RÉSUMÉ

Dans un livre important intitulé Éros et Agapé, Anders Nygren écrivait qu'il y avait des différences bien nettes entre deux sortes d'amour, l'agapé et l'éros. Alors que l'agapé serait l'amour dont parle le Nouveau Testament, éros serait le thème Platonicien. Nous sommes d'accord pour affirmer qu'il y a deux sortes d'amour distinctes, mais pas pour distinguer entre l'agapé et l'éros, ou entre le Nouveau Testament et Platon. Il semble plutôt que la distinction soit entre l'amour divin et l'amour humain. Les deux sont mentionnés aussi bien dans le Nouveau Testament que chez Platon, et il n'y a pas un terme

spécifique pour désigner chacun d'eux.

Platon et le Nouveau Testament décrivent un genre d'amour humain qui est possessif et égocentrique. C'est une affection pour ce que nous croyons être beau ou bon, et dont la possession satisfera notre désir et nous apportera le bonheur que nous recherchons. Le Nouveau Testament et Platon décrivent aussi tous deux une forme divine de l'amour. Dans le Nouveau Testament et chez Platon, cet amour divin est essentiellement une intimité qui conduit à la procréation. C'est un désir non pas de posséder mais de donner à la personne aimée. De même qu'un homme qui aime transmet et donne la vie à celle qu'il aime en lui communiquant une

semence physique, il y a dans le Nouveau Testament et chez Platon l'idée de la communication d'une semence spirituelle. Jésus et Socrate aiment tous deux dans la mesure où ils cherchent à communiquer à ceux qu'ils aiment des

paroles qui agiront comme une semence pour produire la vie en eux. Naturellement, Jésus et Socrate ne conçoivent pas l'amour de manière identique et l'article présente en conclusion les points de divergences.

In 1930, Anders Nygren's landmark work, *Agape and Eros* offered many interesting insights concerning our understanding of love as it is put forth in the New Testament and Plato. Over the years, several scholars have challenged the polarity he found between New Testament *agape* and Platonic *eros*. Indeed, Nygren imagines hard and distinct conceptual difference between New Testament *agape* and Platonic *eros*. With the idea that there are two unique and distinct kinds of love I agree, but that the distinction is between *eros* and *agape*, or between New Testament and Platonic love, I disagree. It would rather seem that the distinction is between divine and human love, both of which can be found in the New Testament and Plato, and both of which are without a specific word to designate or distinguish them.

Plato and Aristotle both understood human affection to be motivated by something either beautiful or good within the object of our affection. This would seem to be very much in conflict with the New Testament command to love our enemies. It would seem that a neat and hard line could be drawn between human and divine love on this basis that the one is founded upon something beautiful or good that we find in the object that we love, while the other is independent of the object and instead must come out of the nature of the lover himself. This later type of love seems to be the kind of unmerited affection which is denoted by the fact that Jesus loves his enemies. Nygren associates the Greek term *agape* with this more divine notion of love which is independent of anything good or beautiful within the object. But the situation is more complicated than this.

To begin with, the Scripture, in addi-

tion to speaking about the kind of divine love that is unmerited and object-independent, also speaks of more normative kinds of affection, namely those forms of affection that are the result of something good or beautiful within the object. Contrary to the common notion, which Nygren has endorsed and propagated, the New Testament does not designate the unmerited and object-independent kind of love with the word *agape*, nor does it reserve the word *philia* for that less than divine affection that is object driven. Of course there are times when *philia* does seem to designate a worldly type of affection that is dependent upon the object of the affection, but in other places *philia* looks like godly, object-independent affection: 'For the Father *loves* the son (John 5:20 NIV),' or 'the father himself *loves* you because you have loved me (John 16:27 NIV).' These certainly seem to be examples of godly rather than human affection, but the word *philia*, and not *agape* is used.

The same is true in regard to *agape*. At times it does seem to denote the special, divine kind of object-independent affection of which Jesus spoke, but at other times it refers to common object-driven human affection: 'because you *love* the most important seats in the synagogues (Luke 11:43 NIV),' 'men *loved* darkness instead of light (John 3:19 NIV),' 'they *loved* praise from men more than praise from God (John 12:43 NIV),' or 'Do not *love* the world or anything in the world (1 John 2:15 NIV).' All these instances of *love* are translated from the Greek *agape* and all are examples of something far less than the special sort of divine love that we are told *agape* is supposed to denote.

The truth is that *agape* was used by the writers of Scripture to refer to a broad

variety of types of affection. Since, however, Jesus, and later the disciples, often spoke of a new and radically different kind of affection, we can understand why later writers would want to designate that unique kind of affection with a specific word. So today we designate *agape* as that word which refers to that special kind of affection of which Jesus spoke and manifested with his life, but this distinction and designation of *agape* is not to be found in Scripture or the early church.

But although the Scripture does not have two different words to designate the two different concepts of love, there is clearly put forth in Scripture a divine kind of love that is distinct from the acquisitive and egocentric kind of love that seems so natural to humans. Nygren claims this divine kind of love is marked by four characteristics that distinguish it from the acquisitive and egocentric love that he claims makes up the Platonic motif. These characteristics include being: 1) 'spontaneous and unmotivated,' 2) 'indifferent to value,' 3) 'creative,' and 4) '*Agape* is the initiator of fellowship with God (Nygren 75–80).'

At first glance these characteristics (especially the first two) certainly do seem to represent the kind of unmerited favor of which Jesus speaks. Indeed, New Testament love does seem to be 'spontaneous and unmotivated,' and 'indifferent to value' in that it is independent of the object of affection and originates instead from within the divine nature itself.

If this were true, however, and God's love were completely independent of anything within us, then God could as easily love an onion as a man. Certainly God's love is not so indiscriminate that He has the same love for man as for the rest of His creation—that He loves rocks as much as men. But if God's love for man is unique from the love He has for the rest of His creation, there must be something good or beautiful within man that is missing from the rest of Creation. There must be something in us that makes us a special object of God's affection. But the Scripture tells us that there is no good thing in us. 'All have turned aside, they

have together become corrupt; there is no one who does good, not even one (Psalm 14:3 NIV).' Or, 'All of us have become like one who is unclean, and all our righteous acts are like filthy rags . . . (Isaiah 64:6 NIV).' How can God love something in us, and his love be more than purely indiscriminate, if there is nothing good in us which might serve as the object of His affection?

Of course, it is possible that God's love is not totally indiscriminate and it is connected to something in us, but that thing within us that is the object of God's affection is a potential rather than an actual thing.

God loved us 'while we were yet sinners.' But would he love us if there were no possibility that we would ever be anything but sinners? (Streiker 338)

True, there is no actual good thing in us, but God is not interested in who we are, but who we could become. God sees us with eyes of faith which reveal a potential good or beauty within us. When we look at people, we most often see what is actually there, but that is because we lack God's vision which sees with the light of faith which illumines the potential Good or beauty that God sees even in His enemies. When Jesus loves His enemies, He does not see an enemy but an apostle to the gentiles. His is a love mingled with hope and faith in the potential that He desires to bring about in the beloved through His love. His love intends, not to gratify a desire or bring a gain to Himself but to enrich the beloved. Jesus' love 'is not self-seeking' (1 Cor. 13:5 NIV), but is intent upon bringing the beloved to an ever greater perfection. Furthermore, not only is the thing within us that is the object of God's affection a potential that God sees and intends to bring about, but His love is the agent or active force that causes that potential to be realized.

This is the great difference between human and divine love. Unlike human love which is an affection because of something within the object of our affection which we believe will satisfy a desire within us, God's love is a desire for

creation. His affection is not a desire to acquire but to impart. It is an affection that has the power to create and bring to actuality a potential within us.

So although Nygren is not exactly correct about divine love being 1) 'unmotivated,' and 2) 'indifferent to value,' he is correct about it being 3) 'creative.' Truly, what God loves is not to acquire, which is the basis for human love, but to impart and create.

This creative nature of God's love and its contrast to human love can be seen in the story of Jonah. After Jonah had preached repentance to Nineveh, he sat outside the city to see what would become of Nineveh.

Then the Lord God provided a vine and made it grow up over Jonah to give shade for his head to ease his discomfort, and Jonah was very happy about the vine. But at dawn the next day God provided a worm, which chewed the vine so that it withered. When the sun rose, God provided a scorching east wind, and the sun blazed on Jonah's head so that he grew faint. He wanted to die, and said, 'It would be better for me to die than to live.'

But God said to Jonah, 'Do you have a right to be angry about the vine?'

'I do,' he said. 'I am angry enough to die.'

But the Lord said, 'You have been concerned about this vine, though you did not tend it or make it grow. It sprang up over night and died overnight. But Nineveh has more than a hundred and twenty thousand people . . . (Jon. 4:6-11 NIV)

God says that Jonah has had pity upon the gourd for which he did not labor or make grow. In fact, Jonah's only concern for the gourd was because it brought him pleasure. That is the nature of human affection, and once the pleasure ceases the cause of the affection ceases. Of course, God's affection is for Nineveh even though its people do not bring Him pleasure. They are His creation, and for that, rather than the pleasure they bring Him, He loves them. Furthermore, God sees that if they could be brought to repentance, they would have an ever greater capacity for God to continue His creation within them.

This is the nature of Godly affection. It is a desire to continually impart and create within us. This is obvious when we consider that divine affection is the affection of a creator for His creatures. It is even obvious that as our father, God demonstrates a desire for creation. But God's desire for creation is not limited to His being our Creator and Father, it extends also to include the affection He has for us as our Lover.

The lover as impregnator or sower

Nygren is also correct concerning his last point about God's love being what initiates our relationship with Him. The extent to which this is true, however, goes beyond what Nygren imagines. He says,

Not only does *agape* determine the essential and characteristic content of Christian fellowship with God, but in virtue of its creative nature it is also important for the initiation of that fellowship. (Nygren 80)

This is certainly true, for in the relationship between God and man, God is the initiator and lover, while man is the beloved. Today, we do not make much of a distinction between the lover and the beloved, and we often consider their roles as mutual and reciprocal. But the idea of the lover as uniquely distinct from the beloved was well understood in the ancient world. In the ancient world it was understood that the lover is the initiator to whom the beloved responds. The beloved is the one who receives the love, and responds to it, but the beloved is wanting and does not have the love initially but must receive it from the lover.

This distinction between lover and beloved can perhaps best be seen when we consider that in the physical sense the lover is the impregnator of the beloved, and conversely the beloved is the one who is impregnated by the lover. I think this analogy goes a long way to explain the true extent to which God is the initiator in the love relationship. In the spiritual realm, as in the physical realm, the roles of lover and beloved are not reciprocal and

the beloved cannot impregnate the lover, nor can the lover be impregnated by the beloved.

This idea of the lover as the impregnator of the beloved also provides a good basis upon which to understand the way in which divine love is different from human affection. While human affection seeks to acquire what we believe to be beautiful or good, the kind of affection Jesus has for us is not a desire to acquire, but a desire to give what is truly beautiful and good. Jesus is our lover in so far as He impregnates us with His seed so that we may bring forth offspring after His likeness.

This analogy of the lover as the impregnator or sower of seed is seen all over the New Testament. In Matthew 13:3–13:43 we see three parables in which God sows seed in order to bring about life. The second of the three parables is the parable about the tares.

The kingdom of heaven is like a man who sowed good seed in his field; But while everyone was sleeping, his enemy came and sowed weeds among his wheat . . . (Matt 13:24–25 NIV)

Later when Jesus' disciples ask Him to explain the parable of the tares, Jesus says,

The one who sowed the good seed is the Son of man. The field is the world, the good seed stands for the sons of the kingdom. The weeds are the sons of the evil one, and the enemy who sows them is the devil . . . (Matt. 13:37–39 NIV)

Here we are told that the sower of the seed is the Son of man. Indeed, Jesus is one who impregnates and plants His seed within us in order that new life might spring up within us. It is His seed that causes the new birth and makes us into the children of God.

In the Gospel of Luke only the first of the parables that Matthew offered is presented. This is the parable of the seed that falls on different ground.

A farmer went out to sow his seed. As he was scattering the seed, some fell along the path; it was trampled on, and the birds of

the air ate it up. Some fell on rock, and when it came up, the plants withered because they had no moisture. Other seed fell among thorns, which grew up with it and choked the plants. Still other seed fell on good soil. It came up and yielded a crop, a hundred times more than was sown. (Luke 8:5–8 NIV)

In explaining this parable, Jesus says, 'This is the meaning of the parable: the seed is the word of God' (Luke 8:11 NIV). This seems to be different from the parable of the tares, since in that parable the seed were the children of the kingdom, while here the seed is the word of God. Or are they the same thing? It would seem that they are, for just as my physical existence began as a seed, in the same way my eternal life in Christ began as just such a seed, namely the word of God. My eternal existence began when I allowed the word of God to impregnate me.

For you have been born again, not of perishable seed, but of imperishable, through the living and enduring word of God. (1st Peter 1:23 NIV)

How exactly this happens, we do not know. It is indeed a mystery.

This is what the kingdom of God is like. A man scatters seed on the ground. Night and day, whether he sleep or gets up, the seed sprouts and grows, though he does not know how. (Mark 4:26–27 NIV).

But as mysterious as this is, we do know what we must do in order to bring this new life about and cause this seed to grow. We must open ourselves and allow Jesus' words to impregnate us. He is our lover and we must choose to become his beloved and allow Him to impregnate us.

God's love is always a desire for creation, whether it be His love as our Creator, our Father, or our Lover. Of course, as God's creatures or children, we had no choice but to accept His creative love, but as His beloved, we do have a choice. We must choose to become His beloved and receive His seed, if we are to be made into the fullness of His image and bring forth new life, we must first be

impregnated. Those who have not been impregnated by the word of God that Jesus brings may look like Christians, they may even act like Christians and do miracles in Jesus' name, but if they were never impregnated by Him, He never knew them, and they are not His beloved.

Many will say to me on that day, Lord, Lord, did we not prophesy in your name? and in your name drive out demons and perform many miracles? Then I will tell them plainly, 'I never knew you. Away from me, you evildoers!' (Matt. 7:22–23 NIV)

It is difficult to interpret this passage, and in particular the word *knew* in any other way but as a personal intimacy as when Scripture says, 'Adam knew Eve his wife; and she conceived (Gen. 4:1 KJV).' To understand the word in any other way simply does not make sense. God knows all things. The hairs of our head are all counted, so no one escapes His notice, but many refuse the kind of intimacy that would allow His seed to produce life within them. He may be their Creator, but they have never become His beloved because they have never given themselves over to be impregnated by Him. As their creator, He gave them life (over which they had no choice), but, concerning the new life that He wants to give them, they do have a choice. In order to have that new life, they must give themselves over and allow Him to become their lover by impregnating them with His seed. They must choose to whom they are to be joined.

Do you not know that he who unites himself with a prostitute is one with her in body? For it is said, 'The two will become one flesh.' But he who unites himself to the Lord is one with Him in spirit. (1 Cor. 6:16–17 NIV)

The intimacy which the Scripture tells us God desires is nothing less than the intimate union that produces new life. This is the unique affection God has for us as our lover.

Platonic love

Contrary to what Nygren has to say about Platonic *eros*, this idea of the lover as the impregnator of the beloved seems to be key to the higher form of love of which Plato speaks. Like the New Testament, Plato also speaks of two distinct loves, human and divine. And like the New Testament, Plato does not use different words to distinguish between human and divine love. It is very clear, however, that there is a common or human love that we all have for the beautiful or the good. Indeed, the very *eidos* or essence of man is that we all love the beautiful or the good, or at least what we consider beautiful or good (Meno 77B–78C). Such love is common to all human beings, but, as Socrates points out, although everyone loves what they believe to be beautiful or good, that is not what makes someone a 'lover,' for not all are called lovers (Symposium 205A6–206B5). In order for someone to truly be a lover and to have more than the generic love that is common to all human beings, one needs to have a special kind of desire or love for the beautiful in order to satisfy their desires. For Socrates, the lover's desire for the beautiful is a desire for '... engendering and begetting upon the beautiful (Symposium 206E).' Thus, unlike the universal desire to possess the beautiful, the lover's desire is the very specific desire to impregnate the beautiful and bring forth offspring. The implication on the physical level is that while many men may want to have sex with a woman to gratify their own desires, the true lover of that woman wishes to impregnate her and have offspring with her.

For Plato there is a spiritual lover as well. The spiritual lover wishes to impregnate the soul rather than the body of the beloved and thus bring forth spiritual offspring. So the Platonic desire to beget and bring forth offspring can be directed at either body or soul.

... those who are teeming in body be take them rather to women, and are amorous on this wise: by getting children they acquire

an immortality, a memorial, and a state of bliss, which in their imagining they 'for all succeeding time procure.' But pregnancy of soul—for there are persons, . . . who in their souls still more than in their bodies conceive those things which are proper for soul to conceive and bring forth. (Symposium 208E–209A)

Thus, just as the desire to impregnate and bring forth offspring with a woman is an instance of love, so too is Socrates' desire to impregnate young men with philosophy and have them bring forth wisdom and virtue an instance of love.

. . . the true lover's *eros* does not lead him to want to possess and use his beloved physically . . . or even spiritually. (Armstrong 199)

It is rather the desire to impart to the beloved and create within them, either in the physical or spiritual sense. This procreative aspect of Platonic love is very similar to the creative nature of divine love as it is set forth in the seed parables and other Scriptural analogies.

In Plato, as in the New Testament, there are two kinds of love. The one is human and acquisitive, and the other is divine and desires, not to acquire, but to bestow blessings and impart life to the beloved. In the *Phaedrus*, these two loves are very clearly put forth.

After having made a first speech in which he spoke of how rational it was to seek to possess the beloved in order to gratify one's own desires, and that the true lover who desires more than the gratification of his own desires is in fact mad, Socrates says that he needs to repent for the lie he had just told. Of course, it is rational to acquire that which will satisfy our own desires, but such a love is earthly and less than ideal or divine. Socrates says there is a greater love which seeks to bestow blessings and impart life to the beloved. It is difficult to explain rationally how such giving is better than acquiring, and Socrates does not attempt to do so. Rather he argues that this higher form of love (which in his first speech he called madness) is indeed

a form of madness, but it is a divine madness and heaven sent.

That was a lie in which I said that the beloved ought to accept the non-lover and reject the lover, because the one is sane and the other mad. For that might truly have been said if madness were simply an evil; but there is also a special madness which is the special gift of heaven, and the source of the chiefest blessing among men. (Phaedrus 244A)

Or, as he says later, ' . . . the madness of love is the greatest of heaven's blessings . . . (Phaedrus 245C).' Socrates love then is not rational in an earthly sense, but is out of a divine madness which is heaven sent. Such a madness causes one to forsake the earthly desire for possessions that would gratify ones own desires, and instead pursue a divine desire to create within the beloved.

As much as Platonic love might resemble the Christian idea of divine love, however, it is distinct in several ways as well. Two of the most important distinctions should be noted. First, unlike Socrates who wishes to produce wisdom and virtue in his beloved, Jesus intends His words to be seed that will supernaturally produce His own nature and the nature of His love within us. Secondly, although Socrates is the lover of his students and thus their impregnator, it is possible that one day they could become his lover and impregnate him with wisdom and virtue. This of course is not possible with Jesus. We are not capable of being His lover and impregnating Him as He has impregnated us. Thus, we can never be God's lover, as He is ours. Surely we can love God because human beings love beautiful and good things, but in terms of divine love, we are always to be the beloved and never the lover.

This raises a very interesting question. If we can never be God's lover, and can never have toward Him the same divine love He has toward us, how are we to be made into His image and take on His nature and the nature of His love? It must be that if we are to take on the divine nature and become divine lovers, we must

do so toward other human beings and not toward God. Although we cannot be God's lover with anything but a human love or affection, we can be lovers of other human beings and have for them the same divine love God has for us.

Interestingly then, the idea that we can be Christians and take on the nature of Jesus, and the nature of His love, simply through our relationship with Him is wrong. It may seem that the Christian life can be lived, and can be lived best, when one is in constant and exclusive communion with God. But God's purpose for our lives can never be realized in that way. If we are to take on God's nature and manifest His kind of love, we must do so in our relationship with other people. If divine love is to be manifest within us, it requires someone besides God and ourselves. It requires a third party to whom we may be the lover and impart to them the same words of life that God has imparted to us.

Notes

- 1 Aristotle. *Nicomachean Ethic*. Trans. H. Rackham. (Vol. XIX) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- 2 Armstrong, A. H. 'Platonic Love: A reply to Professor Verdenius.' *The Downsider Review*. 44, No. 2, July (1964): 199-208.
- 3 Nygren, Anders. *Agape and Eros*. Trans. Philip S. Watson. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1953.
- 4 Plato. *Meno*. Trans. W. R. M. Lamb. (Vol. II) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.
- 5 Plato. *Phaedrus*. Trans. Benjamin Jowett. Mineola, NY: Dover Publications Inc., 1993.
- 6 Plato. *Symposium*. Trans. W. R. M. Lamb. (Vol. III) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- 7 Streiker, Lowell D. 'The Christian Understanding of Platonic Love: A Critique of Anders Nygren's *Agape and Eros*.' *The Christian Scholar*. 47, Winter (1964): 331-340.



Trinity College

BRISTOL

TRAINING FOR CHRISTIAN SERVICE

Certificates and diplomas –
Undergraduate &
Postgraduate degrees –
Validated by University of Bristol

General English with
Christian Language Skills – Academic
English – Preparation for study in UK at this
leading Anglican and interdenominational theological college
with Language Centre for international students and Day
Nursery for 0 – 4 year-olds

- Theology
- Christian Ministry
- Evangelism

- English as a Foreign
Language

Full details from:
Theology: Sheelagh Marwood
English Language: Anne Freitag-Lawrence
Trinity College, Stoke Hill, Bristol BS9 1JP, UK.
Tel: +44 (0) 117-968-2803 Fax: +44 (0) 117-968-7470

Registered Charity No: 311793

• Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen

EuroJTh (1998) 7:2, 127–128

0960–2720

Thomas Aquinas: God and Explanations

C. F. J. Martin

Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997, 212pp., £40, H/B, ISBN 0-7486-0901-6

RÉSUMÉ

Martin a publié un texte très érudit, mais écrit de façon amusante, qui démontre que les cinq voies peuvent être lues avec grand profit dans le contexte du projet de Thomas d'Aquin qui voulait bâtir une science de la théologie. Il montre aussi qu'une étude de l'œuvre de Thomas d'Aquin présente un intérêt philosophique pour aujourd'hui. Le livre présente la nature de la science aristotélicienne et défend de telles notions de la science. Il explique pourquoi il est nécessaire de montrer que Dieu existe avant qu'on puisse savoir ce qu'est Dieu. La question: «X existe-t-il?» étant posée, nous sommes conduits à un chapitre sur la question: «Que voulons-nous dire par x?», puis à un autre sur la question: «Que voulons-nous dire par 'existe'?» L'auteur défend la validité de la preuve d'une cause à partir d'un effet et étudie chacune des cinq voies (de même que ce que dit Thomas d'Aquin sur les faits qui militent contre l'existence de Dieu). Une bonne lecture!

ZUSAMMENFASSUNG

Es handelt sich um ein wissenschaftlich gegründetes, gleichzeitig unterhaltsam geschriebenes Buch. Die fünf Wege seien am ergiebigsten auf dem Hintergrund des Versuchs von Thomas von Aquin zu lesen, eine Wissenschaft der Theologie zu formulieren. Ihn studiere man am besten, wenn man ihn zu modernen Fragestellungen befragt und einen echten Beitrag erwartet. Die wesentlichen Züge aristotelischer Wissenschaft werden beschrieben und als gültig verteidigt. Es gelte, die Existenz Gottes zu zeigen, bevor man zu verstehen versucht, 'was' Gott ist. Die Frage 'Existiert X?' führt zur Behandlung der Fragen 'Was meinen wir mit X?' und 'Was meinen wir mit, existieren?'. Die Möglichkeit einer Beweisführung von den Auswirkungen her wird verteidigt, jeder der fünf Wege wird untersucht, wie auch Aquinas Argumente gegen eine Existenz Gottes. Eine empfehlenswerte Lektüre.

The chief aim and contribution of this text is to show how light can be shed on the five ways by reading them in the light of Thomas' whole project of constructing a (Aristotelian) science of theology. Martin has written a very scholarly and gripping book that betrays a deep grasp of Aquinas and a passionate belief that the study of ancient and medieval philosophy can contribute to modern philosophical investigations. It would be fair to say that this belief leads to a fairly evident chip on the shoulder regarding a philosophical establishment that largely relegates medieval philosophy to history of philosophy courses. This chip does, however, generate some very amusing comments. The style is very amusing in places (unless one is an empiricist and thus the object of the ridicule).

Martin begins by launching a MacIntyrian style critique of those who reject tradition and authority as a source in philosophy before proceeding to outline the nature of 'science' in medieval philosophy. He argues, as others now do, that a science was conceived of as a *complete* body of knowledge and *not* the method of 'finding out'. Much ridiculing of Aristotelian science was based upon the misunderstanding that it was a bad attempt at modern science. Now Thomas believed that one could not have a definition of a thing that did not exist as there is no nature there to define. So we must answer the question, 'does God exist?' *before* we can ask, 'what does the word "God" mean?'. This is why Thomas' project of constructing a science of theology begins with proofs of God's existence. Of course, one cannot know what 'God' means when we ask, 'Does God exist?' but we can know what the word *signifies*—that which providentially cares for and causes the world. But what do we mean by 'exist' when we ask if God exist? Chapter 5 provides a very thorough discussion. Chapter 6 defends the critical notion of the method of demonstrating the existence of a cause from its effect (which is what the five ways are a particular example of). The first half of the book is not light reading. It is a very detailed exploration and defence of Aquinas' project and methods so that we can see how the five ways fit into the grand scheme. Chapter 5 in particular would have benefited from some diagrams to help us see how all the divisions, sub-divisions, sub-sub-divisions etc. relate to each other. The effort of a close reading does pay off however.

Chapters 8–13 were much more familiar territory. First Aquinas' examination of the best evidence against God is discussed: evil and 'the argument from science'. The latter (the claim that if we can explain each individual part of the universe then we have an explanation for the whole and do not need to posit God) is especially well dealt with. Each of the five ways is given a chapter of its own as the climax of the book. There was an exposition of the first way that avoids the obviously false premise that only something which is itself F can make a potentially-F thing into and actually-F thing. The third and fifth ways are very interestingly discussed whilst Martin makes as much as he can of the peculiar fourth way.

In conclusion, I think that Martin makes a good case that modern philosophers make a serious mistake if they write off the medievals as nothing more than an historical peculiarity. A good read.

Robin Parry
Worcester, England

EuroJTh (1998) 7:2, 128–129

0960–2720

God, Reason and Theistic Proofs

S. T. Davis

Edinburgh: Edinburgh University
Press, 1997, ISBN 0-7486-0799-4

RÉSUMÉ

Ce livre vise à présenter au lecteur les preuves de l'existence de Dieu. Il défend toute une série d'arguments (y compris l'argument ontologique sous une forme anselmiène). Il critique la position néo-Wittgensteinienne de D. Z. Phillips et montre quelle a été l'influence de l'épistémologie réformée et de la critique du fondationalisme sur les preuves théistes. L'auteur apprécie le volontarisme de l'approche de la foi en Dieu chez Pascal et James. Il croit fermement à la valeur de la théologie naturelle, tout en étant aussi très conscient de ses limites. Il nous donne une bonne introduction au sujet, mais sans apporter beaucoup de neuf.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch von Davis ist als Einführung in die Beweisführung für die Existenz Gottes gedacht. Es beschreibt eine Reihe der traditionellen Gottesbeweise sehr positiv, auch den ontologischen in der mittelalterlichen Form

von Anselm von Canterbury. Kritisch wird die linguistische Argumentation von D. Z. Phillips bewertet. Die Bedeutung reformierter Erkenntnislehre wie die Kritik von Gottesbeweisen werden diskutiert. Pascal und Jakobus sind als Beispiele eines voluntaristischen Glaubenszugangs positiv gewürdigt. Von der großen Bedeutung natürlicher Theologie ist der Autor überzeugt, er weiß jedoch auch um ihre Begrenztheit. Das Buch läßt sich als brauchbare Einführung in das Thema bezeichnen ohne den Anspruch eines wesentlichen Forschungsfortschrittes.

Davis has provided what should be a very helpful text for undergraduate courses on the Philosophy of Religion as well as providing some help to postgraduates. The opening chapter is a good orientation in the whole field of argumentation, fallacies and theistic proofs. Chapter two is a defense of the ontological argument of St Anselm. It is rather nice to read an introduction to theistic proofs that thinks that this argument actually works. This chapter is possibly the most demanding on the reader but it is worth the effort even if one remains unpersuaded. Davis then, in chapter 3 uses insights from Anselm to critique the neo-Wittgensteinianism of D.Z. Phillips. There are some telling points made against non-realism (though Phillips himself would not want to position himself as a non realist) which justify the effort of offering theistic proofs. In chapter 4 Aquinas' cosmological arguments are explained and defended whilst chapter 5 offers a discussion of foundationalism and Reformed Epistemology. Davies feels that the insights of the latter position do not remove the value of offering theistic proofs. I was uncertain as to why this chapter was located in the middle of the book rather than before the discussion of the actual theistic proofs began but it made the point well enough that criticism of classical foundationalism need not remove the need for arguments for God's existence. The design argument in its pre-and post-Darwin (fine tuning of the universe) forms is investigated and defended although Davis rightly pays David Hume his due: this argument cannot carry enough weight to lead us to the God of theism.

Religious experience (ch. 7) does provide reason for thinking that naturalism is false but cannot be used as proof that the God of theism exists. It was a shame that Davis did not interact with Keith Yandell's book *The Epistemology of Religious Experience* in this chapter as Yandell thinks that such experi-

ences are good evidence for the God of theism. Swinburne's principle of credulity was (rightly) the key focus in the discussion.

Chapter 8 treats us to a critique of Anselm's so called 'second ontological argument'. It is, according to Davies, a fallacy. Then a generic form of the cosmological argument like that given by Copleston is explained and is said to beg the question because only a theist would assent to the principle of sufficient reason. This, of course, does not make the argument useless if there are atheists who are inclined to believe the P of SR. The moral argument has some use but is really inconclusive but the Kalaam cosmological argument has real potential as a good theistic proof.

Chapter 9 is a very interesting discussion of two philosophers who believe that the proofs for and against God are inconclusive but that faith in God is rational on other grounds. I found myself much more sympathetic to Pascal's infamous wager and James' will to believe than I was before reading the book. When one is forced to choose for God or not (fence-sitting is not an option) and when the evidence seems equally balanced one may be justified in turning to theism out of prudence (Pascal) or choice (James). One would hope that such 'faith' could mature beyond this beginning.

Davis concludes that the issue of the existence of God is a very important one. He argues that although no *one* theistic proof has anything as theologically robust as the God of theism as its conclusion when combined they do point towards such a God (*if* one can argue that the prime mover is the grand designer and the source of morality etc.) Overall this is a well written book. It is clearly explained and level headed in its judgements. It appreciates the use of theistic proofs whilst being aware of their limitations. This is a good introduction to the classical proofs. There is no groundbreaking work here but then the book is not intended to be ground breaking.

Robin Parry
Worcester, England

EuroJTh (1998) 7:2, 129-130

0960-2720

**The Doctrine of Revelation:
A Narrative Interpretation
Gabriel Fackre**

Edinburgh: Edinburgh University
Press, 1997, £14.95, 230pp., pb,
ISBN 0-7486-0880-X

RÉSUMÉ

Dans ce livre, l'auteur nous invite à développer une doctrine de la révélation qui tienne compte des différents stades de la méta-narration biblique. Dieu est révélé dans la création et, en dépit de l'infirmité épistémologique qui résulte de la chute, l'alliance avec Noé montre que la révélation de Dieu est encore perceptible dans la création. Fackre essaie de montrer qu'Israël est encore une source de révélation mais que le point focal doit être Jésus-Christ. La fiabilité de l'Écriture est un point d'importance capitale, car c'est dans l'Écriture que nous trouvons la méta-narration. Enfin, l'auteur aborde la question du rôle de l'Esprit qui consiste à faire comprendre la révélation à l'Église et à l'individu. Nous avons là un ouvrage important de théologie constructive.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch will eine Offenbarungslehre bieten, die den verschiedenen Stadien der biblischen Meta-Geschichte Rechnung trägt. Gott wird trotz der die Erkenntnis verkrümmenden Auswirkung des Sündenfalls nach wie vor in der Schöpfung wahrgenommen, wie es bereits in der Urgeschichte durch den engen Zusammenhang von Gottesoffenbarung und Schöpfungswirklichkeit im noachitischen Bund verdeutlicht wird. Der Autor betont eine bleibende Bedeutung Israels als Offenbarungsträger, das Erkenntnisziel liegt für ihn jedoch bei Jesus Christus. Die Vertrauenswürdigkeit der Schrift ist daher weichenstellend, denn nur dort findet sich die Meta-Geschichte. Im Schlussteil wird die Rolle des Geistes für die Kirche und zur Erleuchtung bei einzelnen beschrieben.

Inspired by some insights from Post-Liberal theology Fackre aims to outline a doctrine of revelation that is constructed in the light of the grand narrative of creation, fall and redemption. He feels that theology has often gone astray by making one chapter in the creation-redemption story central when constructing a doctrine of revelation. Fackre wants to listen to the voices of representatives

from the Christian community past and present in order to glean insights for his reformed contribution to the church catholic.

A theology of revelation must begin with the trinitarian God who reveals himself. The inner knowledge within the trinity is the foundation for our knowledge of God.

Fackre then breaks down the big story as follows:

First we must talk of 'general revelation'. Initially we are invited to consider creation. It was the divine intention that humanity know God truly (though finitely). The serpent led humans to reject knowledge of God for knowledge *as* God in an act of epistemological idolatry. The fall thus impacts our ability to discern God's revelation in nature. The covenant of preservation with Noah (the representative of all humanity) reinforces this by guaranteeing God's perseverance with nature and, according to Fackre, a continuing enlightenment through nature—the 'scandal of universality'. Truth must be honoured wherever it is found. Two errors can be made here. One can ignore this chapter in an account of revelation or make it the capstone. Tillich, Ruether, Tracey, Cobb and Hick exemplify some insights from the Noachian covenant but also distortions that result from extracting it from its place in the meta-narrative.

Fackre then moves on to consider the special revelation in Israel, Christ and scripture. We are told that anti-semitism and the emergence of the modern state of Israel lead us away from a classic supersessionism towards seeing Israel's chapter as a permanent one which runs alongside all the other chapters in the narrative. Israel continues as a light to the nations. I was very disappointed with this section. Supersessionism in *some* form seems to be the view of the NT authors yet it is dismissed out of hand. Although in practice it tends to underplay this section in the meta-narrative it need not and Fackre himself notes that supersessionism does not have to be anti-semitic. If, as I think, the NT is supersessionist in some form then we do not read this chapter aright by trying to perpetuate it unmodified. Perhaps it is Fackre who has failed to take plot *development* seriously enough.

Jesus Christ is rightly identified as the central character in the narrative of revelation—that to which the other chapters point. Fackre enters into a detailed dialogue with Barth and argues that he has some fundamental insights but erred in believing that only Christ could be *identified* as revelation. I am in total agreement with him here.

The oft neglected evangelical contribution is made by Carl Henry. The inspiration of scripture, though strictly speaking not a separate chapter in the narrative, is critical because scripture is the source of the narrative. Henry's insight is that one cannot separate the encounter with the word in Jesus from the trustworthiness of the bible and that words are important in revelation. Ultimately Fackre cannot support Henry's insistence on verbal inerrancy because he feels that it collapses the epistemic difference between the 'now' and the 'not yet'. This, in my view, need not be so. To claim that what is revealed is 'without error' is quite compatible with the claim that much has not been revealed which the new age will bring to light and that what has been revealed has not been *exhaustively* revealed as well as with the realisation that biblical interpreters are not inerrant.

Fackre then moves onto to consider 'revelation as reception' but in the light of what follows he ought to have called it 'revelation received'. He rightly argues that revelation proper ceased with the NT but that the Spirit still plays a key role in illuminating that revelation. Rahner reminds us of the importance of the role of the church tradition in interpretation but he fails to draw a clear enough distinction between Christ and the church. It is here that Fackre's warnings about collapsing the epistemological gap between the 'now' and 'not yet' finds a happier home. Fackre does not allow us to lose sight of the Spirit's role in illuminating the individual believer and in an excellent final chapter argues that although revelation in its fullness awaits the new age the church can still have an *assurance* of things hoped for whilst in this present age.

In conclusion I would say that this is an eloquently written text with a major key insight in its claim that Christian doctrine ought to be articulated in the light of the whole story if it is to be rightly balanced. It is a work of constructive theology and I hope that it plays a role in the Spirit's illuminating work in the body of Christ.

Robin Parry
Worcester, England

EuroJTh (1998) 7:2, 131

0960-2720

Truth-Could it be True?

Peter Hicks

Carlisle: Paternoster Press, 1996,
230pp., pb, ISBN 1-900507-16-1

RÉSUMÉ

Hicks aborde avec humour et simplicité les questions de la vérité et de la connaissance de la vérité. Il retient l'apport d'un large choix de philosophies, pour tenter d'élaborer une notion de la vérité plus riche et plus complexe que les idées réductrices habituelles. Le texte est écrit clairement, mais nous ne sommes pas convaincu que la notion de vérité développée par Hicks soit cohérente.

ZUSAMMENFASSUNG

Um die Frage der Wahrheit und der Erkenntnisfähigkeit von Wahrheit geht es in dem humorvoll und unkompliziert geschriebenen Buch von Hicks. Er führt eine große Anzahl philosophischer Vorstellungen zusammen, um so die Wahrheitsfrage breiter und wesentlich umfassender beschreiben zu können als die übliche reduktionistische Wahrheitssuche. Der Text ist verständlich geschrieben, trotzdem ist der Rezensent nicht überzeugt, das das entfaltete Konzept für Wahrheit in sich schlüssig ist.

This small volume promises to be a book about philosophy which uses no philosophical terms and presumes no prior knowledge of philosophy. It fulfills this aim admirably. The style is pacy and the book is full of humour and helpful illustrations. If only all philosophy teachers could communicate with such clarity!

The book is a broad ranging investigation into the realms of belief and truth. Must one be able to *prove* something before one can accept it rationally (and what does one mean by *prove* in this context?) Certainly not in any strong sense is the answer. Can one prove God's existence? Not in any watertight sense although theistic arguments do carry some weight as evidence. Most of the book is an attempt at a positive construction of a view on the issues of knowledge and truth. Hicks sees genuine insights in a range of philosophical positions on truth and aims to plunder the Egyptians to construct the beginnings of a richer and more complex view of truth than philosophers usually tolerate. He wishes to hold on to the insights of realism (of course the term and those that follow are not used) that

one cannot simply invent truth but must discover it. Yet pragmatists also have a point in thinking that truth must be livable. Rationalists overlay the place of reason but many post-modern philosophers over-react and devalue reason. It, along with experience, relationality, love, will and goodness are all thrown into the melting pot to provide a wholistic view of truth. Of course, so many threads are left hanging that philosophers will end up pulling their hair out in frustration but then this is not a book aimed at philosophers. I must confess to finding myself rather confused by Hicks at times. Perhaps I like neat boxes too much but a range of epistemological and ontological issues seemed blurred into one with the use of the magic word 'truth'. The word seemed to be used in different ways at different times and yet we were led to believe that a *single concept* was under discussion-just a very rich and complex one. It is all very well hurling insights from rationalism, empiricism, pragmatism, realism and a range of other 'isms' together but I remain to be convinced that such insights are genuinely compatible. To Hicks' credit he writes with great humility and openness to correction and this is something all readers can take with them.

Robin Parry
Worcester, England

EuroJTh (1998) 7:2, 131-132

0960-2720

In Defence of Miracles:

A Comprehensive Case for God's Actions in History

R. D. Geivett & G. R. Habermas, eds.
Leicester: Apollos, 1997, 330pp., £11.99,
ISBN 0-85111-452-0

RÉSUMÉ

Cet ouvrage réunit de manière très utile des essais formant un tout complet sur la défense des miracles. La première partie expose à grands traits la position opposée aux miracles. La deuxième défend la possibilité du miraculeux. La troisième présente la vision chrétienne du monde qui donne sens à l'idée de miracle, tandis que la quatrième partie présente des études de cas de miracles d'un point de vue chrétien. Les auteurs sont presque tous des philosophes évangéliques compétents et écrivent avec clarté et concision.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Text ist eine sehr brauchbare Sammlung von Aufsätzen, die sich zu einem konzentrierten Argument für die Möglichkeit des Wunderhaften verbinden. Abschnitt I nennt die Einwände gegen die Existenz von Wundern, Abschnitt II plädiert für die Möglichkeit von Wundern, Abschnitt III entwirft eine christliche Sicht, nach der das Rechnen mit Wundern Sinn macht. Teil IV beschreibt einige Beispiele von Wundern. Bei den Autoren handelt es sich durchweg um fachkundige evangelikale Geisteswissenschaftler. Sie schreiben jeweils konzentriert und verständlich.

The editors' aim was to provide, as the title says, a comprehensive case in defence of the miraculous. Part I begins with a reprint of Hume's classic essay, 'of miracles' and a specially written neo-Humean argument against miracles by Antony Flew. The rest of the book is a defence of miracles (much of it a direct response to the opening essays).

Part II is composed of four essays arguing for the possibility of miracles. Richard Purtill defends the notion of a miracle as 'an event brought about by the power of God that is a temporary exception to the ordinary course of nature for the purpose of showing that God has acted in history' (p. 72). This is followed by what is, on the whole, a very good critique of Hume by Norman Geisler. Next comes Francis Beckwith's response to the claim that miracles fall outside the discipline of the historian (a claim I must confess to have always found rather peculiar). After a slightly disappointing start some telling points are made. Winfred Corduan argues that miracles are not impossible to recognise *in practice* (contra Flew) even though the task is problematic. Overall a good case is made for the possibility of the miraculous in section II.

Part III sets the theistic context against which miracles make sense. Ronald Nash explains how disagreements about the possibility of miracles really boil down to differences of world view. He explains the differences between theism and naturalism in this respect and then argues that naturalism is self-defeating. J.P. Moreland provides a provocative argument to the effect that there is nothing unscientific about positing gaps in the causal chain of explanation which God (or other minds) can be invoked as non-naturalistic explanations, to fill. Moreland's view depends on an anthropological dualism and a view of libertarian freedom neither of which he has space to defend here and both of which

are controversial (to say the least). David Beck reviews three standard arguments for God's existence and Stephen Davis defends the coherence of the claim that an 'immaterial timeless thing' (ie. God) can act. There is nothing in the notion of God acting miraculously that is unbelievable for modern people, he says. Douglas Geivett's essay on the evidential force of miracles is clearly written although it saw more power in natural theology than I do.

Part IV aims to provide Christian miracle case studies. Firstly David Clark presents an interesting response to Hume's argument that miracles cannot support the claims of any particular religion because the miracle claims of diverse religions cancel each other out (read the book to find out what he says). Robert Newman provides a standard argument for the miraculous nature of some OT predictive prophecy. This was theologically marred, in my view, only by the claim that the modern state of Israel fulfills Hosea 3:4–5. The logical coherence of the doctrine of the incarnation is very clearly defended by John Feinberg. He is heavily dependent on Thomas Morris (with good reason) but interestingly thinks that a compatibilist view of freedom would improve Morris' suggestions. Here he places apologetic value on determinism whilst Nash and Moreland lean heavily on indeterministic freedom as a key in the fight against naturalism. Thank goodness evangelical philosophers are not all clones! William Lane Craig presents an excellent defence of the historicity of the empty tomb tradition and Gary Habermas does an equally good job on the resurrection appearances.

There is little that is new in this volume but it is not intended to be ground breaking. Overall the book admirably fulfills its goal in exposing the naturalistic prejudice against the possibility of the miraculous and a thorough defence of special divine action provided. The authors are well chosen and write with brevity and clarity. I appreciated the well integrated nature of the text—each essay refers the reader to other relevant parts of the book when appropriate and repetition is minimised. I recommend this text for undergraduate level and beyond.

Robin Parry
Worcester, England

The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics

Richard Hayes

Edinburgh: T & T Clark, 1997, 508 pp., pb, ISBN 0-567-08569-4

RÉSUMÉ

Voici un ouvrage de la plus grande importance dans le domaine de l'éthique biblique. Hayes examine en premier lieu l'enseignement éthique de différents auteurs du Nouveau Testament, dans le but de mettre en lumière l'enseignement propre à chaque théologien du Nouveau Testament. Puis il essaie de montrer que l'unité de l'éthique du Nouveau Testament réside dans l'histoire que ses auteurs racontent, plutôt que dans les doctrines. Il propose trois images focales tirées des textes du Nouveau Testament pour servir de lentilles herméneutiques: la communauté, la croix et la nouvelle création. En dialogue avec divers théologiens du XX^e siècle, Hayes trace sa propre méthodologie pour la mettre ensuite en œuvre de manière judicieuse dans une série d'études de cas: la violence, le divorce, l'homosexualité, l'antisémitisme et l'avortement. Hayes apporte une contribution significative à la construction de l'éthique chrétienne.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem wichtigen Buch zur Beziehung von Bibel und Ethik untersucht Hayes zunächst die ethischen Aussagen der verschiedenen neutestamentlichen Schreiber je für sich bevor er auf die Einheit neutestamentlicher Ethik zu sprechen kommt, die er eher in der von ihnen erzählten Geschichte als in ihrer Lehre erkennen will. Aus der Anzahl neutestamentlicher Texte schlägt er drei Themen vor, die als 'hermeneutische Schlüssel' beispielhaft behandelt werden: Gemeinschaft, Kreuz, Neue Schöpfung. Mit Bezugnahme auf eine ganze Reihe von Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts entfaltet er seinen eigenen methodischen Ansatz, der anschließend auf eine Reihe von ethischen Feldern angewandt wird: Gewalt, Ehebruch, Homosexualität, Antijudaismus und Abtreibung. Das Buch stellt einen wichtigen Beitrag zur bleibenden Aufgabe christlicher Ethik dar.

This book comes with no less than sixteen songs of acclamations from some big names in

the New Testament world on its inner and outer covers! To these I add my small voice of praise for what is a significant contribution to the ongoing task of Christian Ethics. Hayes is concerned with how the NT, an old and diverse collection of books, can function normatively in contemporary Christian ethical discourse. The first task in which one must engage is to describe the ethical content of each different NT book or collection of books (pp. 13-185). Hayes chooses to focus on the Pauline texts, deuterio-Pauline texts, Mark, Matthew, Luke, the Johannine texts and Revelation.

The discussion on Paul was especially helpful in that it was not (yet another) summary of Paul's views on various ethical topics but rather aimed to uncover the theological rationale that guided Paul's reflection. Paul's ethical reflections are defended as thoroughly Christian from the roots upward (in contrast to the claims of some NT scholars). Ephesians and 1 Timothy are (in Hayes' view) deuterio-Pauline and indicate how the Pauline tradition fared later in the 1st century. They contain some helpful ethical insights but also show signs of the tradition going stale. 1 Timothy in particular is considered to be mundane and conformist with the author no longer thinking through issues from the foundations up!

The discussion of Mark's theological cross-carrying ethic was very clear and helpful as were the chapters on Matthew and Luke. Hayes is especially good at showing the ethical implications of the narrative theology of the Gospels in a world that usually limits synoptic ethics to the Sermon on the Mount. John's Gospel, contrary to initial feelings about it, turns out to be a helpful contribution to Christian moral reflection. It needs supplementing from other texts but expounds a Christian theology with rich ethical implications. Finally, Revelation turns out to be a subversive text which sets up the power-abusing Roman authorities over against God and his people. Jesus is the warrior-lamb who overcomes by his own death. His followers are called to a non-violent resistance to the 'world' and solidarity with the disempowered.

Hayes' analysis of the above mentioned NT texts is often persuasive and powerful although every reader will find area to disagree with. For example we are treated to a survey of four possible interpretations of 1 Cor 14:33b-36 with no reference at all to what many consider the most plausible interpretation—that women may prophesy but not teach.

The second task is that of synthesising the diverse voices of the NT. This *cannot* be done in such a way that we have 'a chorus speaking in unison'. We must resist the temptation to mix the diverse NT views into a bland soup—the individual emphases of authors must be allowed to stand. Yet some unity must be found if the NT is to function authoritatively in the church. The ground rules are that (1) all relevant NT texts must be considered whether we like them or not, (2) tensions must be allowed to stand and (3) we must attend to the genre of the texts.

The unity that we find in the NT is not the unity of a dogmatic system but a unity in the telling and retelling of a single story—the story of the God of Israel saving a broken world through Jesus Christ. Three guiding images suggest themselves from the diversity of NT texts which can be used as hermeneutical glasses: community, cross and new creation. 'Love' and 'liberation' cannot serve as the guiding images but can be subsumed into 'cross' and 'new creation' respectively.

The use of such hermeneutical glasses that are induced from the texts is an important move and I am strongly sympathetic to Hayes' chosen three. However, my evangelical spine shivers at the level of *irreconcilable* diversity Hayes believes is found in the NT. I sympathise with him in that he reaches this conclusion from a respectful inductive approach to the texts and then tries to move constructively beyond the problem. Nevertheless Hayes is quite explicit that "all NT texts are equal but some are more equal than others" (not his words). For example 1 Timothy 2:11 ff is theologically weak and non-normative (pp. 67–68). I am not convinced that Hayes does succeed in allowing the NT to be authoritative but only that parts of it and an abstract theology deduced from it are. This should make evangelicals discerning in their use of the book.

In working towards his own proposals for a normative hermeneutical approach to the NT in ethics Hayes provides a discerning analysis of the approaches of Niebuhr, Barth, Yoder, Hauerwas and Schussler Fiorenza (pp. 215–282). The ten principles that sum up the methodological proposals of the book are helpfully summed up on p. 310. They draw on the insights of the above mentioned thinkers as well as points already made. I found the proposals to be very helpful. They allow the NT to be used in a hermeneutically sophisticated way so that the church can hear the word afresh.

The final section is intended to show how

the method can work in practice. Hayes examines a range of topics that have been selected to illustrate the methodological points. The issue of violence is, argues Hayes, a case where the NT witness is unequivocally pacifistic. Pacifism is rooted in the kerygma and well attested in the texts.

The issue of divorce is one where, although there are differences in the details in NT texts (over remarriage, for example) there is a clear underlying perspective. The NT witness on homosexuality is univocal but mentioned very rarely in the texts and is not closely related to the gospel story.

With regard to anti-Judaism, Hayes believes that the NT texts are fundamentally contradictory with Paul and John representing the extremes of pro and anti-Judaism respectively. One is thus forced to choose which texts are normative.

Finally, abortion is an issue on which no NT texts speak directly.

One cannot do justice in a review to these stimulating and passionately written chapters. I myself do not see the tensions Hayes finds in the NT (on divorce but especially anti-Judaism) to be nearly as strong as he does. I do not think that John is, for example, a strong and bitter anti-Jewish polemic (see Motyer- *Your Father the Devil*) thus one is not forced to choose between Paul and John.

On the positive side I found these chapters packed with wise and very challenging material. They are a model performance of how one may allow the NT to impact contemporary Christian ethical reflection: an excellent end for an excellent book.

Robin Parry
Worcester, England

EuroJTh (1998) 7:2, 134–137

0960–2720

**Die religiöse Umwelt des
Urchristentums. I: Stadt- und
Hausreligion, Mysterienkulte,
Volks Glaube; II: Herrscher- und
Kaiserkult, Philosophie, Gnosis**
Hans-Josef Klauck

KStTh 9.1–2

Stuttgart, Berlin, Köln: W.

Kohlhammer, 1995–96. 207 + 206 p., je
DM 34.-, Pb, ISBNs 3-17-010312-1,
3-17-013781-6

SUMMARY

These volumes present an up to date survey of

*the non-Jewish religious backgrounds to early Christianity (municipal and private religions, mystery cults, popular beliefs, ruler cults, philosophy and Gnosis). In addition to the current state of research, its strength lies in its mode of presentation. The author generously quotes and interprets primary sources in an exemplary manner. Occasionally the bridge is built towards NT texts (accessible through the index). Unfortunately the volume does not contain illustrations. Nothing fully comparable is available in English (E. Ferguson, *Backgrounds to Early Christianity*, 2. ed.; *Grand Rapids: Eerdmans*, 1993, pp. 137–371 comes closest). An English translation is on its way (Edinburgh: T. & T. Clark). Cf. the review by H.D. Betz in *JBL* 116, 1997, 357–59.*

Le contexte religieux du christianisme primitif. Vol I: Les religions des cités, les religions domestiques, les religions à mystère, les croyances populaires. Vol II: Le culte de l'empereur, la philosophie, la gnose.

RÉSUMÉ

Ces deux volumes offrent une vue générale sur l'arrière-plan religieux non juif du christianisme primitif. Outre qu'il couvre un large champ d'étude et prend en compte les travaux récents, la force de l'ouvrage réside dans sa présentation. L'auteur cite abondamment et interprète des sources documentaires de façon exemplaire. Occasionnellement, il établit un lien avec des textes du Nouveau Testament (accessibles grâce à l'index). On peut regretter l'absence d'illustrations. Une traduction en Anglais est en cours.

Bereits in seiner umfangreichen Studie *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (2. Aufl., NTA NF 15; Münster: Aschendorff, 1986) hat der Münchner katholische Ordinarius für Neues Testament gezeigt, daß er sich auf die Schnittstellen Neues Testament und hellenistische Religion hervorragend versteht. Auch sein kürzlich erschienenen Bändchen *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, SBS 161 (Stuttgart: KBW, 1996; vgl. meine Rezension in NT 1998) ist ein gelungenes Beispiel der Verwendung entsprechenden Materials zur Erhellung neutestamentlicher Texte.

Im vorliegenden Werk durchmißt Klauck die nichtjüdische religiöse Umwelt des Urchristentums in sechs großen Themen-

bereichen. Nach allgemeinen Literaturangaben zu Religionswissenschaft, griechischer und römischer Religionsgeschichte, Umwelt des Urchristentums sowie Text- und Bildsammlungen und knapper Einführung (mit hilfreicher Darstellung und Würdigung des Ansatzes der religionsgeschichtlichen Schule) geht es um 'Alltagsleben und Grenzerfahrungen: Religion in Stadt und Haus' (S. 1.27–76). Zunächst behandelt Klauck den Opferkult (Der Opfervorgang, Tempel und Altäre, Götter und Götterbilder, Priester, Feste und verschiedene Opfertheorien; bei den Festen vermißt man den Verweis auf den ausführlichen römischen Festkalender in K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*; 2. Aufl., HAW V. 4; München: C.H. Beck, 1992, S. 431–44), dann Vereinswesen (mit vier Einzelbeispielen), *Religio Domestica* (häusliche Kultausübung, Privatheiligtümer) und Totenkult (Begräbnisritual, Unterwelt, Totenspeisung und Totenmahl und Grabepigramme). Unter 'Der Reiz des Geheimnisvollen: Die Mysterienkulte' (77–128) beschreibt der Verfasser die Mysterien von Eleusis, Dionysoskult und -mysterien, den Attis- und Isiskult und die Mithrasmysterien. Der dritte Teil des ersten Bandes ist überschrieben 'Volksglaube von A bis Z: Astrologie, Mantik, Wunder, Zauberei' (129–97). Der Abschnitt 'Heilungswunder' gilt beispielhaft dem Heilort Epidauros und Apollonius von Tyana; 'Weissagung und Zeichendeutung' gilt verschiedenen Orakelstätten, den Sybillinen, Traum und Traumdeutung. Ferner geht es um Magie (Erscheinungsformen, Abgrenzungsprobleme, literarische Zauberszenen und Zaubertexte) und Astrologie (u.a. mit Auszügen aus astrologischen Handbüchern).

Der zweite Band beginnt mit 'Vergöttlichte Menschen: Der Herrscher- und Kaiserkult' (17–74), unterteilt in hellenistischen (Textbeispiele, Erklärungsversuche, Alexander der Große, die Zeit nach Alexander, d.h. städtische Kulte, Reichskult, Reaktionen im Judentum, Entwicklung im Osten, Rückwirkungen auf Rom) und römischen Kaiserkult (von Caesar zu Trajan, Formen und Verbreitung). 'Auf der Suche nach dem Glück: Philosophie und Religion' (77–143) behandelt die kaiserzeitliche Stoa (Seneca, Epiktet, Grundzüge des Systems, einzelne Themen, Kynismus und Stoa), Epikur und seine Schule und beispielhaft für den Mittelplatonismus Plutarch zum Thema Aberglauben, Vergeltungslehre, eschatologische Mythen und Dämonologie. Abschließend geht es um Rückkehr zu göttlichen Ursprung: Die

gnostische Transformation (145–198). Klauck verhandelt Quellenlage, Schulgründer und Lehrer, Nachgeschichte und Ursprungsfrage und bietet das gnostische Lehrgebäude im Umriß unter den Stichworten Kosmologie, Anthropologie, Soteriologie, Eschatologie, Ekklesiologie und Ethik.

Nach diesem Inhaltsüberblick, der Ausmaß und Vollständigkeit des Unterfangens bezeugt, ist gelegentliche Anfragen an Auswahl, Gewichtung oder Interpretationen einmal beiseite—die Anordnung des Materials besonders zu würdigen. Neben der aus Klaucks früheren Arbeiten bekannten Gründlichkeit und Aktualität präsentiert er didaktisch mustergültige Bände. In den jeweils knappen Einführungen in die einzelnen Bereiche und Unterthemen bietet er schnelle Orientierung für Anfänger und Fachleute. Wo durch den Diskussionsstand nötig oder zum Verständnis hilfreich, beinhaltet die Einleitung knappe forschungsgeschichtliche Abrisse (z.B. II.84f, 152, 154, 177). Dann führt Klauck durch oft längere Zitate, zusammengefaßte längere Texte oder ausführliche Beschreibungen direkt zu den Quellen oder archäologischen Funden, die durchgehend zu Wort kommen. Anschließend werden diese in wechselndem Ausmaß, doch oft sehr ausführlich, erklärt und interpretiert. Abschließend finden sich gelegentlich Hinweise auf die Relevanz des verhandelten Themas zum Verständnis des Neuen Testaments (über die Stellenregister beider Bände leicht zugänglich; ansonsten nur Autorenverzeichnisse). Vereinzelt finden sich Hinweise auf Forschungsdesiderate (z.B. I, 197). Hier liegen deutliche Unterschiede zu C. Colpes und K. Bergers Religionsgeschichtlichem Textbuch zum Neuen Testament (TNT 1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987).

Auf diese Weise wird der Leser mit einer Fülle von Primärmaterial in seiner ganzen Bandbreite vertraut gemacht. Dies wird ansprechend präsentiert. Durch die anschließenden, durchweg nachvollziehbaren Interpretationen werden neben Fakten auch methodisches Vorgehen und Können vermittelt. Gelegentlich eingestreute psychologische Deutungen antiker Religion zeigen (z.B. II. 122, 129), daß die dort verhandelten Thematiken, bei allen Differenzen in Form und Ausdruck, modernen Menschen nicht unbekannt sind. Gut ausgewählte Literaturhinweise in deutscher, englischer, französischer oder italienischer Sprache orientieren über den Forschungsstand und ermöglichen nahtloses

Weitarbeiten. Auf Grund seines Schwerpunktes auf den Primärquellen bietet Klauck durchgehend Hinweise auf entsprechende deutsche Übersetzungen (meist auf die Tusculum Bücherei oder wo vorhanden auf die Reclam-Universalbibliothek Textausgaben und Übersetzungen).

Selbstverständlich müssen beim vorliegenden Thema Grenzen gezogen werden. Eine angemessene Darstellung des zeitgenössischen Judentums, unbestritten zur religiösen Umwelt des Urchristentums gehörig (vielleicht spräche man in diesem Zusammenhang besser von Innenwelt als von Umwelt!), nach dem Klauck'schen Muster hätte gewiß zu einem weiteren Band geführt. Zwar bietet die Reihe einen Band zur Theologie der frühjüdischen Überlieferungen (von K. Müller), doch bleibt zu fragen, ob der zunehmend fragwürdig gewordenen Trennung von Hellenismus und Judentum mit dieser Ausgrenzung (man vergleiche die Titel der Bände!) in einem speziell für Studenten konzipierten Werk durch eine solche Anordnung nicht Vorschub geleistet wird.

Nach obiger Würdigung der didaktischen Vorzüge ist es bedauerlich, daß es dem Verfasser nicht möglich war, seine Ausführungen entweder separat als Anhang oder jeweils im Text durch Abbildungen (Photographien, Zeichnungen, etc.) zu ergänzen. Sicher hat dieser Mangel den relativ günstigen Preis ermöglicht, doch muß man dafür gelegentlich umständliche Beschreibungen an Stellen in Kauf nehmen (z.B. I. 124, 138, 152, 179), wo bereits eine knappe Skizze genügt hätte. Zwar bietet K. immer wieder Hinweise auf Abbildungen, doch befinden sich diese des öfteren in schwer zugänglichen Veröffentlichungen. Hier wäre es hilfreich, wenn weitere Auflagen—wenn nicht um entsprechendes Material selbst, so doch noch konsequenter—um Hinweise auf die Abbildungen in den verbreiteteren Bänden von J. Leipoldt, W. Grundmann (Umwelt des Urchristentums III: Bilder zum neutestamentlich Zeitalter; Berlin: EVA, 1965, diverse Nachdrucke; vgl. I. 125, 138!), M.P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion: Die hellenistische und römische Zeit; 4. Aufl., HAW V.2.2 (München: C.H. Beck, 1988) und K. Latte ergänzt würden (vgl. auch D. Zeller, Christus unter den Caesaren: Zum antiken Umfeld des Christusbildes; Sachbücher zur Bibel, Stuttgart: KBW, 1993).

Trotz dieser Anfragen gilt abschließend festzuhalten, daß Klaucks knappe Bände hinsichtlich ihrer Vollständigkeit, Aktualität,

Klarheit und Darstellung konkurrenzlos sind. Klaucks neuestes Buch gilt Markus 1.1–15 (Vorspiel im Himmel?: Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog, BThS 32; Neukirchen: Neukirchener, 1997). Seiner Studie Die antike Briefliteratur und das Neue Testament: Ein Lehr- und Studienbuch; UTB; Paderborn: Schöningh, 1998) darf man mit großer Erwartung entgegensehen.

EuroJTh (1998) 7:2, 137–138

0960–2720

Einführung in die Ethik. Teil I: Grund und Norm sittlichen Handelns (Fundamentalethik)
Helmut Burkhardt

Gießen: Brunnen, 1996, 188 p., DM 29,80, Pb., ISBN 3-7655-9416-4

SUMMARY

There has long been a need for a systematic book on Christian ethics on the evangelical market. Burkhardt, who lectures at the Theological Seminary of St. Chrischona, Basel, fills this gap with the first volume of his introduction to ethics. Building mainly on Schlatter and on Burkhardt's own predecessor Klaus Bockmühl, the theme is developed in three parts: preliminary questions, secular ethics and Christian ethics as 'theocentric'. With creation and redemption as starting points, the ethical theory is developed in relation to the key ideas of Christian conversion and remaining in Christ in sanctification, these being characteristic features of Burkhardt's thesis.

RÉSUMÉ

Le besoin d'un ouvrage systématique d'éthique chrétienne rédigé d'un point de vue évangélique se faisait sentir depuis longtemps. Burkhardt, professeur à la faculté de Théologie de S^t Chrischona, près de Bâle, comble cette lacune avec la parution de ce premier tome de son introduction à l'éthique. S'appuyant essentiellement sur la pensée de Schlatter, et sur celle de Klaus Bockmühl, qui fut le prédécesseur de Burkhardt, l'ouvrage se déploie en trois parties: les prolégomènes, l'éthique séculière et l'éthique chrétienne traitée comme théocentrique. L'auteur prend

pour point d'ancrage les thèmes de la création et de la rédemption, et organise la morale autour de deux notions clé: 'devenir chrétien' et 'rester chrétien' dans la sanctification.

Helmut Burkhardt hat mit seiner *Einführung in die Ethik* die Frucht von zwanzig Jahren Ethikunterricht als Dozent am Theologischen Seminar St. Chrischona bei Basel vorgelegt. Allerdings behandelt dieser erste Band auf etwa 150 Textseiten nur den Fragenkreis der Fundamentalethik. Das Werk ist in einem flüssigen, vorlesungsartigen Stil geschrieben und dürfte m.E. auch für Studienanfängern in der Theologie keine zu schwierige Lektüre sein. Der Verfasser hat es verstanden, die teils äußerst komplizierten Grundfragen christlicher Sittenlehre auf sehr gut verständliche und knappe Weise, ergänzt durch aktuelle Literaturhinweise, darzubieten.

Im knappen ersten Teil (A., 15–30) klärt Burkhardt Vorfragen der Ethik und stellt im Überblick verschiedene Ethik-Lehrbücher vor (26–30). Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik bestimmt der Autor in Anlehnung an Schlatter in der Weise, daß die Dogmatik der Grund der Ethik, die Ethik wiederum als Ziel der Dogmatik zu verstehen sei; Dogmatik handelt von Gottes Werk, Ethik handelt von unserem Werk (25).

Der zweite Teil (B., 31–48) des Werkes beschäftigt sich mit Entwürfen weltlicher Lebensführung in den Gestalten positivistischer, utilitaristischer und naturrechtlicher Ethik sowie der Situationsethik. Im Blick auf letztere hält der Vf. fest, daß die Situation bei der ethischen Entscheidungsfindung nicht unberücksichtigt bleiben darf. Hier (46) klingt schon Burkhardts Charakterisierung der christlichen Ethik als Lehre von der Führung durch den Heiligen Geist an, die er im nachfolgenden Hauptteil entfaltet.

Christliche Ethik ist «theozentrische Ethik». Unter dieses Oberthema stellt Burkhardt den Hauptteil seines Kompendiums (C, 49–168), bezieht sich mit diesem Titel jedoch nicht auf Erich Schaeders namentlich gleichen Entwurf einer «theozentrischen Theologie» (1909/14), sondern auf das Gesetz Gottes: «Die im Gesetz gegebene Orientierung ist Ausdruck des Willens Gottes für den Menschen. Eine auf das Gesetz gegründete Ethik ist theozentrische Ethik» (57). Theozentrische Ethik ist dreifach begründet: geschichtstheologisch durch das dem Volk Israel geoffenbarte Gesetz (53–61), schöpfungstheologisch in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (62–108) und

eschatologisch als Lehre vom Leben unter der Herrschaft Gottes in Christus (108–168). Sowohl die Aussage, daß die Natur (besonders des Menschen) als Schöpfung Ermöglichungsgrund zur Findung von Normen für menschliches Handeln ist (65), als auch das Festhalten an einer spezifisch christlichen Ethik (109) charakterisieren Burkhardts Ansatz. Eine am biblischen Zeugnis orientierte Ethik ist von der Schöpfung und von der Erlösung her zu entwerfen (109–110). Nur durch Christwerden und Christsein kann die Herrschaft des Bösen so überwunden werden, daß es zu einer Erneuerung des Menschen kommt, die sich bis in den sozialen Bereich auswirkt (110, vgl. 123ff). Die Heiligung bzw. das Bleiben in der Heiligung ist der zentrale Begriff, von dem Burkhardts Darstellung des Christbleibens als Fortführung des Lebens unter der Herrschaft Gottes ausgeht (132). Konstantes Element in der Erkenntnis des Willens Gottes im Leben unter seiner Führung ist das in der Schrift niedergelegte Gesetz; variables Element in der Erkenntnis von Gottes Willen ist die individuelle Führung bzw. Geistesleitung des Christen im Hören auf den redenden Gott (159). Der Heiligung des Christen ist nicht nur ein individuelles Ziel in der Liebe gesteckt (162); vielmehr gewinnt sie auch soziale Gestalt in der christlichen Gemeinde (163) und erreicht ein kosmisches Ziel in der neuen Welt Gottes (168).

Burkhardts *Einführung* weist nicht nur in diesem letzten Teil darauf hin, daß er theologisch besonders von Schlatter und Bockmühl geprägt ist. Der Fundamentelethik sollte unbedingt in nicht allzuferner Zeit ein weiterer Band folgen, der die praktischen ethischen Fragen klärt. Umfangreiche Sach-, Namens- und Bibelstellenregister belegen nicht nur die umfangreiche Literatur, die für dieses Kompendium ausgewertet wurde, sondern auch die durchgehende biblische Begründung des Werkes. Eine gute Empfehlung für jeden Theologen dürfte nicht zuletzt sein, daß das didaktisch geschickt aufgebaute Werk in Deutschland schon als Lehrbuch an Bibelschulen verwendet wird.

Dr. Jochen Eber
Bettingen, Schweiz

EuroJTh (1998) 7:2, 138–140

0960–2720

***Freiheit, die mehr ist als Willkür.
Christliche Ethik in
zwischenmenschlicher Beziehung,
Lebensgestaltung, Krankheit und
Tod. Handbuch der Moraltheologie
Bd. 2***

Josef Römelt

Regensburg: Pustet, 1997, 320 S., 48
DM, ISBN 3-7917-1538-0

SUMMARY

In the second of a proposed three-volume (Roman Catholic) Handbook of Moral Theology Joseph Römelt develops an ethics of the individual. Concerned to offer an alternative understanding of the concept of 'freedom', which of course plays a decisive role in the modern discussion of ethics, he presents areas of conflict in modern ethical debates, and tries to find answers that do justice both to the complexities of modern life and to (Catholic) Christian ethics. Among the topics discussed are 'love and marriage', 'family', and 'sickness and health'. With periodic excursions, R. maps out the lines of the problem in each case, briefly presenting both traditional and modern solutions, then reflects theologically on the problem and attempts cautiously to offer a solution of his own. In the reviewer's view, the strength of the volume lies not so much in the suggested solutions, which often remain vague, as in the comprehensive analyses of problems and in the material that he treats in the process.

RÉSUMÉ

Dans ce deuxième tome du Manuel de Théologie Morale (catholique romain), qui doit en comporter trois, Josel Römelt expose l'éthique individuelle. L'auteur aborde la question de la liberté, qui joue un rôle déterminant dans le débat éthique contemporain, et en apporte une conception modifiée. Puis il présente les domaines de l'éthique dans lesquels des points de vue divergeants s'affrontent aujourd'hui, et s'efforce de trouver une réponse qui prenne en compte à fois la complexité de la réalité et de la vie, et l'éthique chrétienne (catholique). Il aborde alors des thèmes comme: l'amour et le mariage, la famille, la santé et la maladie. Il esquisse les différentes problématiques, évoquant rapidement les solutions traditionnelles et actuelles, pour jeter un éclairage théologique sur ces questions et proposer ses propres solutions avec prudence. À notre avis, la force du volume réside moins dans les solutions

proposées, qui restent souvent trop dans le vague, que dans l'analyse très complète des problèmes et dans la documentation utilisée à cet effet.

Ein Jahr nach dem grundlegenden 1. Band seiner Moralthologie (vgl. meine Besprechung im 5. Jahrgang dieser Zeitschrift von 1997, S. 87–89) hat Josef Römelt den konkretisierenden Folgeband auf den Markt gebracht. In ihm will er zeigen, 'daß eine solche Verantwortung [wie im 1. Band beschrieben; Rez.] tatsächlich konkret möglich ist: eine geduldige Auseinandersetzung mit den vielschichtigen Zwängen menschlichen Lebens, das Verarbeiten der vielen, pluralen Einsichten und Interessen moderner Kultur, der Entwurf einer existentiell befriedigenden und rational überzeugenden Lebensbewältigung aus dem theologischen Sinnwissen heraus' (S. 13). Zum Oberbegriff hat er den der 'Freiheit' gewählt, freilich anders verstanden, als es in jüngster Vergangenheit meist geschah: 'Heute hat das Bewußtsein um die Einbindung des Menschen, um die Bewältigung seiner Grenzen und Konfliktfelder, . . . , die persönlichen Hoffnungen der Menschen verändert. Es geht immer mehr um eine Revision illusionärer Einseitigkeiten, die Verarbeitung unvermeidlicher Konflikte determinierter Symbiose und Relativität, um die Überwindung des in Extreme geratenen Individualismus und um die Suche nach neuen Quellen der Solidarität' (S. 13f.). Lassen Kant und Marx hier grüssen?

Im Fortgang seines Werks befaßt sich R. zunächst mit dem Thema 'Lebensentwurf und Verantwortung' (S. 21–28) und steckt dabei die Grundbefindlichkeiten des modernen Menschen in seiner Lebenswelt (Beruf, Partner, Familie, Freizeit, Gesundheit) ab. Daran schliessen sich umfangreiche Überlegungen zu diesen Themen der Individualethik an: 'Liebe als gelingende Intimität' (S. 31–113), wo es u.a. um Sexualität und Ehe geht, aber auch so problembeladene Stichworte wie 'Kindesmißbrauch', 'Homosexualität' oder 'Sexualität bei Behinderten' nicht umgangen werden. Ein ausführlicher Exkurs befaßt sich mit der Unauflöslichkeit der Ehe. Dann geht es um 'Lebensgestaltung und Gemeinschaft' (S. 116–195) mit den Stichworten Familie, Beruf, Elternschaft, Empfängnisverhütung, Schwangerschaftskonflikte, Freizeit u.a., 'Zwischen Gesundheit und Krankheit' (S. 200–280) mit Ausführungen über aktuellste Themen wie AIDS, Gentechnologie, Organtransplantation, Tod und Sterbebe-

gleitung. Schließlich rundet ein Kapitel über 'Leben im Wort' (S. 283–287) den Band ab. Ein ausführliches Literaturverzeichnis, ein Personen- und ein Sachregister erschliessen das Buch.

Natürlich ist hier keine detaillierte Besprechung des Buchs möglich. Deshalb sei exemplarisch gezeigt, wie R. denkt. Ein aufgrund der aktuellen (Frühjahr 1998) innerkatholischen Diskussion interessantes Beispiellist das der Konfliktberatung bei Schwangerschaften. An ihm könnte auch R.s Stellung zur offiziellen römisch-katholischen Lehrautorität deutlich werden. Der Verfasser geht in einem Exkurs (S. 146–152) von der bekannten Frage aus, ab wann im Verlauf der vorgeburtlichen Entwicklung man denn eigentlich von einem Menschen, von einer 'Person' sprechen könne. Er stellt die wichtigsten dazu vertretenen Modelle knapp dar und kommt dann zu seiner theologischen Deutung, die erstaunlich 'konservativ' ausfällt: '... die Erkenntnisse über die genetische Identität stützen eine Sicht, die von einer eindeutigen Finalität des Lebensbeginns des Menschen sprechen, dessen großes Risiko zumindest vom Menschen nicht vergrößert werden darf' (S. 151; Hervorhebung im Original). Unter Hinweis auf den heute immer stärker verlangten Schutz der Schöpfung insgesamt fragt er, sich selbst zitierend: 'Aber ist es dann nicht nur konsequent, auch das menschliche Leben gerade in seinen primären, der Natur zu gegebenermaßen noch sehr undifferenziert verbundenen Stadien unbedingt zu schützen?' (S. 152). Kompetente (kirchliche) Beratung hält R. in diesem Zusammenhang für sehr wichtig. Sie könne u.a. davor bewahren, den Konflikt zu subjektivieren und damit im Grund unlösbar zu machen. Er sieht in der Beratung 'ein Recht, mit dem sich die Mutter und ihr Kind gegenüber ihrem Partner, ihrer Familie, der Gesellschaft schützenswert und lebenswert erfährt' (S. 167). Zur aktuellen Frage nach der Zukunft der kirchlichen Beratungsstellen in Verbindung mit dem Ausstellen von 'Scheinen' zur Abtreibung nimmt R. direkt nur in einer Fußnote (Nr. 129 S. 167f.) und auch hier nur in Form von Fragen Stellung. Er fragt, ob nicht '—nach einer Zeit der weitgehenden Kongruenz gesellschaftlicher und kirchlicher Grundüberzeugungen in der Nachkriegszeit—nun . . . seitens der Kirche eine klare Abgrenzung erforderlich ist, um den nach christlichem Verständnis gefährlichen Entwicklungen der Demokratie und des Rechtsstaates in Deutschland in Richtung auf eine imaginäre, wertfreie Toleranz und

positivistische Rechtsauffassung einen vitalen, wertorientierten Gegenpol entgegenzusetzen' (ebd.). Er plädiert zudem aber auch dafür, die gebotene Hilfe nicht 'den gesellschaftlichen Kräften zu überlassen, die nicht mehr auf der Basis der Unbedingtheit des Lebensschutzes für das Ungeborene ein Interesse an der sozialen Hilfe für Eltern in Schwangerschaftskonflikten haben' (a.a.O. S. 168), läßt die Entscheidung also letztlich offen.

Insgesamt ist mein Eindruck: Römelts 2. Band hält mehr, als der 1. Band versprach. Mit anderen Worten: Demonstrative Welt- und Zeitzugewandtheit, wie sie der grundlegende Band erkennen ließ, muß offenbar in den Konkretionen noch nicht zu 'weltlichen' Positionen führen. Neben kompetent dargebotenen Überblicken über den Forschungsstand und aktuelle Denkmodelle bietet er theologische Reflexionen gegenwärtiger Konflikte auf einem spürbar kirchlichen Hintergrund. Die Stärke des Buchs liegt m. E. gerade in den Überblicken, die R. bietet, in seiner ehrlichen Problemanalyse und in dem informativen Material, das er anbietet. Es wird darum hilfreich sein, den Band zur Hand zu nehmen, wenn es darum geht, sich einen Überblick darüber zu verschaffen. Man darf gespannt sein, ob der für 1998 angekündigte 3. Band, wohl eine Sozialethik, in dieselbe Richtung geht.

Heinz-Werner Neudorfer
Weil im Schönbuch, Deutschland

EuroJTh (1998) 7:2, 140-141 0960-2720

... Stets einem Höheren verantwortlich ...: Christliche Grundüberzeugungen im innermilitärischen Widerstand gegen Hitler

Hans-Joachim Ramm

Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1996.
370 pp. DM 59,95 Pb.,
ISBN 3-7751-2635-1

SUMMARY

The book is based on a dissertation presented to the University of Kiel. It shows that an effective resistance to Hitler, following the disablement of democratic structures in The Third Reich, was only possible on the part of the military. Most importantly, however, it emerges to what extent the opposition to Hitler was led by Christian motivation. Incorporated

ing twenty-one short biographies, the book provides a moving witness to the struggle for human rights and human dignity on the basis of Christian faith, in the crises of conscience between oaths of loyalty and tyrannicide that arose in a situation that offered no way out. Many prejudices are corrected. The meaning of Christianity for freedom and human rights is manifested in an exemplary way.

RÉSUMÉ

Ce livre reprend une thèse de doctorat soutenue à l'université de Kiel. Il montre qu'après l'élimination des structures démocratiques dans le III^e Reich, une résistance efficace contre Hitler n'était plus possible que de la part des militaires. Il souligne à quel point la résistance à Hitler a été animée par des motifs chrétiens. Vingt et une courtes biographies, intégrées dans le livre, apportent des témoignages émouvants de la lutte pour les droits de l'homme et la dignité humaine, sur la base de la foi chrétienne, dans des situations posant de douloureux problèmes de conscience à des gens tiraillés entre le respect d'un serment de fidélité et le tyrannicide, et qui finissaient par se révéler sans issue. La lecture de ce livre fait tomber bien des préjugés. L'importance du christianisme dans la défense de la liberté et des droits de l'homme y est mise en évidence de manière exemplaire.

Die vorliegende Studie ist eine gekürzte Fassung einer Kieler theologischen Dissertation mit dem Thema: Die theologische Komponente im militärischen Widerstand gegen Hitler. Im historischen Rückblick behandelt sie bleibend aktuelle Fragen, z.B.:

—Wie konnte es zur Nazi-Diktatur kommen, wo geschahen die Weichenstellungen?

—Wann begann der Widerstand, welche Formen nahm er an und welche Möglichkeiten hatte er?

—Aus welchen Motiven speiste er sich und welche Zukunftspläne waren damit verbunden?

—Welche Konflikte waren zu durchstehen und wie wurden sie theologisch verarbeitet?

—Wie wurde und wird der innermilitärische Widerstand gegen Hitler in Geschichte und Gegenwart beurteilt?

Gleich zur letzten Frage wird eingangs gezeigt, daß es in der Nachkriegszeit für die Beurteilung durch einige der alliierten Militärbehörden vorteilhafter war, ein richtiger Nazi gewesen zu sein, als zu den Überlebenden des 20. Juli 1944 zu gehören.

Die Verschwörer galten als Militaristen, die versucht hatten, die Alliierten um ihren Sieg zu betrügen. Gleichzeitig gab es eine ambivalente Einstellung der deutschen Bevölkerung zum Widerstand. Attentat, Landes- und Hochverrat sind Aktionen, mit denen man sich nicht ohne weiteres identifizieren konnte und wollte.—Man wird aber dem militärischen Widerstand auch heute nicht gerecht, wenn man ihn, wie verbreitet üblich, einfach mit dem Etikett national-konservativ versieht. Die politischen Vorstellungen der Widerständler waren recht komplex: vom nationalkonservativen bis hin zum sozialistischen Gedankengut. Vor allem aber ist bisher bei der Erforschung der Motive des militärischen Widerstands gegen den Nationalsozialismus der Aspekt des christlichen Glaubens nicht genügend gewürdigt worden. Dies wird in dem vorliegenden Buch nachgewiesen.

Nach einleitenden Bemerkungen zum Widerstand und zur Quellenlage wird die Stellung und Bedeutung des militärischen Widerstands im Rahmen anderer Widerstandsgruppen im Dritten Reich verortet. Es zeigt sich, daß nach Gleichschaltung der Gesellschaft in der Diktatur und vollends nach Kriegsbeginn nur noch seitens des Militärs wirksamer politischer Widerstand möglich war. Darum handelt es sich hier um die wichtigste Widerstandsgruppe.—In einem geschichtlichen Überblick wird dann der Weg der Militäropposition von den Anfängen bei Hitlers Machtergreifung bis zum 20. Juli 1944 nachgezeichnet, ergänzt durch ein besonderes Kapitel über das Verhältnis von Kirche und militärischem Widerstand.

Der Hauptteil des Buches Soldat und Christ im Widerstand weist an 21 eingearbeiteten Kurzbiographien die christlichen Elemente und persönlichen Motive bei den Widerständlern unter den Stabs- und Frontoffizieren, der Heeresgruppe Mitte, der militärischen Abwehr, des Ersatzheeres und in der Reserve nach. Es ist ein bewegendes Zeugnis vom Ringen um Menschenrechte und Menschenwürde auf der Basis des Christentums in den Gewissenkonflikten zwischen Treueid und Tyrannenmord bei zunehmend auswegloser Situation. Die meisten Widerständler haben ihr Leben eingesetzt und verloren. In einem letzten Sinn darf vielleicht das Scheitern aller Staatsstreichs- und Attentatsversuche als Fügung Gottes angesehen werden, weil erst der Mißerfolg die Tat als reines Opfer erscheinen läßt und sie der Zweideutigkeit der Situation entnimmt.

In einem Exkurs wird noch ein Überblick

über Eid und Widerstand gegen die Obrigkeit in der Theologiegeschichte gegeben, die auf die Überlegungen Dietrich Bonhoeffers in seiner Ethik über die Freiheit der Verantwortung in der Situation der außerordentlichen Notwendigkeit hinführt.—Diese Gedanken hätten theologisch noch etwas vertieft werden können.

Insgesamt handelt es sich um ein wichtiges, notwendiges und aktuelles Buch, in klarem Stil geschrieben, knapp und präzise in den Überblicken. Es räumt auf mit vielen Klischees über den militärischen Widerstand und regt zu ethischen Überlegungen an, wo heute die geistigen und geistlichen Fundamente für die Kräfte wären, die im Fall einer Diktatur Widerstand leisten würden.

Rainer Mayer
Stuttgart, Deutschland

EuroJTh (1998) 7:2, 141-143

0960-2720

The Environment and Christian Ethics

M. S. Northcott

Cambridge: Cambridge University Press, 1996, xvi + 379 pp., ISBN 0-521-57631-8

RÉSUMÉ

Voici un ouvrage important sur la théologie de l'environnement. Il commence par un exposé global sur la dégradation écologique, puis recherche de façon élaborée les causes de la crise. Les chapitres trois et quatre sont un bref résumé et une critique des approches séculières et théologiques de l'éthique de l'environnement. Dans les trois derniers chapitres, Northcott apporte sa contribution au débat. Il aborde d'abord l'enseignement de l'Ancien Testament sur l'ordre créationnel, en expliquant les liens entre le culte, la justice sociale et le bien-être écologique. Puis il propose une théologie trinitaire de la création et de la rédemption comme le fondement d'une éthique de l'environnement pensée à partir de la notion de lois naturelles. Le dernier chapitre en tire les implications pour l'agriculture, l'industrie et l'économie. L'intérêt du livre réside dans la tentative de traiter de l'éthique de l'environnement à partir du large courant de l'orthodoxie chrétienne; une approche radicale de la crise écologique ne s'oppose pas aux principes fondamentaux du christianisme. Trois points posent problème: tout d'abord, l'approche des sociétés et des

cultures pré-modernes tient parfois du roman-tisme. Ensuite, l'accent sur la continuité entre la création et la rédemption est trop appuyé. Enfin, il ne répond à aucune des objections opposées à l'éthique construite à partir de la notion de lois de la nature.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zum Thema Theologie und Umweltfragen. Es beginnt mit einer Darstellung der globalen ökologischen Probleme, gefolgt von einer umfangreichen Diskussion der Ursachen für die Krise. Das dritte und vierte Kapitel bieten Zusammenfassungen von säkularen und theologischen Ansätzen zur Formulierung einer Umweltethik, jeweils mit kritischer Würdigung. Die letzten drei Kapitel entfalten Northcotts eigenen Beitrag zum Thema. Er untersucht zunächst das alttestamentliche Verständnis einer Schöpfungsordnung mit ihrem Zusammenhang von Gottesdienst, sozialer Gerechtigkeit und ökologischer Harmonie. Es folgen Überlegungen zu einer trinitarischen Theologie der Schöpfung und Erlösung als Basis zu einer im Naturrecht gründenden Umweltethik. Das Schlußkapitel bewertet die Implikationen für Landwirtschaft, Industrie und Ökonomie. Als wesentlicher Beitrag dieses Buches ist die Erarbeitung einer Umweltethik auf der Basis christlich-orthodoxer theologischer Grundanliegen zu sehen. Eine konsequente Antwort auf die ökologische Krise erfordert kein Opfer grundlegender christlicher Überzeugungen. Kritisch zu bewerten sind erstens eine Tendenz, die vorindustrielle Zeit romantisches zu verklären, zweitens eine Überbetonung der Kontinuität von Schöpfung und Erlösung und drittens jeglicher Verzicht auf eine Diskussion kritischer Anfragen an eine Naturrechtsethik.

The writing of books on theology and the environment has blossomed into a major industry over the past few years; an industry that in its own way has contributed to ecological degradation. Many of these books make no major contribution to the debate or to the struggle to develop a praxis of earth healing. While I disagree substantially with aspects of Northcott's work, his book is a significant contribution to the literature. The book begins with a brief overview of global ecological degradation. This is followed by a substantial investigation of the roots of the crisis. Northcott traces these to the global dominance of modernity. His analysis of the ecologically

destructive dynamics of modernity is particularly helpful. He is, however, far too dependent on Weber for his analysis of the negative effects of the Reformation. The legacy of the reformers is far more ambiguous than Northcott proposes. There are certainly positive contributions that this legacy did and can make to the development of an adequate environmental ethic. This chapter is followed by a brief summary and critique of the dominant secular approaches to environmental ethics. The fourth chapter is devoted to a constructive critique of contemporary ecotheology. Both these chapters are useful in providing a comprehensive overview of the variety of philosophical and theological positions and a critique of them from the main stream of orthodox Christian theology.

The final three chapters develop Northcott's own positive contribution to the debate. He firstly examines the Old Testament understanding of the order of creation. He expounds the clear links between worship of Yahweh, social justice and ecological well-being that are found throughout the Old Testament. He argues that there are many similarities between the world view of the Old Testament and many primal cultures, which are widely regarded as eco-friendly. In contrast to much popular writing in the field he thus proposes that the understanding of the order of creation in the Old Testament can form the basis for an ethic of deep ecology. He then moves to a constructive trinitarian theology of creation and redemption. Drawing on Irenaeus he argues for a strong emphasis on the continuity between the creation and redemption. He uses this as the basis for an ecological rereading of Thomas Aquinas' understanding of natural law and the virtues. Here he argues that harmony and community altruism that extends beyond one's species is a manifestation of natural law. He argues that such harmony and altruism is best expressed in primal societies and is even found amongst various primate and other animal species. The final chapter seeks to expound the ecological implications of such a natural law ethic. He deals with issues of agriculture, industry, and economics, arguing that a just and ecologically sustainable world order must be based on a return to justly distributed land and the establishment of human community as the basis for society and the cultivation of virtue. The section closes with some practical suggestions for the role of the church.

The book contains many suggestive and helpful proposals. Particularly significant is

its insistence on the link between social justice and ecological well-being. However, Northcott does not give sufficient attention to the realities of third world societies that have been devastated by the negative consequences of modernity. The major contribution of the book, however, lies in its attempt to address environmental ethics from within the broad mainstream of Christian orthodoxy. It demonstrates that a truly radical response to the ecological crisis does not require a sacrifice of the fundamental tenets of the Christian faith. In fact these tenets can form the basis of a radical ecological ethic.

Three significant features are however problematic. The first is a tendency to romanticise and idealise pre-modern society and culture. The second is an overemphasis on the continuity between creation and redemption. While redemption is God's activity to restore creation it also transcends and transforms the order of creation. These two problematic features combine to undermine his ethical proposals. This is clearly seen in his picture of the ideal human community, which nurtures morality, as one rooted to a particular piece of land, sharing a common culture, and worshipping together. In this context the traditional (medieval?) parish church is the model for the role of the church today. Not only does this seem unrealisable in the contemporary pluralistic world but it is theologically problematic. Surely a key feature of the New Testament church is that it is a new community that transcends the barriers of culture and tradition to create a new humanity. If the Christian community is to bear witness to the eschatological reign of God it must stand in contrast to every culture. All cultures, even pre-modern ones, have been warped and broken by sin.

A third major problematic feature is in the concept of natural law. Other than a brief comment on the critique of the Roman Catholic Church's use of natural law to legitimate its stance on contraception, Northcott does not deal with any critique of natural law ethics. In particular he does not deal with how one discerns what natural law requires. He thus argues that the promotion of harmonious community and altruism are required by and demonstrated in nature. Yet he does not deal with the reality of predatory relationships in nature or that many communities in the human and non human worlds are strongly hierarchical. This problem is compounded in the pluralistic world in which we live. This leads to the primary theological issue, that is

the effect of sin on our ability to perceive God's law in nature. A more careful analysis of Calvin's rather than Aquinas's view of natural law might have proved a more fruitful approach to the issue. Finally he argues that worship is required by natural law but he does not raise the question of which god is to be worshipped.

In conclusion Northcott's is a major contribution to the debate, and should be read by all who are seeking to develop a Christian response to the most pressing issue of our age. But it has serious flaws and needs to be read alongside other significant works of the past decade.

D. Field
London

EuroJTh (1998) 7:2, 143-147

0960-2720

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament Band I: Abraham-Hoffnung

Eds. L. Coenen, K. Haacker

Wuppertal: R. Brockhaus; Neukirchen: Neukirchener, 1997, neubearbeitete Ausgabe, 1015 p., DM 178.
(Subskription 158,-), Leinen,
ISBNs 3-417-24841-8, 3-7887-1610-X

SUMMARY

The present volume is a revision of the German dictionary that once provided the basis for C. Brown's New International Dictionary of New Testament Theology. The revision is of varying extent and quality. Despite several improvements in comparison with the original edition, the NIDNTT is on the whole probably still more useful. Most interesting for English readers will be the more thorough and up to date references to Jewish literature (including Qumran texts) towards the beginning of each entry and the reflections on application and proclamation which were not included in the English edition. Their nature and helpfulness varies greatly.

(We apologise for the absence of a résumé for this review).

Nach seinem Erscheinen hat sich die dreibändige Erstauflage des *Theologischen Begriffslexikons zum Neuen Testament*, herausgegeben von L. Coenen, E. Beyreuther

und H. Bietenhard (Wuppertal: R. Brockhaus, 1967–72) schnell als Standardwerk etabliert. Insgesamt neun Auflagen in verschiedenen Ausgaben (zuletzt einbändig, 1993; zweibändige Studienausgabe mit geringen Korrekturen und Literaturnachträgen 1977), sowie Übersetzung in fünf Sprachen, bezeugen seine weite Verbreitung und Beliebtheit. In seinem Aufbau war das *ThBL* im wesentlichen eine Zusammenfassung und der erschwingliche und praxisrelevante 'kleine' Bruder des *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*.

Große Erwartungen verbinden sich also mit der lange angekündigten Neubearbeitung. Die Herausgeber begründen deren Notwendigkeit: 'Neben neuen historischen Kenntnissen sind auch in der Anwendung exegetischer Methoden Akzentverschiebungen zu verzeichnen' (S. III). Genannt werden die Neubewertung gnostischer Einflüsse und der vermeintlichen Alternative zwischen 'jüdischer' und 'hellenistischer' Herleitung ntl. Gedankengutes, neue Erkenntnisse in der Judaistik und ein strengeres Methodenbewußtsein in der Auswertung jüdischer Quellen; sowie tiefgreifender Wandel der gesamten geistigen Landschaft, in die hinein die biblische Botschaft weiterzugeben ist. Ziel ist weiterhin, 'durch ein kompaktes Nachschlagewerk sowohl der wissenschaftlichen als auch der kirchlich-praktischen Arbeit mit dem Neuen Testament zu dienen und darüber hinaus allen an der Bibel Interessierten einen themenorientierten Zugang zur biblischen Botschaft zu gewähren' (IV). Dem Vorwort folgt ein ausführliches Inhaltsverzeichnis. In fettem Druck erscheinen die einzelnen Begriffe (Wortfelder) in alphabetischer Reihenfolge, denen jeweils die griechischen Stichwörter (alphabetisch, insgesamt ca. 2500 Wörter) mit deutscher Übersetzung untergeordnet sind. Nicht alle Wörter des griechischen NT werden behandelt. Auswahlkriterium ist nicht 'die Häufigkeit ihres Vorkommens, sondern der Grad, in dem sie zu Gefäßen für Inhalt und Gestalt der Botschaft des NT geworden sind' (XXVII). Nach Autorenverzeichnis folgen Hinweise zur Anlage des Lexikons, ausführliches Abkürzungsverzeichnis und neun Seiten Erläuterungen von Fachausdrücken, z.B. Dekalog, Determinismus, Deuterocesaja, Deuteronomium, Deuteropaulinen.

Jeder Stichwortartikel ist dreifach untergliedert: Abschnitt I. bietet die profane und ggf. religiöse Verwendung im griech.-hell. Raum (leider oft auch ohne die entsprechen-

den Zitate oder Belege, z.B. 262, 289f, 293, 295, 361); Abschnitt II. zeigt Vorkommen und Gebrauch in der LXX und die entsprechenden hebräischen Vokabeln sowie Gebrauch bei Josephus, Philo und in den Qumranschriften. Abschnitt III. beginnt mit statistischen Angaben und behandelt Vorkommen und Bedeutung in den einzelnen ntl. Schriften, 'benennt Probleme der exegetischen Forschung und weist auch auf eventuelle Unterschiede zum allgemein-griech. Gebrauch oder atl.-jüd. Sprachgebrauch hin' (XXVII). Für 45 der insgesamt 85 Stichwörter gibt es zusätzlich einen Abschnitt mit hermeneutischen Überlegungen: 'Sie dienen der Abwägung des Gebrauchs und Vorverständnisses der entsprechenden deutschen Ausdrücke, dem Blick in die Verwendung der Begriffe in der Theologiegeschichte, dem christl. Liedgut und der allgemeinen Literatur, um so Hinweise auf eine angemessene Übertragung des biblischen Gehaltes und zu vermeidende Mißverständnisse zu geben' (XXVIII). Die Länge der Artikel geht von 3 bis 30 Seiten.

Die Bezeichnung der Titelseite 'Neubearbeitete Auflage' trifft den Sachverhalt; für eine 'völlig neu bearbeitete Auflage' ist zuviel beim Alten geblieben. Freilich muß differenziert werden. Viele Artikel wurden von anderen Autoren oder den Erstautoren gründlich bearbeitet oder völlig neu und sehr gut geschrieben (z.B. 'Gestalt' von D. Sänger; oder von W. Popkes 'Gemeinschaft', vgl. *idem* 'Gemeinschaft', *RAC* IX, 1100–1145, und 'Gleichnis'). Bei anderen Artikeln wurde hier ein wenig gestrichen, dort ein wenig erweitert, so z.B. im Eintrag 'Hirte'. Bei 'Herrenmahl' (912–26) wurde zwar neuere Literatur ergänzt, ihr jedoch im Text selbst keinerlei Berücksichtigung eingeräumt. Der Autor bleibt konsequent mit den bekannten Positionen der fünfziger und sechziger Jahre im Gespräch. Im Abschnitt I zu heidnischen Kultmahlzeiten finden sich lediglich die alten Hinweise auf W. Boussets *Kyrios Christos*: (letzte bearbeitete Auflage 1921!) und H. Lietzmanns/W.G. Kümmels, *An die Korinther I,II*, HNT 9, 4. Aufl. von 1949. Neben den neueren Kommentaren z.B. von G.D. Fee und W. Schrage, vermißt man zu dieser Frage J. Murphy O'Connors *St. Paul's Corinth: Texts and Archaeology* (Good News Series 6, Wilmington: M. Glazier, 1983) 161–67 und H.-J. Klaucks 430 seitige Studie *Herrenmahl und hellenistischer Kult: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (2. Aufl., NTA NF.15,

Münster: Aschendorff, 1986). Im gleichen Artikel wurde der Abschnitt 'Zur Verkündigung' gestrichen, dafür erscheinen abschließend grundsätzlichere Überlegungen 'Israel und die Kirche—erster und eschatologischer Bund', die man freilich eher beim Eintrag 'Bund' erwarten würde (vgl. die Begründung der Notwendigkeit der Überarbeitung im Vorwort, III) und die man zudem um einige Gedanken des Hebräerbriefs ergänzen möchte. Alle Bibliographien wurden ergänzt und erweitert. Fremdsprachige Literatur wurde verstärkt herangezogen und vermerkt.

Die 122 Autoren der Neubearbeitung sind bunt gemischt aus verschiedenen Universitäten, Ausbildungsstätten sowie Landes- und Freikirchen des deutschen Sprachraums. Ebenso gemischt ist das theologische Spektrum: von einigen evangelikalen Autoren und FeeTh Mitgliedern (H.F. Bayer, W. Haubeck, H. Hepelmann, H. W. Neudorfer, E. Schnabel, H. Stadlmann) bis hin zu Vertretern der an deutschen Universitäten vorherrschenden Art von Bibelwissenschaft.

Das Vorwort benennt als die Besonderheiten des *ThBL*: a) die knappen Aufrisse des klassischen Sprachgebrauchs und desjenigen der LXX sowie der atl.-jüdischen Verwurzelung (sonst nur—meist ausführlicher—in *ThWNT* und Ersteres zu einzelnen Stichwörtern bei C. Spicq, *Notes de Lexicographie Néotestamentaire* (OBO 22.1–3, Freiburg, CH: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978–82) und b) die hermeneutischen Überlegungen. Doch haben diese Stärken, auf die wir uns konzentrieren möchten, auch ihre Schwächen.

a) Daß der griech.-röm. Gebrauch zum Verständnis der Sprache der ntl. Autoren unabdingbar ist, ist wenig zweifelhaft. Doch wird man stärker zu differenzieren haben. Inwieweit gilt das für die herangezogenen 'klassischen' Quellen, z.B. den oft zitierten Homer (Erstbelege) oder Plato, z.B. S. 258, 332, 360 'literarisch belegt seit Homer', 975. Selbst wenn man deren Gebrauch als Schulliteratur und Bekanntsein in der ganzen Antike wohl annehmen darf, bleibt doch zu fragen, inwieweit dieser Gebrauch im sozialen Milieu der Koine sprechenden ntl. Autoren und Leser bekannt oder bestimmend war. Hier führt das LXX Material weiter. Zeitgenössische, nicht-literarische Texte wie Papyri und Inschriften erscheinen kaum (vorbildlich dagegen S. 22). So erscheint weder das Lexikon von J.H. Moulton und G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testa-*

ment Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources (London: Hodder & Stoughton, 1949), noch die wichtige Serie *New Documents Illustrating Early Christianity* im Abkürzungsverzeichnis. Das erst 1996 erschienene *Revised Supplement* des *Greek-English Lexicon* würde man für den zweiten Band als Fundgrube heranziehen können (hrsg. P.G.W. Glare, A.A. Thompson; Oxford: Clarendon, 1996).

Neben diesen Anfragen an die Auswahl bleibt oft der Eindruck, daß in der Bearbeitung der ntl. Stellen selbst dieser Vorspann wenig oder kaum berücksichtigt wird (vorbildlich z.B. S. 563–65). So wird z.B. im Artikel zu πορνέω etc. (298–303) im Abschnitt II (I und II sind je fast so lange wie III) der atl. und frühjüd. Nexus zwischen Unzucht und heidnischem Götzendienst zwar hervorragend herausgearbeitet und belegt, doch wird dies in Abschnitt III nicht für die Klauseln des sog. Apostelkonzils (Apg. 15.20,29; 21.25), die ebenfalls diese Verbindung bezeugen, genügend berücksichtigt (vgl. S.G. Wilson, *Luke and the Law*, SNTS.MS 50; Cambridge: CUP, 1983, 68–102).

Gelegentlich enthält der erste Abschnitt auch Hintergrundinformationen über den rein sprachlichen Befund hinaus. Auch hier scheint die chronologische und geographische Nähe zum jüdisch-hellenistischen östlichen Mittelmeerraum des ersten Jahrhunderts nicht immer gewährleistet. Wie relevant sind z.B. die Ausführungen zur profanen Prostitution im Athen und Sparta der klassischen Zeit (unter 'Ehe', 299; vgl. auch S. 296)?

Doch gibt es auch Positives zu vermerken. Die jeweiligen zweiten Abschnitte bieten meist hilfreiche Überblicke über Vorkommen und Gebrauch der LXX, der hebräischen Äquivalente im AT, frühjüdischen Literatur, bei Philo, Josephus und in den Qumranschriften. Die 'neuen historische Kenntnisse' des Vorwortes (S. III) beziehen sich in erster Linie auf die Qumran Texte (4QMMT fehlt im Abkürzungsverzeichnis). Hier und zu anderer frühjüdischen Literatur findet sich Material, das, soweit nicht in den späteren Bänden des *ThWNT* erwähnt, sonst—zumindest ohne Fachkenntnisse und teure Konkordanzen—kaum systematisch zugänglich ist. Bei vielen Artikeln bietet dieser Abschnitt beinahe auch ein Theologisches Begriffslexikon zum Alten Testament und regt zur biblisch-theologischen Arbeit an. Gelegentlich wehrt man sich in diesem Abschnitt neben Belegen mehr Zitate, da der intendierte Benutzerkreis des *ThBL* kaum die entsprechenden Quellen oder

Übersetzungen zur Hand haben wird.

b) Die hermeneutischen Überlegungen sind in der Regel gut verteilt. Man vermißt sie wohl für 'ermahnen/trösten' (z.B. Verhältnis von Indikativ und Imperativ), 'Erziehung/Selbstbeherrschung', 'Evangelium', 'Feste', 'hart, verstockt', und 'hören/gehorchen'. Wo vorhanden, stammen diese Überlegungen oft von anderen Autoren als die voranstehenden Einzelartikel. Nicht immer sind die Überlegungen genügend mit dem voranstehenden Befund verknüpft (z.B. 'Frau'; oder Hempelmanns Ausführungen zu 'denken/Vernunft', 282–87). Ferner sind sie von den jeweiligen Autoren und deren Situation und intendierten Publikum abhängig. Prediger im freikirchlichen Umfeld dürften wohl weniger Anregung finden als solche in landeskirchlichem Rahmen (freilich auch bedingt durch die Auswahl der Autoren). Manche Überlegungen bleiben auf sehr abstraktem Niveau. Oft scheint fraglich, ob der durchschnittliche Prediger und Gemeindeglieder hier wirklich relevante Anregung für die Verkündigung finden wird. Beim erwähnten Stichwort 'Frau' wird im exegetischen Teil nicht deutlich, warum es jahrhundertlang—durchaus auch aus exegetischen Gründen!—keine Pastorinnen gab. Zu der schwierigen Stelle 1 Tim 2.11–15 liest man lediglich: 'Derartige Anklänge an jüdisches Denken zeigen sich verstärkt in späteren Anweisungen, wie sie 1 Tim 2.11 vorliegen' (482). In den dazugehörigen hermeneutischen Überlegungen geht es hauptsächlich um Geschlechterrollen. Die Frage nach dem Amt einer Frau in der Gemeinde ist schnell verhandelt: Nach der Autorin zeigt Gal 3.28, daß solche Schranken überwunden sind, die Frauen von bestimmten Funktionen in den Gemeinden ausschließen. Dabei scheint es doch im Zusammenhang des Galaterbriefs um die Gleichheit aller Menschen bezüglich der Rechtfertigung aus Glauben und nicht durch das Gesetz zu gehen; von Gemeindeämtern ist nicht die Rede. Ist die teils heftige Diskussion der letzten 40 Jahre nicht einmal erwähnenswert und wirklich überall ganz im Sinne der Autorin abgeschlossen? In den Überlegungen zum Stichwort Ehe (288–304; 'Scheidebrief, heiraten, Eunuche, Ehebruch, Braut, Unzucht') geht es weder um Scheidung, noch Wiederheirat, Ledigsein oder Homosexualität. Hier dürfte man der im Vorwort erwähnten veränderten 'geistigen Landschaft' deutlicher Rechnung tragen. Ganz unverändert sind die Überlegungen zum Stichwort 'Engel' (335–37). Weder in der grundsätzlichen Bewertung,

noch in deren Rolle in Literatur und Kunst scheint sich etwas Nennenswertes in dreißig Jahren ereignet zu haben (vgl. 'Engel.V–VII', *TREIX* (1982) 599–615).

Methodische Anfragen betreffen nicht nur den Inhalt und Aufbau einzelner Artikel, sondern vor allem die Gesamtanlage des Werkes. Bei allen zweifellos richtigen und nötigen Ergänzungen, bleibt es beim alten Aufbau des *ThBL*. Bereits bezüglich der Erstauflage sprach E. Grässer von 'den sicher zu erwartenden schweren Vorwürfen der Linguistiker: Wie ist es möglich, daß die Mehrzahl der Artikel immer noch ganz selbstverständlich bei der herkömmlichen lexikalischen Methode bleibt—so als habe sich in der Semantik gar nichts getan' (*ThR* 38, 1973, 66)?

G. Friedrich bemerkte zur Erstauflage des *ThBL* (Das bisher noch fehlende Begriffslexikon zum Neuen Testament', *NTS* 19, 1972–73, (127–52) 144f; vgl. seine Rezension in *ThLZ* 98, 1973, 819–25):

Zwar werden 'mehrere Wörter zusammen behandelt, so z.B. unter dem Stichwort "Ehe" die Wörter γαμέω, μοιχεύω und νόμφη. Aber trotz dieses Versuches, Zusammengehörendes zusammen darzustellen, entspricht das Begriffslexikon in keiner Weise den Anforderungen und Erwartungen, die . . . Sprachwissenschaftler an ein Begriffslexikon stellen. Es fehlt völlig ein den neutestamentlich Begriffen entsprechendes Ordnungssystem. Vielmehr erfolgt die Anordnung . . . nach dem primitivsten aller primitiven Systeme, dem Alphabet, sowohl in der Gesamtanlage als innerhalb der einzelnen Stichworte. So steht der oben erwähnte Begriff "Ehe" zwischen "Drache" und "Ehre". . . Innerhalb des Begriffes "Ehe" sind, wie die angegebenen Beispiele zeigen, die griechischen Wörter . . . alphabetisch angeordnet, so daß zuerst von der Hochzeit, dann vom Ehebruch und zum Schluß von der Braut gesprochen wird. Dieses [*ThBL*] . . . geht weder vom onomasiologischen Standpunkt noch von einem Begriffssystem aus, sondern ist bei der Behandlung der einzelnen Wörter durchaus semasiologisch ausgerichtet, wie es auch bei den anderen Wörterbüchern zum NT der Fall ist. Darum wird das einzelne Wort auch nur an einer einzigen Stelle behandelt . . .

Nach Friedrich handelt es sich bei einem solchen Ordnungsschema nicht nur um sprachwissenschaftliche Spielereien (S. 152): 'Es lohnt sich, das Neue Testament nach einem bestimmten Begriffssystem zu untersuchen und den Ertrag theologisch auszuwerten. Man stellt fest, daß die neutest-

tamentliche Vorstellungswelt und die damit verbundene Terminologie sehr variabel ist, daß die Sache aber, die ausgedrückt werden soll, erstaunlich konstant bleibt'. Weitere neuere sprachwissenschaftliche Erkenntnisse wären bei der Aufstellung eines Ordnungsschema zu berücksichtigen. Obwohl diese und ähnliche Anfragen an die erste Auflage des *ThBL* ungenügend berücksichtigt geblieben sind, ist doch zu bemerken, daß in der Neubearbeitung viele der sachlich zusammengehörenden Begriffe zu größeren Einheiten zusammengelegt wurden, wenn auch die griechischen Wörter jeweils nur einmal erscheinen:

Maßgebend für die Gruppierung dieser Stichwortartikel ist ihre Zugehörigkeit zu semantischen Wortfeldern, die mit deutschen *Leitwörtern* bezeichnet sind. In der Regel sind Gegensatzbegriffe in einem Wortfeld zusammengeordnet (z.B. 'Hoffnung' und 'Furcht', 'Freiheit' und 'Knechtschaft'). . . . Wortfelder mit mehreren Stichwortartikeln werden durch kurze differenzierende *Vortexte* eingeleitet. Vokabeln, die semantisch zu verschiedenen Wortfeldern bzw. Bedeutungsbereichen gehören, finden sich in der Regel unter eigenem Leitwort (XXVII).

Von Abraham bis Hoffnung findet man jetzt 85 statt der 137 Begriffe. So erscheint jetzt z.B. 'Binden' nicht mehr als separater Eintrag, sondern 'unter Erlösung', S. 360. 'Gebot, Weisung' und 'Gesetz' erscheinen jetzt unter 'Gebot, Gesetz'. Eine Fülle von Querverweisen verbinden die Artikel miteinander, so daß man Zusammengehörigem nachspüren kann (z.B. S. 666). Nähere Bewertung dieses Vorgehens wird man bis nach Erscheinen des zweiten Bandes der Neubearbeitung vertagen müssen.

Eine Neubearbeitung des Begriffslexikons nach dem von Friedrich vorgeschlagenen vorläufigen, von J.P. Louw und E.A. Nida in *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: UBS, 1988) bereits erfolgreich angewandten oder einem anderen Ordnungsschema hätte freilich zu einem ganz neuen, sicher auch gewöhnungsbedürftigen theologischen *Begriffslexikon* geführt. Abzuwarten bleibt ob bereits vorhandene und zukünftige sprachwissenschaftliche Erkenntnisse weiter in den Bibelwissenschaften Anklang finden werden, ob sich verschiedene praktische Probleme befriedigend lösen lassen und ob Mittel und Mut vorhanden sind, gegebenenfalls bei der dritten Auflage des *ThBL*, auf dem anderweitig bereits eingeschlagenen Weg weiter zu gehen.

Abschließend gilt positiv zu vermerken, daß die Neubearbeitung des *ThBL* in dieser Richtung weiter fortgeschritten ist als das noch 1997 erscheinende, völlig neu konzipierte alttestamentliche Gegenstück zu C. Brown's *New International Dictionary of New Testament Theology*, das auf fünf Bände ausgelegte *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (hrsg. W.A. van Gemeren, Carlisle: Paternoster, ca. 1200 Seiten per Band!). Dort werden, soweit aus den Verlagsankündigungen ('Sampler') ersichtlich, in dem einführenden ersten Band auch sprachwissenschaftliche Gesichtspunkte verhandelt (vgl. die vielversprechenden Artikel des Abschnitts 'IV. Semantics, Interpretation, and Theology' von P. Cotterell, 'Linguistics, Meaning, Semantics, and Discourse Analysis' und von J.H. Walton, 'Principles for Productive Word Study' und Aufsätze 1, 5 und 6). Doch in den drei Bänden 'Lexical Dictionary' geht es nach der Reihenfolge des hebräischen Alphabets. Freilich verspricht der Prospekt: 'cross references suggest to the reader other words that will enhance a nuanced understanding of related words in the semantic domain' (Verweise im Text und jeweils am Ende des Artikels ausführlich zusammengestellt) und der Registerband bietet einen 'Index of Semantic Fields'.

Bei allen Anfragen und Vorschlägen muß betont werden, daß die Neubearbeitung des *ThBL* in vielem den sich selbst gesteckten Zielen nachkommt und sicher mit einem weiten Echo rechnen darf. Sauberes Druckbild, Fadenheftung, und gute Papierqualität zeichnen den Band aus.

Dr. Christoph Stenschke
Elstal, Deutschland

EuroJTh (1998) 7:2, 147-149

0960-2720

Telling the Story. Gospel, Mission and Culture

Andrew Walker

London: SPCK 1996. Paperback. 239p
£14.99 ISBN 0-281-04726-X

RÉSUMÉ

Raconter l'histoire est une superbe étude sur la manière de dire l'Évangile dans la culture occidentale aujourd'hui. L'Évangile a ses racines dans une culture principalement orale, tandis que la Réforme est survenue au moment du passage d'une culture orale à une culture

de l'écrit. La Réforme a sauvé l'histoire de l'Évangile, qui était en danger d'être perdue, mais la religion qui en est résultée a ouvert la porte à l'individualisme du siècle des Lumières. Walker analyse avec perspicacité les méta-narrations qui ont remplacé l'histoire de l'Évangile et leurs effets sur cette histoire. Il analyse l'origine des mouvements de réveil en fonction de l'arrière-plan des Lumières, et pèse les aspects positifs et les aspects négatifs de ces mouvements. En ce qui concerne notre situation actuelle, Walker évalue le changement apporté par la modernité et la postmodernité en fonction de six indices de la modernité. Il discerne les signes d'un changement vers une nouvelle époque, en insistant à la fois sur les continuités et les discontinuités. Walker conclut en nous exhortant à habiter le récit de l'Évangile et montre quels impératifs missionnaires cela impliquera.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch von Walker bietet eine wichtige Untersuchung zur Frage, wie das Evangelium in der zeitgenössischen westlichen Kultur vermittelt werden kann. Das Evangelium wurzelt in einer vorwiegend erzählenden Kultur. Mit der Reformation verbindet sich der Übergang zur Akzentuierung der Schriftlichkeit. Sie habe das Evangelium zwar vor dem Vergessen bewahrt, die danach entstehende Hör-Kultur habe jedoch das Tor zum Individualismus der Aufklärung geöffnet. Durch die MetaGeschichten, die die Evangelien Geschichten ersetzen, ergaben sich nach Walker signifikante Verschiebungen. Die Anfänge der Erweckungen werden vor dem Hintergrund der Aufklärung verstanden und mit ihren Stärken und Einseitigkeiten beschrieben. Für die Gegenwart beschreibt er die Veränderungen von der Moderne zur Postmoderne an sechs Merkmalen. Bei der Berücksichtigung von Kontinuität und Diskontinuität gäbe es doch Anzeichen für einen Wechsel zu einer neuen Epoche. Walker schließt mit einem Aufruf zur Verinnerlichung der Evangelien Geschichten und beschreibt daraus sich ergebende Implikationen für die missionarische Arbeit.

Andrew Walker has provided us with a penetrating and yet readable analysis of what it means to tell the gospel story as mission to western culture today. There is a statement on p. 103 which captures the heart of the book: 'while Christian mission needs to be driven by the content of the gospel, too little attention to

cultural context leads to a failure of communication.' Walker combines faithfulness to the gospel—see his excellent nine point summary of the 'master narrative' of the gospel on p. 13,14—with careful, thorough cultural analysis, and the result is an extraordinarily helpful book!

For Walker the shifts from oral, to literary, to visual cultures are crucial elements in understanding where we are today. The gospel has its origins in a predominantly oral culture, and until the Reformation the gospel story was passed on predominantly by means of liturgy, which engaged the eye and ear. The Reformation was good news and bad—it rescued the gospel story which was in danger of being lost, but it broke the catholic community that inhered in the narrative itself. The resulting ear religion inadvertently opened the door to the Enlightenment with its individualism and independent turn of mind.

For all its advantages, literary culture provided the Enlightenment philosophers with tools for unraveling the gospel story. Walker perceptively analyses the metanarratives that displaced the gospel story and their implications for it. He rightly says of Kant's Critique of Pure Reason, 'As a result of this attack, the Christian narrative was left with the anthropological and historical Jesus in the phenomenal world, casting him off from the eternal Son, who was left adrift in the noumenal sphere—like the hero in David Bowie's song, *Major Tom*, unable to get back to earth from his damaged spacecraft.' (49) Theological modernism produced many insights but it has led to a 'hermeneutical oppression whereby the story—now fragmented and disconnected—has had to await authentication from the critics in order to be told.' (51) The effect on theological education has been devastating: 'Students may become proficient in ancient languages, hermeneutics, and even homiletics, but still have little sense of the gospel as narrative.' (53).

Paradoxically the Enlightenment is also the time when revivals began. Although generally bad news for the Christian story in the university, the revivals were mainly positive for the story on the streets and in the market place. However, Walker expresses several concerns about their twentieth century heirs. Today's revivalists are weak on theology—Billy Graham, unlike Jonathan Edwards, is not a theologian and an evangelist, weak on church life, and often involved in replacing metanarrative with personal narratives! Ironically the revivalists' stress on inerrancy

often accompanies loss of the Christian story.

The second part of *Telling the Story* deals with the Gospel in the twilight of modernity. We are now at the fag end of the literary age, according to Walker, and in the full glare of electronic culture, having experienced the effects of telegraph, photograph, phone and film, leading to the secondary orality of television. Part of our present situation is the discussion about modernity and its demise. Walker proposes six indices of modernity: the rise of the nation state, the establishment of functional rationality as the *modus operandi* of the modern state, the emergence of structural pluralism, the emergence of cultural pluralism; the worldview and its dominant ideologies, and the growth of individualism. These are useful bench marks in order to assess whether post-modernity really is *post-modern*.

There is agreement among many commentators that classical modernity has changed and that the crucible for change was the advent of the consumer society in the 1950's. Walker has a very useful analysis of the emergence of consumerism in the West, poignantly suggesting that 'Perhaps a more telling symbol of late modernity than the giant national or supernational economic conglomerates is the shopping mall of America.' 'Malls are the cathedrals of late modernity, where people come to gaze and wonder in the sacred space, to offer homage and pay their dues to the gods of mammon.' (150) The bridge between consumerism and mass culture is mass media with the 1960's being the first real decade of a mass culture. There is no global culture only a global market.

So are we in a genuinely postmodern situation? Walker revisits his indices of modernity: there is genuine evidence for the demise of nation states, but it would be foolish to wager on it. Functional rationality is more institutionally secure but on a symbolic level it has been weakened. Religion will remain privatised but in the present instability there is an opportunity to work against this. Cultural pluralism is here to stay but is that true of tolerance? Science has been subsumed under functional rationality so that scientists are adjuncts of the market. 'Postmodernism has taken the academy, though not the world of mass culture, by storm. Its impact on late modernity is significant, but nowhere near as much, we would insist, as the way in which consumerism and mass culture have altered the nature of our societies.' (185) Thus, there is evidence of a shift to a new epoch, but there

will be continuities and discontinuities. This may involve a paradigm shift or more alarmingly, implosion.

But our responsibility is clear: 'we do not know if we are in the early chapters of our story, or the last one. As indwellers of the story, we are only asked to expect and eagerly await its conclusion, and not to predict what when it will occur.' (187). We must indwell the gospel story, which Walker suggests will involve 3 missionary imperatives: building new plausibility structures, renewing the liturgy—we need to recover a true iconography—and becoming a holy people.

This is a superb book, which calls for detailed interaction. The type of wide-ranging and interdisciplinary work it represents is desperately needed at this time if Christian academics and Christians in general are to find fruitful paths forward amidst the crisis of modernity/postmodernity. However it is demanding work, requiring a straddling of disciplines. Walker rises to this challenge admirably—this book is the deposit of a deep probing of many areas in remarkable depth. It is clearly shaped by Walker's orthodoxy, but that is primarily a strength and not a weakness. If I may be permitted one criticism; footnotes would have enhanced the text. Quotes are not properly referenced and some sources mentioned are not in the bibliography. But these minor points aside, one really does hope that *Telling the Story* will be widely read and attended to—there is too much at stake for it not to be.

Craig Bartholomew
Cheltenham, England

EuroJTh (1998) 7:2, 149–152

0960–2720

Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology

Colin Gunton

London: SPCK, 1997 second edition, vii & 247 pp., pb, £14. 99,
ISBN 0-281-05083-X

RÉSUMÉ

Voici une nouvelle édition du livre de Gunton, paru pour la première fois en 1983, avec une nouvelle préface et un épilogue. La question principale à laquelle il essaie de répondre est la suivante: Est-il encore possible aujourd'hui d'affirmer les vérités qui sont au coeur de la

christologie orthodoxe classique? Il répond par l'affirmative. Il y a trois thèmes dans le livre. Premièrement, l'auteur montre qu'il y a des parallèles entre les problèmes que pose la modernité et ceux auxquels étaient confrontés les pères de l'Église. Ainsi les christologies modernes reflètent bien des caractéristiques des christologies que les pères de l'Église combattaient. Les réponses de l'orthodoxie classique conservent donc toute leur pertinence. Le deuxième thème est celui de la relation entre la théologie et son contexte socioculturel. La théologie est façonnée par son contexte et utilise des modes de pensée tirés de ce contexte, mais, si elle demeure fidèle à ses racines, elle sera différente de son contexte pour avoir un message propre dans ce contexte et contribuer ainsi à la formation de la culture. Troisièmement, Gunton aborde le problème de la relation entre le Créateur et la créature à partir des concepts du temps et de l'éternité, de l'immanence et de la transcendance. Le livre comporte trois parties principales: la première traite de la méthodologie, la deuxième du contenu de la christologie et la troisième de la christologie et de la société.

L'ouvrage représente une contribution importante à la christologie. Ceci résulte en partie de ce qu'il combine l'analyse philosophique et un exposé théologique pénétrant. Les défenseurs de l'orthodoxie christologique n'accepteront pas tous sa formulation, en particulier sur les points suivants: il comprend la kénose comme une expression de la nature de Dieu, défend la thèse selon laquelle le savoir de Jésus-Christ n'était pas seulement limité mais faillible, et accepte l'idée que la christologie ait subi un développement considérable et présente des variations importantes dans le Nouveau Testament. On pourrait aussi remettre en question l'emploi, pour exprimer la séparation entre le Créateur et la créature, des catégories du temps et de l'éternité, ainsi que de l'immanence et de la transcendance. Le nouvel épilogue traite de plusieurs développements importants mais en ignore d'autres. Par exemple, la publication de la Théologie Systématique de Pannenberg aurait-elle une influence sur l'analyse et la critique que fait Gunton de la christologie de ce théologien? Un second domaine est négligé: ce qu'on appelle la troisième recherche du Jésus historique, qui met l'accent sur le lien entre la théologie et l'histoire, mais qui, dans la plupart des cas, reste en deçà de la christologie orthodoxe traditionnelle.

ZUSAMMENFASSUNG

Bei dem Titel handelt es sich um eine Neuauflage des Buches von 1983, versehen mit einem aktualisierten Vor- sowie Nachwort. Darin geht Gunton von der Frage aus, ob es heute noch möglich sei, den Wahrheitsanspruch der christologischen Kernaussagen in ihrem traditionellen Verständnis von Rechtgläubigkeit durchzuhalten. Gunton kommt zu einem positiven Ergebnis.

Das Buch behandelt drei Themenbereiche. Erstens wird auf die Parallelen zwischen den Herausforderungen der Moderne und denen der patristischen Zeit verwiesen. So seien viele Charakteristika moderner Christologien bereits den patristischen Theologen bekannt und von ihnen zurückgewiesen worden. Den Antworten klassischer Orthodoxie komme deshalb eine bleibende Bedeutung zu. Zweitens wird auf das Verhältnis von Theologie und dem soziokulturellen Kontext ihrer Formulierung eingegangen. Zwar seien theologische Aussagen jeweils durch die kulturell bedingten Sprachformen mitgeprägt. Aber wenn Theologie sich treu bleibt, wird sie sich vom jeweiligen Kontext unterscheiden und in der Lage sein, die Kultur mitzuprägen. Drittens wird das Problem der Beziehung von Gott und Mensch in den Kategorien von 'Zeit und Ewigkeit' und 'Immanenz und Transzendenz' beschrieben. Diese Themen werden in drei Abschnitten behandelt: methodische Fragen, die christologische Ergebnisse, Christologie und Gesellschaft.

Die Arbeit bleibt ein wichtiger Beitrag zur Christologie, auch wegen der Verbindung von philosophischer Analyse und theologischer Erkenntnis. Jedoch werden kaum alle, die sich für die klassische Christologie einsetzen, seinen Thesen zustimmen! wenn er z.B. kenosis als Wesensbeschreibung Gottes begreift, oder die Erkenntnis von Jesus Christus nicht nur als begrenzt, sondern als fehlbar bezeichnet, oder von einer beträchtlichen Verschiedenheit und Entwicklung der neutestamentlich Christologie ausgeht. Anfragen sind auch geltend zu machen bezüglich der Kategorien 'Zeit und Ewigkeit' sowie 'Transzendenz und Immanenz', mit denen der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf verdeutlicht wird. Das neue Nachwort geht auf einige wichtige neuere Entwicklungen ein, vernachlässigt aber andere. So wäre u.a. die Kritik von Pannenberg's Christologie sicher anders ausgefallen, hätte er dessen Systematic Theology berücksichtigt. Vernachlässigt wird auch die sog. dritte Frage nach dem historischen Jesus, die zwar die

Verbindung von Historie und Theologie betont, aber in den meisten Fällen im Ergebnis kaum den Erwartungen einer traditionellen Christologie entspricht.

Colin Gunton's work has made a significant contribution to contemporary systematic theological reflection, it is therefore a pleasure to see the new edition of his important, but out of print, text on issues in contemporary christology. Much of what Gunton wrote in 1983 is still of great relevance to contemporary debate. The revision has made no alteration to the original text but has rather added a new preface and epilogue that responds to new developments.

The basis question that Gunton attempts to answer is, is it still possible today to affirm the core truth claims made by classical christological orthodoxy? This question he answers with a strong yes. Fundamental to his approach are three themes that run throughout the book. The first is that there are many parallels between the challenges posed in the post-enlightenment context and the issues faced by the patristic theologians. The consequence of this is that in unexpected ways the modern christologies reflect the most problematic features of the christologies they claim to reject. This also means that the answers of classical orthodoxy still have relevance in contemporary theology. The second theme is the relationship between a theological formulation and its socio-cultural context. Gunton argues that theology is shaped by its context and that it can only address its context if it uses ideas and patterns of thought drawn from the context. Yet if it is true to the roots of the Christian faith it will stand distinct from the context in order to address it and thus contribute to the shaping of culture. Valid christologies need to maintain this difficult balance. The third theme is that Gunton sees the classical christological problem of the relationship between creator and creature in terms of the concepts of time and eternity, and immanence and transcendence. He argues that christologies shaped by platonic thought and contemporary christologies shaped by Kant and the enlightenment tradition, fall into the trap of dualistically identifying eternity and transcendence with God and time and immanence with creation. As a consequence they cannot do justice to the picture of Christ we find in the New Testament. Gunton continues to use these categories but argues that the concepts of time and space that underlie them need to be transformed in the

light of the biblical understanding of creator and creature. In this way the traditional language of the incarnation can be reaffirmed.

The book falls into three main sections, the first deals with issues of methodology, the second with the substance of christology and the third with issues of christology and society. In the first section he provides a penetrating analysis of the typology of christology from above and from below. He uses Rahner and Pannenberg as examples of the from below approach. He argues that these approaches end up affirming what they want to deny. They become 'degree christologies' which deny the genuine humanity of Christ in that his unique significance is seen in his possessing greater degrees of certain human qualities than other humans. The Christ of the christology from below is no longer a human being like us. Secondly they have difficulty in relating and distinguishing between who Jesus is and what he does. Gunton's analysis of christologies from above analyses the christologies of Hegel and classical orthodoxy. Here he argues that while the classical tradition is not without its problems it does provide a model that can do justice to both the full humanity of Jesus and his saving significance. He then moves on to deal with the debate on the historical Jesus and argues that to do justice to the presentation of Jesus in the New Testament one cannot separate theology from history. It is precisely here that the various searches for the historical Jesus fail in that they attempt to separate history and theology. Finally in this section he analyses the problem of dualism and duality. The second section deals with the content of christology. Gunton turns to the issues of time and eternity, and transcendence and immanence. He offers a penetrating critique of post enlightenment dualisms. Drawing on contemporary philosophical and scientific thinking he develops a model in which time and eternity, immanence and transcendence are not juxtaposed as polar opposites. In contrast he argues that it is possible to conceive of a co-presence of time and eternity and immanence and transcendence that reflects the biblical portrayal of God's presence and activity in the world, particularly as it is localised in Jesus Christ. He then seeks to respond to the epistemological problem of Lessing's ugly ditch. To do so he draws on the work of Michael Polanyi to argue that one cannot draw a distinction between the certain truths of reason and the accidental character of historical knowledge. All knowledge is contingent and participatory,

thus christological knowledge is obtained through personal participation in the reality of Christ in the context of the worshipping community. He uses this as a basis for discussing the use of models, metaphors and concepts in christology. The final section deals with how christology influences the way Christians ought to live in the world. Gunton argues that if we take christology seriously then this will shape our understanding of the nature of God as one whose nature is most fully expressed in the act of self-giving. Thus the incarnation and death of Christ are not denials or dilutions of Christ's deity but the fullest expressions of it. Thus self-giving ought to determine a Christian approach to life. He briefly outlines the implications of this for a Christian approach to politics. The new epilogue deals with issues raised by pluralism, feminism, post-modernism and concludes with an examination of the role of the Holy Spirit in christology.

The first edition of this book deservedly received praise as a major contribution to christology. While in some ways the debate has moved on since then, it retains its status as a major contribution to christological reflection. An important dimension of its significance arises from Gunton's ability to combine sophisticated philosophical analysis with theological insight and exposition. Yet he does this in a clear and readable manner. His defence of the relevance of orthodox christology in the contemporary world is as significant now as it was when the book was first published. Certainly not all defenders of christological orthodoxy would accept his formulation, particularly his understanding of *kenosis* as an expression of the nature of God (an idea he has developed in other works), his argument that Jesus Christ's knowledge was not only limited but fallible and his acceptance of considerable variation and development in New Testament christology. One could also question the use of the categories of time and eternity, and immanence and transcendence to express the divide between creator and creature. Gunton is obviously aware of the problem here as he attempts to develop a new understanding of the concepts involved. The usage possibly reflects his attempt to speak to the contemporary context using its own categories.

While the new epilogue does grapple with some significant developments one wonders how recent developments would impact his argument in other areas. For example, would the developments in Pannenberg's thought

expounded in his *Systematic Theology* affect Gunton's analysis and critique of his christology. It would also have been helpful to have his response to the so-called third quest for the historical Jesus that emphasises theology and history but in most cases fall short of traditional christological orthodoxy. These are minor reservations, this is a book that ought to be read by all who have an interest in christology. Its careful analysis must be taken seriously by all who would contribute to contemporary christological debate.

David Field
London

EuroJTh (1998) 7:2, 152-154

0960-2720

Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution

Georg Huntemann

Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995,
716 pp., 68,—DM, pb.,
ISBN 3-7751-2313-X

RÉSUMÉ

Georg Huntemann, Professeur à Bâle et à Louvain, livre dans cette oeuvre volumineuse le contenu de ses cours et de ses recherches dans le domaine de l'éthique. L'importance de l'ouvrage réside dans la manière dont l'auteur se positionne face à l'histoire de la pensée chrétienne occidentale. Il est important à ses yeux que le christianisme se libère de l'emprise hellénistique dans les domaines suivants: la métaphysique, la conception des sacrements et celle de la hiérarchie. Mais, tandis que l'auteur de la présente recension relève avec louanges les propos d'Huntemann sur la technologie, il estime insuffisants ses développements sur les problèmes bioéthiques. Il regrette aussi que l'auteur reprenne, sans distance critique, des interprétations rabbiniques de textes du Nouveau Testament, dans cette contribution, par ailleurs très appréciée, au fondement d'une éthique chrétienne.

ZUSAMMENFASSUNG

Georg Huntemann, Professor in Basel und Leuven, hat mit diesem umfangreichen Werk eine Zusammenfassung seiner Vorlesungstätigkeit und Forschung auf dem Gebiet der Ethik vorgelegt. Die Stärke des Kompendiums liegt in der Art und Weise, wie sich der Verfasser der Auseinandersetzung mit der Geistesgeschichte des christlichen Abendlandes stellt. Wichtig ist für Huntemann, daß das Christen-

tum von seiner hellenistischen Entfremdung in metaphysischer, sakramentaler und hierarchischer Hinsicht befreit wird. Während der Rezensent Huntemanns Ausführungen über Technologie lobend hervorhebt, hält er die Darstellung der bioethischen Probleme für zu knapp. Auch Huntemanns unkritische Übernahme rabbinischer Interpretationen des Neuen Testaments wird an dem ansonsten sehr begrüßenswerten Beitrag zur Begründung christlicher Ethik kritisiert.

This massive handbook of Christian ethics is the result of 25 years of teaching ethics at the *Staatsunabhängige Theologische Hochschule* in Basel (Switzerland) and 10 years at the *Evangelische Theologische Fakultät* in Leuven (Belgium). A vast number of students on the European continent have experienced Professor Huntemann's personal and dynamic lectures on ethics. This impressive handbook could be considered as a crown on his many former publications, a kind of summarizing 'Deuteronomy'. It is full of references to former works, from as early as his 1968 work on technology to his more recent publication about Dietrich Boenhoeffer in 1989.

Huntemann covers a large portion of the ever-growing field of Christian ethics. He deals with the more fundamental questions of law, revelation and natural theology as well as the wide spectrum of moral conflicts such as politics, sexuality, euthanasia, abortion, technology, etc. It is written in a clear and rhetorical style, which is often found to be missing in other academic books. The simple fact of fluency and expressiveness is both the strength and the weakness of this work. For some it will undoubtedly be too argumentative and apologetic, for others this same outspokenness will make it relevant, challenging and courageous. This tension is inherent to Huntemann's personal approach. It is impossible in a short review to discuss the different ethical stands Huntemann takes on the wide variety of moral conflicts. Thus I prefer to focus on basic characteristics and the main contributions of this handbook.

The title of the work, 'Biblical Ethos in the Age of Moral Revolution', certainly covers the content. His method can be summarized in two words; 'challenge and response' . . . Every period in European history has a typical moral and intellectual challenge that compels the church to a firm and biblical response. A major contribution of this work is the vivid description of the moral revolution and its poisonous

attack on the Christian roots of Europe (*Das christliche Abendland*). Moral bankruptcy and secularization are placed against the background of Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Herbert Marcuse and many others. His knowledge of these writers is impressive and the quotations well chosen.

As a senior in German theology and philosophy, he takes the reader to the deeper roots of our moral revolution. It is revealing when he deals with enlightenment ethics in German idealism and natural ethics in German fascism. Crucial, according to Huntemann is anti-authoritative revolution and negative dialectics. It completely dissolves the center of biblical ethics, which is the concept of God as Lord and divine commander.

Within this emancipated context, Huntemann deals extensively with feminism and the depatriachisation of contemporary culture. Sometimes the reader wonders if this shift in morality is really as radical as Huntemann almost prophetically depicts but, nevertheless, the deep ideological roots are well revealed.

An important assertion of Huntemann is the Hellenistic estrangement of Christian theology. It is a metaphysical, sacramental and hierarchical alienation that demolishes the Jewish roots of Christian ethics. The tendency toward metaphysics and highly systematized dogmatics is at odds with the biblical worldview. Since our cosmos is an open one to a God who is ever acting, the prohibition not to make an image of God also includes the forbidding of making an image of the world. Huntemann even considers the loss of metaphysical systems in our postmodern culture as a deliverance. The source of Christian ethics is not a metaphysical system, but it is the Divine Commandment; the only basis is a revealing God. Jesus taught in essence *metanoia* towards the Thora. Christian ethics is not erotic, in the sense that the Greek verb *eros* seeks self-fulfillment, but is based on *agape*. Huntemann criticizes the erotic and aesthetic emphasis of the evangelical movement in our postmodern society. Religion becomes an object of personal development and beauty. *Agape* on the contrary is characterized by humble obedience to God's Word.

Huntemann's Divine Commandment theory provokes inevitable questions about the place of nature in ethical reasoning and its relevance for non-believers. The reader asks himself if Huntemann will stumble in the Barthian trap of an all embracing 'Wort

Gottes' and a fideistic ethics that loses its universal value. Here another characteristic of Huntemann's ethics comes to the forefront. He complies as much as possible with rabbinical and Jewish interpretations over against the Hellenistic alienation. The Halacha bases a more universal ethics on the covenant with Noah and its interpretation. In this sense, God's Word keeps its central place. Here the universal commandments against idolatry, murder and for a judicial system are given a status of '*world ethos*' (*Weltethos*) and the basis for political activity. This theory can be considered an alternative to the Thomistic natural theology, Lutheran creation order or Abraham Kuyper's common grace. But it suffers from the typical disease of speculation.

Huntemann's very critical approach to Hellenism is contrasted with an almost naive acceptance of Jewish interpretations. This is not only clear from his use of the Halacha but also for instance by following Pinchas Lapide's interpretation of the Sermon on the Mount. This becomes even more important if we take into account a possible influence of Hellenism to the later Jewish traditions and their particular way of casuistic reasoning. Nevertheless, he gives an original contribution marked in a peculiar way by his former studies with the Jewish philosopher H. J. Schoeps.

Because of this outspoken rabbinical sympathy one wonders about Huntemann's attitude towards New Testament ethics. He is very formal in this matter and considers the ethics of the New and Old Testament as a unit. Huntemann's explanation of Torah (from the verb *jarah*—to teach) has a different connotation than the Greek *nomos* (law). It is above all instruction for salvation (*Heilslehre*) and *imitatio Dei* resulting in a harmony which reflects God's character. The ethics of the Messiah and the ethics of God's kingdom are not a denial of the Thora. In the suffering, death and resurrection of the Messiah, the Christian finds the spiritual power to live responsibly to God and the Thora.

Huntemann's ethics should not be categorized as legalistic and idealistic. In his discussion about moral conflicts, he emphasizes the deep impact of sin in our world and the impossibility to always find the right answers. Moral conflicts are a deep reality in this sinful world. There is no way to solve conflicts without any form of guilt. This makes the cross and grace so important in Christian ethics. When Huntemann deals with ethical problems he

mostly takes a classical conservative position. For example, human life begins with a high status from the moment of conception; homosexuality is perverse and against the order of creation. In his political ethics, Huntemann takes a stand against the focus on individual salvation and regeneration that is found in the pietistic tradition. The only relation to society is one of charity, not an active effort to change wrong structures. Although the state is a God given order that slows down chaos and demonic power, Huntemann criticizes with prophetic style the contemporary situation. Society is driven by the megapower of multinational and huge bureaucratic structures. Democracy, which has Christian roots, is under heavy pressure. Politics has lost its sense for the interests of the ordinary civilian and has become a highly technical game focusing on party and economic interests. Inspired by the Barmer declaration, Dietrich Bonhoeffer, and with a deep hunger for justice, which is an integral part of Christian discipleship. Huntemann appeals for political preaching and activism as an integral part of Christian missions.

The strength of this monumental book is more in the field of theology, fundamental ethics, '*Geistesgeschichte*' and political ethics. It becomes more superficial when it deals with specific problems in biomedical ethics. For instance, Huntemann spends only eight pages on the therapy of genetic manipulation but an entire fifty pages is given to the discussion on the essence of technology. He opens his reflection with the fine nuance of '*technology*' as reality (*Wirklichkeit*) but not truth (*Wahrheit*). Important themes such as the artificial man, sin, eschatology and ecology are all taken into account. Huntemann eloquently shows the characteristics of technological reductionism. In contrast to some other handbooks of Christian ethics and their tendency towards the pragmatism and biblicism in mind, Huntemann's work forms a real contribution to the moral debate. Because of its daily reality, technology should receive more attention in theology and ethics. However, technology is not '*truth*' because it can't overcome the deep brokenness of this world. Although very few readers will read this book with an overall agreement, Huntemann's response to contemporary problems is a challenge for the evangelical mind.

Patrick Nullens
Leuven, Belgium

EuroJTh (1998) 7:2, 155-157

0960-2720

**Mission und Christianisierung:
Formen und Folgen bei
Angelsachsen und Franken im 7.
und 8. Jahrhundert**

Lutz E. von Padberg

Stuttgart: F. Steiner, 1995, 419 p., DM
136.-, Ln., ISBN 3-515-06737-X

SUMMARY

Von Padberg offers a thorough and fascinating study of Mission and Christianisation: Forms and Consequences among Anglo-Saxons and Franks in the Seventh and Eighth Century. Through careful and methodologically exemplary study of literary sources (mainly Bede's Church History, the correspondence of Bonifatius and Lives of various saints) and archaeological discoveries in England and Germany, the author persuasively challenges some positions of international historical scholarship and advances others. In addition to its historical merits, the book raises fundamental issues of the missionary task, such as motivation, procedures and consequences. In describing how they were addressed and approached in the past and by indicating the consequences of the steps taken, this scholar offers stimulating historical guidance and perspectives for all involved or interested in the missionary endeavour or the building of churches. This presentation of the past stimulates and enriches contemporary discussion and practice.

RÉSUMÉ

Von Padberg signe une étude approfondie et fascinante sur la mission parmi les Anglo-saxons et les Francs au VII^e et au VIII^e siècles et sur leur christianisation, sur les formes qu'elles ont prises et les conséquences qui en ont résulté. Par une étude soignée et méthodologiquement exemplaire des sources littéraires (principalement l'histoire de l'Église de Bede, la correspondance de Boniface et la vie de plusieurs saints) et des découvertes archéologiques en Angleterre et en Allemagne, l'auteur remet en question certaines positions adoptées dans les études historiques internationales et en avance d'autres de manière convaincante. Outre qu'il est de grande valeur historique, le livre soulève des questions fondamentales sur la tâche missionnaire, telle que sa motivation, ses moyens et ses effets. En décrivant comment on a agi par le passé et quelles en ont été les conséquences, ce spécia-

liste présente une réflexion historique avec des perspectives stimulantes pour tous ceux qui sont impliqués dans l'oeuvre missionnaire ou l'implantation d'églises. Cette présentation du passé est enrichissante pour la réflexion et la pratique contemporaine.

Professor Dr. Lutz von Padberg (vP) lehrt Mittelalterliche Geschichte und Kirchengeschichte an verschiedenen evangelikalen und staatlichen Institutionen. Er wirkt als Privatdozent in Paderborn, als Dozent an der Freien Theologischen Akademie, Gießen und als Professor an der Evangelisch Theologischen Facultät in Löwen/Heverlee, Belgien. Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um seine Paderborner Habilitation im Fachbereich Geschichte (1993). VP ist bekannt durch viele wissenschaftliche und populäre Veröffentlichungen zum hier untersuchten Gebiet (vgl. S. 400f), sowie zu Fragen zeitgenössischen kirchlichen Glaubens und Lebens. Seine kleinere, mit dem Johann-Tobias-Beck Preis 1990 ausgezeichnete Biographie Wynfreth-Bonifatius (Brockhaus TB 1104, Wuppertal, Zürich, 1989) bietet eine hervorragende Einführung in die hier verhandelte Epoche und Fragestellungen.

Unter 'Missionsarbeit im früheren Mittelalter: Forschungsgeschichtliche Paradigmen und Problemstellung des neuen Frageansatzes' und 'Hagiographie als aktualisierte Konvention: Einführung in den Quellenhorizont' (Rehabilitierung der Viten) diskutiert vP im ersten Teil die forschungsgeschichtliche Einordnung und Problemstellung (9-31). Der zweite Teil, 'Funktionsanalyse der Mission', untersucht konzeptionelle und strukturelle Elemente der Missionsarbeit sowie methodische und phänomenologische Elemente (32-189). Hier geht es zunächst um das Verständnis des Helden-tums in kirchlicher Retrospektive, Motivationskraft eschatologischer Glaubenssicht, strategische Vorüberlegungen der Missionare und um vorbereitende Begegnungen mit dem Christentum. Dann widmet sich vP der ethnischen Verbundenheit zwischen den peregrini und Heiden, der Abhängigkeit vom Papsttum, dem Netzwerk persönlicher Kontakte der Missionare (vgl. Bonifatiuskorrespondenz), Gebet und Gebetsverbrüderung als geistlicher Rückhalt, Mission im Familienverband, Kooperation mit den Herrschaftsträgern und Kirchen und Klöster als Missionstützpunkte. Ferner fragt er nach den Parametern der Missionsmethode: Formen der Kontaktaufnahme und Begegnung,

Hilfsmittel bei der Missionsarbeit, Form und Inhalt der Missionspredigt, Sprache der Missionare, Konfrontation durch Tatmission (z.B. Willibalds Umhauen der Donareiche zu Geismar) und Akkommodation durch Umwidmung. Abschließend beleuchtet vP die Parameter der Bekehrungsabläufe, nämlich Überzeugung durch weltliches Heil, heidnische Diskussionen des Religionswechsels, Katechumenat als Taufvorbereitung und Herrschaftswechsel durch Taufe.

Im dritten Teil behandelt vP die Änderungen und Folgen bei Christianisierungsträgern und den Christianisierten. Für Erstere bedeutet dies im kirchlichen Bereich Erweiterung von Missionsmöglichkeiten, die Notwendigkeit des Aufbaus kirchlicher Strukturen und der Schulung des Nachwuchses und Auseinandersetzungen um den kirchlichen Kurs; im politischen Bereich geht es um die Kirche als Integrations- und Stabilisierungsfaktor, Mission und Politik als konkurrierende Herrscheraufgaben, Krisen durch Formen heidnischer Restauration und um Herrscher als Missionare, Taufpaten und Mönche (190–266). Für die Christianisierten gibt es Veränderungen im sozialwirtschaftlichen Bereich (Formen der Sozialfürsorge, Rechtsschutz, christlicher Einfluß auf Gesetzgebung und Sklavenfrage, wirtschaftliche und agrartechnische Innovationen, Beharrungsvermögen heidnischer Denkweisen) und im ethisch-gesellschaftlichen Bereich zu verzeichnen (Schutz des Lebens, neue Einschätzung der Frau, Ehe, Familie und Kinder sowie Aufbau eines Bildungswesens; 267–349).

In 'Die Rolle von Mission und Christianisierung beim Werden des frühmittelalterlichen Europa' faßt vP seine Ergebnisse zusammen. Unter den Formen der Mission verweist er auf die heilsgeschichtliche Motivation und übergentile Orientierung der Mission, unter den Folgen auf die Festigung der Gemeinschaft und Erhöhung der Lebensqualität durch Christianisierung (350–67). Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (368–412), sowie Personen- und Ortsregister (413–19) runden den Band ab.

Bezüglich der Quellen steht vPs extensive Untersuchung auf zwei Beinen. Die folgenden literarischen Quellen werden je nach Ergiebigkeit, für die Fragestellung herangezogen: Bedas Kirchengeschichte des englischen Volkes, die Korrespondenz des Bonifatius, weitere Briefe sowie viele Heiligenbiographien: (Vita des) Bonifatius, Cuthbert, Liudger, Sturmi, Wilfried, Willibald, Wynne-

bald, uva. (vgl. Quellenverzeichnis, 369–72). Daneben verarbeitet vP unzählige ältere und neuere archäologische Funde. Hier geht es unter anderem um Grabbeigaben und die in der neueren Forschung verstärkt herangezogenen sog. Goldbrakteaten (Amulett-Bilder, vgl. die Beiträge von Karl Hauck, 387–90). Da die Integration in das Frankenreich an das Ende der behandelten Epoche fällt, bleiben die an seinem südöstlichen Randgebiet wirkenden Missionare (z.B. der Aquitanier Emmeram, gest. ca. 680 und der Ire Kilian von Würzburg, gest. ca. 689) und deren Werk unberücksichtigt, obwohl sich aus den diesbezüglichen Quellen Interessantes beisteuern ließe.

VP betont durchweg die Notwendigkeit, die Darstellungsintention und Aussagewilligkeit der Quellen zu berücksichtigen. Aufgrund dieser Bedingungen sind manche Fragen zu diesem Thema, die die heutige Forschung interessieren, nur teilweise oder mit Vorsicht zu beantworten. Mit diesem caveat gelingt es vP durch sorgfältige Zusammenstellung und feinfühliges Interpretation dieses oft spärlichen Quellenmaterials, ein beeindruckendes Bild zu zeichnen (z.B. die Folgen der Christianisierung für Frauen und Kinder, 320–40). Ferner hinterfragt er den Forschungskonsens zu verschiedenen Fragen frühmittelalterlicher Forschung in überzeugender Weise. Dieser wird jeweils einführend knapp dargestellt und auf dem aktuellsten Stand ausführlich bibliographisch belegt. Mit den vorgebrachten Thesen bleibt vP durchweg im Gespräch. VPs hervorragende Überblicke und knappe Einführungen in verschiedene Fragestellungen geben dem nicht spezialisierten Leser Orientierung in weiten Gebieten der Frühmittelalterforschung. Spezialisten bietet er aktuelle Ergebnisse, Forschungsstand und Hinweise auf Desiderata weiterer Forschung. Dank zahlreicher Fußnoten (lat. Zitate aus Quellen, Literatur und Diskussion der Sekundärliteratur) bleibt die Darstellung übersichtlich und für das Genre beinahe spannend. Durchweg kann man bei vP methodisch vorbildliches historisches Arbeiten und Abwägen beobachten und lernen.

Neben einem bedeutenden Beitrag zur historischen Erforschung der frühmittelalterlichen Missions- und Kirchengeschichte eo ipso, bietet vP indirekt interessante missionsws. Perspektiven in der Darstellung der Motivation, methodischen Überlegungen und Vorgehen, Nöte, Erfolge, etc. der Missionare. Kaum ein Aspekt der Mission heidnischer Gebiete oder der der Mission folgenden

Nacharbeit in Auf- und Ausbau der Kirche oder der vielschichtigen Folgen beider Prozesse bleibt unberücksichtigt. VP untersucht z.B. die Rolle von Ort und Art von Kirchengebäuden und ihrer Ausstattung (205). Auf den meisten Seiten dieses Buches wird der missionarisch interessierte Leser Anregung finden. So ergänzt und korrigiert z.B. die von vP dargestellte durchweg heilsgeschichtliche Motivation der Missionare, ihre frohes Überzeugtsein von Überlegenheit und Sieg des Christentums, sowie ihre Absicht ohne Vernachlässigung des Individuums ganze Völker der Macht des Satans zu entreißen und dem Königreich Gottes einzuverleiben und ihr Wirken um das ganze Leben mit dem Glauben zu durchdringen, manche gegenwärtige Überlegungen und Engführungen. VPs Unterteilung der Folgen sowohl für die Christianisierungsträger sowie für die Christianisierten, geistlich wie soziokulturell, steuert ebenfalls wichtige Perspektiven bei. Die durch die Christianisierung eingeleiteten weitreichenden positiven Folgen und Veränderungen für die Missionierten bezeugen das Ausmaß und Veränderungspotential christlicher Mission. Auch von der Methodik und Weite kirchlicher Einflußnahme in den verschiedenen Bereichen wird man lernen können. Ferner wird deutlich, wie in der untersuchten Zeitepoche Verkündigung, Tatmission, Erziehung, Kirchenaufbau, soziales Engagement, etc. Hand in Hand gegangen sind.

Wiederholt zieht vP Parallelen zwischen der Missionierung oder deren Folgen in England und auf dem Kontinent (mit gelegentlichen Hinweisen auf das Merowingerreich und Skandinavien). Dabei wird deutlich wie sehr die Überzeugungen, Vorgehen und Ausrüstung der von Rom nach England kommenden Missionare und deren spätere hagiographische Beschreibung die auf den ethnisch verwandten Kontinent ziehenden angelsächsischen Missionare geprägt hat. In großem Ausmaß und nicht ohne zu Mißverständnissen führendem Vorgehen (z.B. durch die Verwendung von Bildern, liturgischem Gesang und Reliquien, 118–25) wird das kirchliche Leben und Praxis auf das neue Gebiet übertragen. Nach modernen Parallelen wird man nicht lange suchen müssen. Immer wieder beleuchtet vP Motivation, Haltung und Vorgehen der Missionare sowie die zu Christianisierenden in biblischem Licht anstatt, wie sonst oft der Fall, (ausschließlich) moderne Maßstäbe anzulegen, die oft zu Verzerrungen oder unsachgemäßem Urteil führen.

Zur ausführlichen Würdigung vgl. P. Beyershaus, Jahrbuch für evangelikale Theologie 10, 1996, 322–30. Das Buch ist gut gedruckt und fadengeheftet. Eine populäres Bändchen des Autors zu den gleichen 'Mönchen, Missionaren und Machthabern des Frühmittelalters' (7), das vermehrt deren heutige Relevanz darstellt, wäre wünschenswert.

Dr. Christoph Stenschke
Elstal, Deutschland

EuroJTh (1998) 7:2, 157–158

0960-2720

**Die Werke Philipp Jakob Speners:
Studienausgabe. Band I: Die
Grundschriften, Teil 1
Kurt Aland; Beate Köster
(Herausgeber)**

Gießen: Brunnen, 1996, 562 S., DM
148,—, Ln., ISBN 3-7655-9401-6

SUMMARY

The publication of a critical edition of Philipp Jakob Spener's works by an evangelical publishing house is greatly to be welcomed. The first of four volumes contains three important writings of the most significant theologian of early Pietism: his autobiography, the Pia Desideria ('Pious Desires') with appendices, and an essay on the priesthood of all believers. These writings are not only sources for the piety of the seventeenth century in Germany; they are important documents on the European level, on a par with the chief sources of Puritanism.

RÉSUMÉ

Il convient de saluer comme il se doit la publication d'une édition critique des œuvres de Philipp Jakob Spener, par une maison d'édition évangélique. Le premier des quatre tomes contient trois écrits importants du plus grand des théologiens des débuts du piétisme: son autobiographie, la Pia Desideria (les pieux désirs), avec des appendices, et une étude sur le sacerdoce universel des croyants. Ces écrits ne sont pas seulement des sources historiques sur la piété en Allemagne au XVII^e siècle, mais aussi des documents de rang européen, d'importance égale aux sources principales du puritanisme.

Eine Gesamtausgabe von Speners Werken hat es bisher noch nie gegeben. Obwohl die

Bedeutung des Begründers des Pietismus (1635–1705) von niemandem infrage gestellt wird, scheiterte bisher auch jeder Versuch einer kritischen Ausgabe. Zwar hat Erich Beyreuther eine Faksimile-Edition in 16 Bänden und zahllosen Teilbänden begonnen; sie läßt den Leser jedoch schon bei den Belegen für Speners zahlreiche Zitate aus anderen zeitgenössischen Schriften im Stich. Dankenswerterweise werden seit 1992 Speners Briefe ediert; hier ist der Bochumer Professor und Spener-Spezialist Johannes Wallmann federführend. Die *Studienausgabe* im Brunnen-Verlag, deren erster Teilband jetzt vorliegt, geht auf die Initiative des Münsteraner Pietismusforschers Kurt Aland zurück (Vorwort, XI). Er konnte die ersten beiden Teilbände vor seinem Tod 1994 noch selber ausarbeiten und die weitere Herausgabe der Schriften seiner Mitarbeiterin Beate Köster übergeben. Daß die Studienausgabe jetzt zu einem Preis erscheinen kann, der für eine kritische Edition vergleichsweise günstig ist, ist nicht zuletzt den Druckkostenzuschüssen zu verdanken, die überwiegend aus dem freikirchlichen Raum kamen. Im Gegensatz zur Faksimile-Ausgabe dürften der Preis und das Druckbild der *Studienausgabe* nicht nur dem Theologen einen Anreiz geben, sich jetzt umfassender mit Spener zu beschäftigen. Kein Wunder, denn bisher waren nur die wissenschaftliche Ausgabe der *Pia Desideria* und eine populäre Version von Speners Katechismusauslegung im Handel in modernen Drucktypen erhältlich.

Der Obertitel *Grundschriften* faßt in Band 1 drei Spener-Schriften zusammen: seinen eigenhändigen Lebenslauf (ca. 1682), die *Pia Desideria* (1675) und *Das Geistliche Priestertum* (1677). Im zweiten Teilband sollen binnen Jahresfrist *Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen . . .* (1680) und *Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch . . .* (1685) folgen.

Speners Lebenslauf beeindruckt durch seine geistlichen Überlegungen, mit denen er den ersten Teil dieses Werkes beschließt (46–47): Er spricht von seinem 'Mangel in dem Werck der Heiligung' und bittet um Vergebung für die Schuld, die er auf sich geladen hat. Ob dieses posthum erschienene Werk zu seinen Grundschriften gerechnet werden darf, ist fraglich. Sicher ist es jedoch eine der Hauptquellen für seine Biographie (vgl. 15–16).

Der Text der *Pia Desideria* wird, wie die anderen Schriften auch, mit einer Einleitung des Herausgebers, in diesem Fall zum deut-

schen Text, abgedruckt (57–84, vgl. 3–18; 411–423). Diese hätte besser gegliedert werden können. In der Einleitung dominiert die Frage, wie der beste Text, der der Ausgabe zugrundegelegt werden soll, textkritisch festgestellt werden kann. Ob die Aufnahme von Druckfehlern nicht nur zur Herstellung des besten Textes, sondern auch für den Benutzer hilfreich ist, sei dahingestellt (S. 75). Hilfreich dagegen für die Lektüre dieser Schrift, die nach Speners eigenen Aussagen schon alles enthält, was er auch später gelehrt und getan hat (vgl. 57), ist die Inhaltsangabe auf den Seiten 58 bis 64. Vergleichbare Zusammenstellungen aus den Originalausgaben unter dem Titel *Ordnung der Materien* sind ebenfalls abgedruckt und verhelfen zu einer ersten Orientierung über den Inhalt der Schriften (58–64 und 396–407). Polemische Äußerungen Alands gegen Wallmann in der Einleitung haben auf dessen Seite eine vergleichbare Reaktion ausgelöst. Die Herausgeberin B. Köster wird in den folgenden von ihr allein verantworteten Bänden bestimmt Wallmanns berechtigte Kritik berücksichtigen.

Bei den *Pia Desideria* wurde der deutsche und der lateinische Text in einem drucktechnisch aufwendigen Verfahren mit Randzahlen, Anmerkungen und kritischem Apparat jeweils auf den einander gegenüberliegenden Seiten reproduziert. Die Gutachten von Johann Heinrich Horb und Joachim Stoll sind (wegen der Vollständigkeit des Textes in der Urausgabe) auch beigelegt; sie äußern sich zu Speners Anliegen zum Teil sehr weitschweifig, hätten aber auch ohne Not weggelassen werden können (258–350). In einem weiteren Anhang belegt Spener seine Lehre von der endgültigen Bekehrung des Volkes Israel mit Zitaten aus den Kirchenvätern und aus der evangelischen theologischen Literatur (352–397).

Die *Pia Desideria* dürften schon vielen Lesern bekannt sein. Unbekannter ist die sich anschließende Schrift Speners über das *Geistliche Priestertum* aller Gläubigen. Diese Schrift untermauert Speners in den *Pia Desideria* vorgetragenen Reformvorschlag, demzufolge durch Engagement der Laien die Christenheit in ihrem jetzigen schlechten Zustand gebessert werden könne (vgl. in dieser Ausgabe 202–208). In siebenzig Fragen und Antworten belegt er seine These mit Schriftziten (434–476), um danach die Kirchenväter (476–478), Erasmus (478–479), ausführlich auch Luther (479–509) und andere evangelische Theologen (509–549) zu Wort kommen zu lassen.

Die Herausgabe von Speners Schriften durch den Brunnen-Verlag ist sehr zu begrüßen. Es bleibt zu hoffen, daß der deutsche Pietismus dies honorieren wird und daß die Bände nicht nur in Bibliotheken angeschafft und gelesen werden. Mit den Herausgebern Aland und Köster ist zu wünschen, 'daß der Rückbezug auf Spener bei denen, die sich in seiner Nachfolge wissen, stärker werde und bei denen, für die er ein nahezu Unbekannter ist, ein blasses Schemen aus lang vergangener Zeit der Kirche, zur lebendigen Anschauung erwache' (Vorwort, XVI).

Dr. Jochen Eber
Bettingen/Basel, Schweiz

EuroJTh (1998) 7:2, 159–162

0960–2720

**Die Heiligungsbewegung zwischen
Methodistischer Kirche und
Landeskirchlicher Gemeinschaft:
Die 'Triumphreise' von Robert
Pearsall Smith im Jahre 1875 und
ihre Auswirkungen auf die
zwischenkirchlichen Beziehungen
Karl Heinz Voigt**

Wuppertal: R. Brockhaus (TVG) 1996,
214 S., DM 78,—Pb.,
ISBN 3-417-29418-5

SUMMARY

Voigt gives an account of the holiness conferences of Pearsall Robert Smith on his journey in the spring and summer of 1875 through Germany and Switzerland (Berlin, Basel, Stuttgart, Frankfurt etc.), based mainly on Methodist periodicals, but also on handwritten sources and important church newspapers. The account becomes an important foundation for research into the Pietistic tradition in the 19th century, which needs to be supplemented by further research on Smith's own theological position as well as that of his readers.

RÉSUMÉ

Voigt présente les conférences sur la sainteté données par Robert Pearsall Smith au cours de son voyage du printemps et de l'été 1875 à travers l'Allemagne et la Suisse (à Berlin, Bâle, Stuttgart, Francfort, etc.). Il se fonde principalement sur des périodiques méthodistes, mais aussi sur des manuscrits et d'importants journaux d'églises. Cet ouvrage apporte ainsi

une contribution importante à la recherche sur la tradition piétiste au XIX^e siècle, qui aura besoin d'être complétée par des études ultérieures sur les tendances théologiques de Smith ainsi que de son public.

Die Geschichte der pietistischen Tradition der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bedarf noch einer gründlichen kirchengeschichtlichen Erforschung. Vor allem die aus dem angloamerikanischen Traditionsstrang beeinflusste Heiligungsbewegung hat seit den Arbeiten Paul Fleichs nahe zu keine selbstständige Bearbeitung erfahren.

Deshalb ist es überaus verdienstvoll, daß der Methodistenpastor Karl Heinz Voigt sich an die Arbeit begeben hat, die Wirksamkeit des bedeutendsten Sendboten der Heiligungsbewegung in Deutschland, Robert Pearsall Smith, anhand von zeitgenössischen Druckerzeugnissen, aber auch handschriftlichen Quellen zu untersuchen. Dabei konzentriert er sich nach einem Kapitel, das vorbereitende Aktivitäten in Deutschland, der Schweiz und im Elsaß enthält (S. 11–37), auf Smiths Reise durch Deutschland und die Schweiz, die vom 30. März 1875 bis zum 3. Mai 1875 dauerte. Der zweite Teil des Werkes ist vornehmlich durch systematische und praktische theologische Fragestellungen bestimmt. Neben der Verhältnisbestimmung der Heiligungsbewegung zum Methodismus (S. 133–144) erscheinen Gedanken zur zwischenkirchlich-ökumenischen Wirkung der Heiligungsbewegung (S. 145–167), es folgt ein Kapitel, das Erwägungen zum Geheimnis von Erfolg und Mißerfolg bringt (S. 168–180). Den Abschluß bilden unter der Kapitelüberschrift Ergebnisse (S. 181–194) eine lose Folge von Fragestellungen wie Robert Pearsall Smith, Evangelist und Heiligungsprediger, Smiths Kirchenverständnis, Heiligungsbewegung und Evangelische Allianz, Heiligungsbewegung und Weltmission usw. Erst im Reigen dieser Themen erscheint die Gemeinschaftsbewegung bzw. der Gnadauer Verband, die ja neben der Methodistischen Kirche im Untertitel als Stichwort erscheint (S. 189–194). Ein Anhang bietet schließlich eine Aufstellung von Heiligungsversammlungen 1874/75 in den deutschsprachigen Ländern, die eine ganze Reihe von Veranstaltungen aufzählt, die neben Smiths Konferenzen stattgefunden haben. Dabei wird es kein Fehlschluß sein, wenn man davon ausgeht, daß es sich hierbei um eine willkürliche Zusammenstellung der dem Vf. bekannt gewordenen Treffen handelt, die er in den von

ihm vornehmlich konsultierten Periodica der Methodistischen Kirche entnommen haben wird. Ein zweiter Anhang bietet eine statistische Darstellung der Ausbreitung der methodistischen Kirchen in der Mitte der siebziger Jahre [des 19. Jhds. in Deutschland], aufgliedert in Ev. Gemeinschaft, Bischöfliche Methodisten und Wesleyaner.

Gerade diese letzten Beobachtungen, die aus dem Schlußkapitel und den Anhängen gewonnen werden, lassen erkennen, daß die Ausführungen des Buches nicht der Kongruenz, die der Untertitel zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft vermuten läßt, einhält. Nun wird es keinen Streit über die Frage geben, ob eher der Methodismus oder nicht doch die landeskirchliche Gemeinschaft die Heiligungsbewegung und vornehmlich die Wirksamkeit Smiths für sich beanspruchen sollte. (Dabei wäre ja noch zu fragen, ob die Erkenntnisse und Erfahrungen der Heiligungsbewegung als durchweg positive Einflüsse zu bewerten sind oder nicht!) Aber es ist darauf hinzuweisen, daß diese Inkongruenz—für den Leser des Bandes deutlich erkennbar—dadurch entsteht, daß der Vf. in ungleich stärkerem Maße seine Informationen aus methodistischen Quellen bezieht. Von den 19 im Zeitschriftenverzeichnis aufgeführten Titel vermag ich allein 11 zweifelsfrei dem Methodismus zuzuordnen. Unter den noch übrigen 8 Titeln befinden sich etwa die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung und die Protestantische Kirchenzeitung, die für ein kirchengeschichtliches Thema in dieser Zeit ohnehin einzusehen sind. Aus dem Bereich der Gemeinschaftsbewegung findet sich kein einziger Titel, noch nicht einmal das von Carl Heinrich Rappard, St. Chrischona, edierte Periodicum für die Heiligungsbewegung Des Christen Glaubensweg. Diese starke gedankliche Zentriertheit auf die methodistische Tradition, die sich etwa auch darin äußert, daß man fast den Eindruck gewinnt, als bedauere der Vf., daß das Gerücht nicht zutraf, nach dem Carl Heinrich Rappard der (methodistischen) Evangelischen Gemeinschaft beigetreten sei (S. 20), sei ihm als Pastor der methodistischen Kirche gerne zugestanden. Zu einer besseren Erfassung der Wirksamkeit Pearsall Smiths—auch über die Veranstaltungen hinaus, an denen er aktiv beteiligt war—fordert das vorliegende Buch zur Ergänzung aus der Quellensituation nichtmethodistischer Beteiligter im Umfeld der Arbeit von Smith auf.

Über den Aufenthalt des Ehepaars Smith in Deutschland wird der Leser in minutiöser Weise unterrichtet. Das zeigt etwa der Bericht über den Besuch in Berlin vom 30.3.–3.4.1875), der 42 Seiten umfaßt. Dabei kann es allerdings nicht ausbleiben, daß es manche Wiederholungen gibt, etwa indem immer wieder auf den von seiten der lutherischen Theologen beklagten Erkenntnismangel bezüglich der reformatorischen Rechtfertigungslehre hingewiesen wird (S. 54; 55; 56; 74; 75). Dementsprechend kann nun in der Kirchengeschichtsforschung davon ausgegangen werden, daß der äußere Verlauf des Besuchs Pearsall Smiths in Deutschland dargestellt ist und Einzelheiten für jeden leicht greifbar sind. Die Bewertung und kirchen- und theologiegeschichtliche Einordnung der durch Smith repräsentierten Heiligungsbewegung findet in *einem* Segment, nämlich ihrem Verhältnis zum Methodismus eine Antwort. Die Untersuchung anderer Komplexe, wie etwa den der pietistischen Tradition, wie sie in der ausklingenden Erweckungs- und beginnenden Gemeinschaftsbewegung in dieser Zeit vornehmlich repräsentiert wird, wird durch die Arbeit Voigts angeregt und sollte diese ergänzen, wie von ihm selbst angeregt wird (S. 189). Daß hierbei die unterschiedliche Ausprägung dieser Tradition, die von Ohlemacher in eine süd- und eine norddeutsche Konzeption unterteilt wird (Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen, AGP 23, Göttingen 1986), gerade hinsichtlich des Verhältnisses zu Smith deutlich wird, ist leicht ersichtlich.

Drei Fragekomplexe ergeben sich für die theologie-, frömmigkeitsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Einordnung angesichts der Darstellung der Wirksamkeit Smiths in Deutschland:

1. Die Frage nach der reformatorischen Rechtfertigungslehre:

Hier wird man ziemlich klar sagen müssen, daß sich hier—über die Tradition des Methodismus in seiner besonderen Prägung Finneyscher Theologie—eine Problemseite der pietistischen Tradition offen gezeigt hat: Die Heiligung als Lebensausdruck des Gerechtfertigten tritt an die Seite der Rechtfertigung aus Gnade allein oder überbietet sie gar! Es ist daher fast verwunderlich, daß die lutherischen Geistlichen in Berlin sich nicht stärker von Smith abgesetzt haben! Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung war seit Beginn der pietistischen Tradition umstritten. Schon die orthodoxen Theologen

des 17. Jhds. hatten Spener mit dem Synergismus- und Pelagianismusvorwurf bedacht (z. B. aufgrund seines 1687 erschienenen Werkes *Natur und Gnade*). Dieser konnte mittels seines theologischen Differenzierungs- und Argumentationsvermögens diesen Verdacht wenigstens bei den Gutwilligen seiner Gesprächspartner zerstreuen. Überblickt man nun die pietistische Tradition, dann läßt sich unschwer erkennen, wie die Betonung der menschlichen Mitwirkung für das Heil sich in umgekehrt proportionaler Weise zur Erkenntnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre entwickelt.—Daß das nicht nur den Pietismus, sondern auch die anderen theologischen und kirchlichen Traditionen betrifft, sei nebenbei bemerkt, kann aber das Urteil nicht entkräften!—Die Rezeption Smiths vermag somit ein Licht auf die theologische Situation zu werfen, in der sie geschah. Die Geschichte der Heiligungsbewegung ist noch zu schreiben—das gilt auch noch heute, nachdem Ohlemacher (Reich Gottes, S. 163) dieses Desiderat schon 1986 benannt hatte. Das vorliegende Werk ist dafür ein unentbehrlicher Baustein: Zu einer theologischen Beurteilung braucht es noch die Ergänzung der Darstellung der theologischen Position der pietistischen Tradition bis zur Wirksamkeit Smiths, die bis dahin nur partiell von Ohlemacher vorgenommen wurde, und eine sorgfältige Analyse der theologischen Grundlagen Smiths, die leider das vorliegende Werk nicht in nötigem Umfang liefert. (So findet sich im Quellen- und Literaturverzeichnis kein einziges gedrucktes Werk Smiths, wie etwa die von Th. Christlieb u.a. herausgegebenen Reden, Barmen [1875].)

2. Die Frage nach dem zwischenkirchlichen Verhältnis:

Die Untersuchung Voigts macht deutlich, daß Smith—entgegen den Wünschen Voigts—eben nicht eine Vereinigung der Konfessionen (wenn auch in beschränktem Maße) herbeiführen konnte, denn in Berlin kam es zunehmend zu einer Ausgrenzung der Freikirchen, in Stuttgart wurde sie offensichtlich von vorneherein betrieben, in Frankfurt waren die Methodisten die Veranstalter der Smithschen Vorträge. Allenfalls in Basel läßt sich eine Interkonfessionalität erkennen, die aber—vielleicht waren die Basler hier besonders geübt?—eben *keine* zwischenkirchliche Verbindung war, sondern eine Gemeinschaft, die *einzelne* Christen untereinander pflegten. Ökumenische Gemeinschaft und Allianzgesinnung sind eben nicht dasselbe, wie Voigt (S. 152) glauben machen will.

3. Die Frage nach dem Erbe der Smithschen Bewegung:

Voigt zitiert der Tendenz nach zustimmend den süddeutschen Superintendenten der Evangelischen Gemeinschaft Jakob Kächele: Diese Bewegung [scil. Heiligungsbewegung] geht vom Methodismus aus und führt auch größten Theils wieder zu demselben hin. (158). Die Richtigkeit dieser These wird z. B. an der Rezeption der Heiligungsbewegung, wie sie in der Gemeinschaftsbewegung vorgenommen wurden, belegt, indem auf die Evangelisationstätigkeit des Methodisten Friedrich von Schlömbach auf Initiative Christliebs ebenso verwiesen wird (S. 166), wie auf die mehrfach zitierte (S. 156; 166) Forderung des letzteren, durch die Gemeinschaftsbewegung den Methodismus überflüssig zu machen (In: Christlieb, *Zur methodistischen Frage*, Bonn/Gernsbach² 1882, S. 52) und so im Grunde diese in Parallele zu setzen mit einer—im Methodismus überwundenen—frühen Phase, in der sowohl John Wesley als auch der deutsche Methodismus zeitweise ernsthaft (daran) gedacht (habe), als inner-landeskirchliche Gemeinschaft wirken zu können (S. 165, Anm. 105). Die greifbarste Folge der Smithschen Bewegung ist, so stellt Voigt—im Konsens mit den Historikern der Gemeinschaftsbewegung—fest, ist in dieser wirksam (S. 166f; 189f). Ein Fragenkomplex, der noch der genauen Untersuchung harret, wird von Voigt in diesem Zusammenhang gestellt, wenn er formuliert: Die Verbindung zwischen Heiligungsbewegung und der später von der Gemeinschaftsbewegung geschiedenen Pfingstbewegung bedarf einer eignen Untersuchung. Die Pfingstbewegung ist aber mit ihren theologischen Fragestellungen in der Heiligungsbewegung rückblickend schon frühzeitig erkennbar (S. 191). Soweit diese Bemerkungen.

Abschließend mag noch einmal betont werden, daß die Arbeit Voigts eine Lücke in der Historiographie der pietistischen Tradition des 19. Jhds. schließt und somit künftig nicht mehr übergangen werden kann. Eine wissenschaftliche Arbeit zeichnet sich aber auch dadurch aus, daß sie Fragen eröffnet, die zu weiterer Forschung anregen. Auch dieser Aufgabe wird das vorliegende Werk gerecht.

Zu den Formalia ist anzumerken: 2 Corrigenda: S. 22, Anm. 40 soll ein im Text stehendes Zitat belegt werden. Leider fehlt die Seitenzahl. Im Literatur- und Quellenverzeichnis muß—entsprechend dem Inhaltsverzeichnis die Ordnungszahl 3 bei dem

Abschnitt Zeitschriften/Zeitungen durch eine 2 ersetzt werden.—Der Band wird erschlossen durch ein Personenregister, das für jede—historische—Person die Lebensdaten angibt. Ein Ortsregister fehlt.

Dr. Klaus vom Orde
Recklinghausen, Deutschland

EuroJTh (1998) 7:2, 162–163

0960–2720

Bioethics: A Primer for Christians

G. Meilaender

Carlisle: Paternoster Press, 1997,
120 pp., pb, ISBN 0-85364-793-3

RÉSUMÉ

Ce petit livre a pour but de présenter aux chrétiens la complexité des décisions bioéthiques qui incombent à notre société aujourd'hui, ou qui lui incomberont dans un futur proche. Il se lit facilement, mais il lui manque les qualités que l'on attend d'un livre destiné à servir d'introduction.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses kurze Buch will christliche Leser in die komplexen Fragen bioethischer Entscheidungen einführen, mit denen unsere Gesellschaft sich konfrontiert sieht. Es lässt sich leicht lesen, entspricht aber eher weniger dem Ideal eines einführenden Buches.

The field of 'bioethics' or biomedical ethics is actually as old as humanity's confrontation with illness and treatment. In dealing with human illness, the questions 'how?' and 'why?' inevitably get asked. If we roughly define ethics as 'how we should act', we see in ethics an overlap between what is *possible* and what is *permissible*. Both these spheres inform the sphere of what is actually being *practised*. Recent advances in medical technology and changes in public opinion regarding health and autonomy have, however, pushed back the borders of what is possible and permissible until the field of bioethics has come to resemble a vast and unknown ocean. For the most part, the waters are uncharted and there is little hope of finding fixed land. Some clamour to go back to familiar territory, others are invigorated by the challenges of new discoveries. Still others attempt to chart what is accessible to measurement or try to predict where the ship is most likely going to end up. Even though few issues in our pluralistic and politi-

cally correct society are likely to evoke as lively a debate as bioethical questions, policy-making has largely been the domain of 'experts', or based on judgements in test cases, whereas lobbying and picketing have been the main opinion outlets available to 'lay' people. Television debates thrive on clashes between reserved, educated liberals and emotive, uneducated conservatives, thus further implying that the voice of the lay person is best not taken into consideration when policies are decided.

Bioethical decisions have religious, philosophical, medical, political, legal, social, psychological and historical ramifications. No wonder people have strong opinions (or non-opinions . . .) about these topics—their whole sphere of existence is challenged in one way or another. For this reason, the voice of the lay person *must* be heard in the debate—unless we wish to abdicate our humanness to the decisions of an amoral 'elite'. But the very interdisciplinary nature of the topic has made it possible for multidisciplinary experts to 'shift the ground' to an objector's field of maximal ignorance, hereby 'proving' that the objections are not based on informed reason and therefore dismissable. This makes it all the more important to give people a 'tongue' to speak and debate and decide their viewpoints; they need to be taught the 'new language', or at least be taught the basic grammar, if their voice is to be heard at all. For this and other reasons, introductory books on bioethical topics are certainly much needed today.

An author wishing to write on bioethics faces a number of dilemmas. For one, there is the question of the reading audience's level of knowledge on the topic under discussion. Assume they know, and you might be shooting too high; assume they don't know and you might appear condescending. Then there is the problem of depth. How much detail does an introduction require? Too much, and your book becomes a doorstop; too little and you are selling little more than an embellished index. Both these questions are normally best answered by a guided bibliography. The serious reader is given a direction to follow once the introductory book is finished and the cursory reader need not be burdened by (often technical) detail.

When you address the field of bioethics from a Christian perspective, you are adding another set of complications, interdenominational sensibilities being the most obvious one. You are knowingly adding another interpretative filter to the theme, namely what

you consider to be authoritative for those who call themselves 'Christian'. For most evangelical Christians, it can safely be assumed that the Bible is regarded as authoritative, with the interpretation of the Bible being a possible bone of contention. All in all, the author of a 'primer' on bioethics for Christians goes boldly where angels fear to tread. Having said all this, let us take a closer look at Meilaender's bold attempt to 'say what we Christians ought to say . . .' (p. xi). He starts off with references to a theology of 'limits' and the 'duality of freedom and finitude'. A particularly profound statement, which all of us do well to reflect on is that '[w]hat makes us true individuals . . . is that God calls us by name. Our individuality is . . . established only in *community* with God' (p. 2, emphasis in the original). After this brief introduction, he addresses the main issues surrounding the beginning of life, the termination of life, genetic engineering, organ donation and human experimentation. The overview is neither comprehensive (transgenic organ donation and cloning are not mentioned) nor systematic. Meilaender appears to be more interested in a ramble across the heath without sticking to a path, rather than in describing the extent and prominent landmarks of the field under survey. This makes for easier reading, perhaps, but leaves the aftertaste of candy floss. The serious reader is left with little substance, since the lack of a systematic approach damages the book's value as a springboard for further study.

This difficulty is further compounded by the lack of a bibliography. This lack is only partially rectified by the footnotes. For a book addressed to Christians, there is surprisingly little reference to Scripture, with 'in my opinion' and 'I think' being the basis of virtually all the conclusions reached. The reader is in essence given Meilaender's gut-feeling on the topic under discussion, instead of a set of tools to work with. The chapter on human experimentation is particularly badly written. As somebody who has been directly involved in medical research on humans for more than a decade (on both sides of the needle), I found Meilaender's opinions and speculations to be poorly researched oversimplifications. Even taking into consideration that this book is a 'small introductory work', the ten pages devoted to this topic could have been better researched and organised.

To anyone who manages to introduce bioethics to the lay person in 120 pages, as Meilaender has done, I say, 'Hats off!' To write

succinctly and flowingly is an art. Yet, as a 'small step for man', no matter how bold, it lacks the substance which could have made it into a 'giant leap for mankind'.

Frank Müller
George East, South Africa

EuroJTh (1998) 7:2, 163-165

0960-2720

The Last Things

Herman Bavinck, Edited by John

Bolt; Translated by John Vriend

Carlisle: Paternoster Press; Grand

Rapids: Baker Books, 1996, 204 pp., pb,

ISBN 0-85364-761-5

RÉSUMÉ

La Société de Traduction Réformée Hollandaise a pour but de rendre accessible au monde anglophone des textes de piété et de théologie réformée classique. Sa première production, intitulée Les Fins Dernières, est tirée de la Dogmatique Réformée de H. Bavinck. L'introduction de l'éditeur nous donne un aperçu intéressant des tensions théologiques de l'époque, entre le piétisme confessionnel et la modernité adoptée par Ritschl. Elles ont influencé l'approche de Bavinck, bien que l'orthodoxie confessionnelle conserve le dernier mot dans sa théologie.

Bien que rédigée il y a un siècle, l'œuvre de Bavinck est néanmoins bien informée et équilibrée. L'auteur rend bien compte des opinions théologiques opposées aux siennes, tout en présentant ses propres convictions. Il se fonde abondamment sur l'Écriture, bien que les présupposés philosophiques qui sous-tendent son approche soient parfois évidents. Bavinck défend une position amilléariste, affirme la condition consciente des personnes dans l'état intermédiaire et défend vigoureusement la position orthodoxe du châtement éternel conscient contre les diverses autres positions, comme celles qui affirment l'annihilation des perdus et l'immortalité conditionnelle.

L'ouvrage nous fournit une présentation claire de l'eschatologie orthodoxe réformée hollandaise au début du XX^e siècle.

ZUSAMMENFASSUNG

Als ersten Versuch, die englischsprachige Welt mit der klassischen reformierten theologischen und religiösen Literatur bekanntzumachen, hat die holländische reformierte Übersetzungsgesellschaft das Kapitel Die

Letzten Dinge aus Herman Bavicks Reformierter Dogmatik heraus bracht. Die Einführung des Herausgebers vermittelt einen wichtigen Einblick in die theologischen Spannungen zwischen dem konfessionellem Pietismus und etwa der von Ritschl vertretenen Moderne. Sie waren für Bavincks Arbeit prägend, auch wenn bei ihm die konfessionelle Orthodoxie das letzte Wort behält. Obwohl hundert Jahre alt ist Bavincks Arbeit kenntnisreich und ausgewogen, jeweils mit einer angemessenen Zusammenfassung entgegengesetzter theologischer Ansichten und einer Präsentation der eigenen Überzeugungen. Der Rückbezug auf Schriftworte ist immens, trotzdem treten seine philosophischen Denkvoraussetzungen gelegentlich deutlich hervor. Besonders betont ist bei Bavinck der Amillenianismus, die Überzeugung vom Bewußtsein der Verstobenen im Zwischenzustand, und, mit Nachdruck vertreten, die orthodoxe Lehre einer ewigen, bewußt erlebten Strafe. Alternativen Ansichten werden diskutiert und abgewiesen, einschließlich der Annahme einer Annihilation oder einer bedingten Unsterblichkeit. Zusammenfassend: das Buch liefert ein klares Bild holländisch-reformierter Orthodoxie am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.

For many of us, acquaintance with the works of the great Dutch theologian Herman Bavinck (1854–1921) is restricted to the few works previously translated into English (*The Doctrine of God*, and *Our Reasonable Faith* are the ones that come to mind), and, at second-hand, in Berkhof's *Systematic Theology*. So, for us, *The Last Things*, (newly translated as a result of the enterprise of the Dutch Reformed Translation Society, whose directors are drawn from a wide spectrum of American churches of Dutch origin,) opens a door into a theological treasure-house. *The Last Things* is the section on Eschatology in Bavinck's *Reformed Dogmatics*, originally published at the end of the nineteenth century, and as we approach the end of the second Christian millennium with its accompanying eschatological excitement in the church and among the cults, Bavinck's work has much to say to us that is both instructive and salutary.

However, before commenting on Bavinck's work, it is necessary to draw attention to the Editor's Introduction in which John Bolt gives us, *inter alia*, a fascinating picture of the theological tensions that inform Bavinck's total approach to Dogmatics. These are the conservative, confessional pietism of the Dutch

secessionist churches, and the insights of modernity as expressed, for example in Albrecht Ritschl. These are polarised positions, and in his response Bavinck never surrenders his confessionalism, and never embraces the radicalism of the then 'moderns', but he recognizes that men like Ritschl have the virtue of calling on the Christian 'to exercise his earthly vocation and fulfill his moral purpose in the world' (p. 11) In the reviewer's opinion, the 'Dutch' Reformed viewpoint, with its rejection of an 'other-worldly' dualism, will always take seriously the 'this-worldliness' of the nineteenth century liberals. Bolt also correctly points out the theological relationship between Kuyper and Bavinck.

Turning to the work itself, Bavinck's treatment of eschatology is divided into three sections—'The Intermediate State', 'The Return of Christ', and 'The Consummation', and each of these is sub-divided in such a way that all the subsidiary issues usual to 'The Last Things' are dealt with.

There is no question that Bavinck was a thorough scholar, well acquainted with all the relevant material published in his day, and he moves through the writings of the Fathers, Scholastics, Protestant Reformers, Enlightenment thinkers, and his own contemporaries with confidence. A strange exception is his misunderstanding of Darby's views of the millennium, where he apparently confuses the so-called 'Tribulation' of seven years with the millennium!

Another marked feature of the work is the fair and balanced treatment of alternative eschatological views. Although 'soul sleep', 'purgatory', and pre-millennialism, for example, are rejected, the positions their proponents hold are not caricatured, and, for the most part, the rebuttals are presented without the opprobrium that disfigures so much writing on eschatology. For the record, Bavinck was an amillenialist, and not of the 'optimistic' sub-genus, either!

Mentioning alternative views leads one on to one of the revived debates of our own time—the arguments about eternal punishment. Holding to a rigorous orthodoxy on the question, Bavinck traces the rise of objections to the doctrine and sets out the grounds on which the doctrine is called in question, which, he says, 'always remain the same.' (144) (Little has happened in the past hundred years to change this assessment!) He then proceeds to rebut these objections, and his refutation might lead one to comment that 'the grounds of the refutations always remain the same, as

well!' However, the value of Bavinck's treatment is that it clearly delineates the issues, and recognises the tremendous place that human feelings play in the revolt against the traditional dogma. As he puts it, 'If human sentiment had the final say about the doctrine of eternal punishment, it would certainly be hard to maintain and even today find few defenders.' (147) He also acknowledges that presentations of the doctrine are 'often depicted in too much realistic detail.' (148) Nevertheless, it 'is . . . grounded in Scripture. And no one speaks of it more often and at greater length than our Lord Jesus Christ . . . It is the greatest love that threatens the most severe punishments.' (148)

Given that Bavinck's work is a century old, one might expect to be faced with the difficulty of assessing a presentation, that, for all its intrinsic excellence, inevitably suffers from a comparison with the advances in theological and eschatological thought. In measure, this is undoubtedly true, but one sees in some of his ideas the germ of later developments. For instance, while Bavinck holds to the dichotomous view of human nature, there are hints of a shift to the more recent view of psychosomatic unity. In his chapter, 'After death, What?', for example, he writes: '. . . though human persons are not merely physical beings, all their activities are bound to the body and dependent on it . . . the body is not the prison-house of the soul but belongs integrally to the essence of our humanity.' (47)

The Last Things is not the last word in eschatological theology, but for those who are looking for an eminently scriptural, well-informed and cogently argued presentation of the Reformed Faith, Bavinck's work is well worth reading, and assimilating. True, it is the Reformed faith as interpreted by a devout theologian of the very influential 'Dutch' school of the early twentieth century, but that does not make it irrelevant or out-dated. Those of the Calvinistic tradition whose background and reading are more 'Princetonian' will find much here to challenge their thinking.

All strength to the arm of the Dutch reformed Translation Society—from this first sample, they have embarked on a worthy enterprise!

John Newby
Kalk Bay, South Africa

Jesus and the Gospels: An Introduction and Survey

Craig L Blomberg

Leicester: IVP [Apollos], 1997, 440 pp., £16.99, ISBN 0-85111-770-8

RÉSUMÉ

On peut espérer que l'ouvrage de Blomberg, Jésus et les Évangiles, va devenir le manuel indispensable pour tous ceux qui étudient les Évangiles. Il traite les thèmes abordés avec rapidité, mais avec une profondeur qui manque habituellement aux approches embrassant beaucoup de sujets. Avec ses suggestions bibliographiques et les questions proposées au lecteur à la fin de chaque chapitre, nous avons là un outil de travail pour lequel nous devrions être profondément reconnaissants.

ZUSAMMENFASSUNG

Es ist dem Buch zu wünschen, daß es als Lehrbuch zum Verständnis der Evangelien weite Verbreitung findet. Die Abschnitte werden zügig abgehandelt, jedoch mit einer Tiefe, die normalerweise in einem Überblicksbuch kaum erwartet werden kann. Mit den Literaturhinweisen und den Fragen an den Leser am Ende eines jeden Kapitels steht damit ein Arbeitsbuch zur Verfügung, für das wir zutiefst dankbar sein können.

'This book is designed to be a "one-stop shopping" textbook for courses on the Gospels', declares Craig Blomberg on the first page of this comprehensive introduction to study of the Gospels. In this reviewer's opinion, the book certainly lives up to its intention.

The book is split into five parts (i) Historical Background for studying the Gospels, (ii) Critical Methods for Studying the Gospels, (iii) Introduction to the Gospels, (iv) A Survey of the life of Christ, and (v) Historical and Theological Syntheses.

Each chapter contains a brief overview of the topic, thus the chapter dealing with the 'Historical Criticism of the Gospels' gives a brief historical summary which mentions the Fathers, Reimarus, Strauss, Schweitzer, Farmer, redaction criticism, and the quest for the historical Jesus. Each topic, however is not just skipped over but dealt with in some detail, for example, while only just over two and a half pages are devoted to discussion of Marcan priority, Blomberg is able to give 14 succinct points outlining both the positive and

negative arguments surrounding current debate. Such a pattern is repeated throughout the book.

Another helpful feature of the book is that Blomberg, at the end of each chapter, gives suggestions for further reading, which he breaks down into introductory, intermediate, and advanced levels, together with questions for review. One of the questions after the chapter on the Historical Jesus, asks the reader to explain the 'criteria of authenticity'. Such features will make the book an invaluable resource for both student and teacher alike. The numerous diagrams too can easily be translated into professional over head material—a boon to any busy *Neutestamentler*.

The present reviewer is at a loss to say whether Blomberg advances anything new in the book, which may not be its purpose. But what I can say is that it is a book that demands to be on any reading list for courses on Jesus and the Gospels. Indeed for those beginning to teach, it may even be the book to base a course around. For this, Professor Blomberg deserves our grateful thanks.

Kevin Ellis
Cheltenham, England

EuroJTh (1998) 7:2, 166–167

0960–2720

The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now

Max Turner

Carlisle: Paternoster Press, 1996,
373 pp., ISBN 0-85364-758-5

RÉSUMÉ

Max Turner est actuellement vice doyen pour les affaires académiques au London Bible College. Ce livre veut s'adresser à la fois aux milieux académiques et à l'Église, et il y réussit bien. L'étude couvre un large champ (peut-être trop large): Turner traite de la pneumatologie des évangélistes et de Paul, avant d'entreprendre la construction d'une pneumatologie biblique. Il aborde ensuite le sujet des dons spirituels dans le Nouveau Testament et dans l'Église aujourd'hui. Il le fait en posant des questions, plutôt qu'en battant du tambour. Tel est l'esprit de l'homme aussi bien que de l'ouvrage. Aussi ce dernier devrait-il être bien accueilli par les théologiens charismatiques et les théologiens réformés, ainsi que par les responsables d'églises.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch versucht der derzeitige Vize-Direktor für Akademische Fragen am London-Bible-College gleichzeitig die akademische Forschung und die Gemeinde anzusprechen, mit beachtlichem Erfolg. Viele Einzelfragen (vielleicht etwas zu viele) werden bei der Erarbeitung der Pneumatologien der Evangelisten und von Paulus aufgegriffen, bevor er darauf aufbauend seine biblische Pneumatologie entfaltet. Ein anschließendes Kapitel widmet sich dem Thema: 'Geistliche Gaben im Neuen Testament und heutige Kirche'. Daß er dabei mehr Fragen stellt als fertige Thesen zu proklamieren, verdeutlicht die Haltung des Autors und des Buches. So kann es von allen mit Gewinn aufgenommen werden, von Charismatikern wie reformierten Theologen oder auch christlichen Leitern und Kirchenführern.

Dr. Max Turner, currently Vice Principal of Academic Affairs at the London Bible College, is fast becoming the leading authority on New Testament pneumatology in the UK, if not in Europe as a whole. Thus, it is no surprise that his *Holy Spirit: Then and Now* breathes fresh life in to current debates. Turner is one of the rare breed of scholars who can communicate to the academy and the church alike, thus it is no surprise that the book seeks to build bridges between biblical scholarship and the contemporary Christian community

Ostensibly a book written with second year undergraduates in mind, those familiar with Turner will know that his discussions are pitched somewhat higher than the average undergraduate student. This book is clearly no exception. The book, unlike many of its forerunners (e.g. Menzies) which have dealt with the same subject, manages to balance discussion of the academy with penetrating analysis of current charismatic practitioners. It does the latter without compromising Turner's erudite scholarship. Thus Wimber and Deere are discussed comfortably alongside Dunn and Menzies, although the present reviewer would argue that a greater focus on the pneumatologies of the so-called 'New Churches' would have been beneficial for assessing the current mood of Britain's charismatic movements. The Vineyard Movement, of which Wimber and Deere are a part, cannot be classified as New Church.

Part I of the book, 'The Development of New Testament Pneumatology', begins with a survey of the Spirit in the Old Testament and Intertestamental Judaism. This is a refreshing place to begin, for as Turner asserts, 'New

Testament beliefs about the Spirit did not fall ready-made from heaven amidst the tongues and fire of Pentecost' (p. 1). It is regrettable that only the first 18 pages concentrate on this topic, although it is surely praiseworthy that the theologies of Early Judaism inform the entirety of Turner's work. The next seven chapters focus on the role of the Spirit in the New Testament (the Synoptics, Acts, John and Paul). Taken collectively, they are a breathtaking *tour de force*, yet when analysed on their own remain at the cutting edge of scholarship. Thus an examination of the footnotes in the chapter on John reveal an interaction with all the major Johannine worthies. This is no exception for it could be said of each chapter. There then follow three chapters which develop biblical and systematic theologies of the Spirit.

Part II which may prove the most controversial examines the role of the Spiritual gifts in the New Testament and for today. Turner disarms the cessationist position, yet one can see him smile as he does so; yet he does not buy the theologies of charismania (totally!). It will thus be an uncomfortable book for the reformed and charismatic scholar alike. For that reason, buy it! Very few books are written with such depth and yet will challenge and cause a scholar to reevaluate his or her thinking. It can rightly be described as 'prophetic'—at least in the Old Testament sense of the word. Buy it, read it, and then teach it to your students. As you can see, I liked it!

Kevin Ellis
Cheltenham, England

EuroJTh (1998) 7:2, 167–168

0960–2720

**Christliche Existenz zwischen
Evangelium und Gesetzlichkeit:
Darstellung und Beurteilung von
Lehre und Leben der 'Evangelischen
Marienschwestern' in Darmstadt
Mariann Jansson/Riitta
Lemmetynen**

Europäische Hochschulschriften, Reihe
23, No 605.

Bern: Lang, 1997, 273 pp., DM 84,—SFr
68,—pb. ISBN 3-631-31561-9

SUMMARY

This dissertation by two former Sisters of Mary from Finland is a study of the doctrine

of the Protestant community known by this name (Sisters of Mary). It begins with a short introduction to the history of the order and a biography of its founder and Director, Klara (Mother Basilea) Schlink, and continues with a discussion of its doctrine on repentance, love of Jesus, following the cross and the nearness of the end of the world. In the evaluation, the 'enthusiastic' and legalistic elements of Klara Schlink's doctrine are criticized. The book ought to be translated into English because of the international expansion of the Sisters of Mary.

RÉSUMÉ

Le mémoire de maîtrise de deux anciennes Sœurs de Marie, originaires de Finlande, présente l'enseignement de la «Communauté Protestante des Sœurs de Marie». Une courte introduction sur l'histoire de l'ordre et une biographie de la fondatrice, Klara («Mère Basilea») Schlink, sont suivies de la présentation de sa doctrine concernant la pénitence, l'amour de Jésus, l'imitation de la croix et la proximité de la fin du monde. Dans l'évaluation, les éléments enthousiastes et légalistes de l'enseignement de Klara Schlink sont critiqués. Au vu de l'expansion internationale du mouvement des «Sœurs de Marie», l'ouvrage mériterait d'être traduit en anglais.

Die vorliegende Magisterarbeit wurde mit der Sondererlaubnis der theologischen Fakultät der Universität in Helsinki von zwei finnischen Autorinnen verfaßt. Der Grund für diese Ausnahme liegt darin, daß beide siebzehn bzw. neunzehn Jahre ihres Lebens Mitglieder der Evangelischen Marienschwesternschaft waren und sich 1990 von diesem evangelischen Orden getrennt haben. Für beide gilt daher die Voraussetzung, daß sie die Lehre der Gründerin und Leiterin der Marienschwesternschaft Klara [Mutter Basilea] Schlink nicht nur aus ihren Büchern, sondern auch aus ihrer internen Lehrunterweisung und aus praktischer Erfahrung als Marienschwestern kennen. Entsprechend sind die einzelnen Abschnitte auch jeweils dreifach unterteilt. Besonders wertvoll ist dabei der Einblick in die Quellen der Frömmigkeit der Marienschwestern, die in dieser Arbeit zum ersten Mal der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Mit dieser Untersuchung wird somit die exakte Kenntnis der Schwesternschaft mit Hauptsitz in Darmstadt und Zweigstellen in aller Welt wesentlich erweitert.

Der erste Teil des Buches widmet sich der Biographie von Klara Schlink und stellt im Abriß die Geschichte der Schwesternschaft dar. Bemerkenswert an Schlinks Biographie ist der Einfluß eines Kreises von Pfarrern, der der Oxford-Gruppenbewegung von Frank Buchman nahestand. Wichtig wurden ebenfalls Pfingstkreise, die die Gründerin im nahegelegenen Odenwald kennenlernte (S. 27–29).

Im zweiten, dem Hauptteil der Arbeit, werden mit den Themen Buße, Jesusliebe, Kreuzesnachfolge und apokalyptische Naherwartung Schwerpunkte der Lehre Klara Schlinks dargestellt. Bei der Lektüre dieses Teils zeigt sich, daß der Titel des Buches ebenso gut *Christliche Existenz zwischen Schwärmerei und Gesetzlichkeit* hätte heißen können. Denn neben des Evangelium als erste Norm treten in der Marien schwesternschaft die Privatoffenbarungen von Klara Schlink, die als autoritative Führung Gottes dem evangelischen Orden seinen Weg weisen (vgl. auch S. 211 und S. 213). Die unevangelischen Tendenzen in Lehre und Praxis der Schwesternschaft sind deshalb entweder gesetzlicher oder enthusiastischer Natur: entweder werden Fragen des Zusammenlebens in gesetzlicher Weise als Gleichschaltung mit der Gründerin geregelt (S. 170) oder werden natürliche Probleme zu geistlichen hochstilisiert (vgl. besonders S. 95–97). Kleine Alltagssorgen oder ungünstiges Wetter: bei Schlink weist alles darauf hin, daß Gott geistliche Probleme der Schwesternschaft aufdecken will; sie deutet diese im Zusammenhang von Tun und Ergehen (S. 55–57, vgl. S. 237). Bedenklich sind auch katholisierende Lehrelemente, die Schlink mehr in der internen Lehrverkündigung vertritt: Fegfeuer, Marienanrufung, Wirksamkeit von Reliquien (S. 73, 187, 188). Eine übertriebene geistliche Selbsteinschätzung zeigt sich in der vermeintlichen Stellung der Marienschwesternschaft in Gottes Heilsplan (z.B. S. 188).

Im dritten Teil der Arbeit beurteilen die beiden Verfasserinnen von einer lutherischen theol. Position ausgehend die Lehre Klara Schlinks. Im Zentrum von Schlinks Botschaft steht nicht so sehr die Rettung durch Christus als vielmehr die *mortificatio* des Christen (S. 216). Die Magisterarbeit leistet eine notwendige Kritik, die jeder gelesen haben muß, der die Marienschwestern kennt. Ihre Analyse kann nicht mit dem Hinweis abgetan werden, es handle sich ja nur um persönliche Erfahrungen der Verfasserinnen, denn diese sind ja nur jeweils im dritten Teil der

Darstellung enthalten. Klara Schlinks Veröffentlichungen und ihre interne Lehrverkündigung erweisen sich schon als außerordentlich fragwürdig. Es geht in diesem Buch nicht nur um Be- oder Verurteilung des Ordens, sondern um grund sätzliche Fragen im Verhältnis von Gesetz und Evangelium im Leben des Christen, um das Leben aus der Gnade oder im Imperativ des Gesetzes. Damit ist auch das Leben in evangelischen Kommunen generell thematisiert: Wie kann gemeinsames Leben in evangelischen Kommunen überhaupt verwirklicht werden, ohne daß es enthusiastisch oder gesetzlich wird? Sicherlich gibt es aufgrund dieser Arbeit auch in anderen protestantischen Ordensgemeinschaften Gesprächsstoff. Deshalb ist das Werk sehr wichtig, nicht nur für die Bibliotheken theologischer Seminare, sondern auch für evangelische Schwesternschaften und andere Kommunen. In der leicht lesbaren Form einer biographischen Erzählung und z.T. mit zusätzlichen Quellen haben die beiden Autorinnen ihre Erfahrungen in einem weiteren Buch geschildert: *Wenn Mauern fallen: Zwei Marienschwestern entdecken die Freiheit des Evangeliums* (Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 1997, 221 S., DM 16.80, ISBN 3-89397-259-5). Dieses Werk ist der Gemeinde sehr zu empfehlen, denn es fördert die notwendige Unterscheidung der Geister. Es sollte wegen der internationalen Verbreitung der Marienschwesternschaft auch ins Englische übersetzt werden.

Dr. Jochen Eber
Basel/Bettingen, Switzerland

EuroJTh (1998) 7:2, 168–169

0960-2720

From Paradise to the Promised Land: An introduction to the main themes of the Pentateuch

T. Desmond Alexander

Carlisle: Paternoster Press, 1995, xxv + 227 pp., £12.99, pb., ISBN 0-85364-647-3

RÉSUMÉ

L'ouvrage d'Alexander est une introduction au Pentateuque qui vise à mettre en lumière ses thèmes et sa théologie. Alexander ne se limite cependant pas à l'exposé des thèmes importants du Pentateuque (comme par exemple la promesse d'un pays, les alliances de Dieu avec

les patriarches et Israël, la fête de la Pâque, le Tabernacle, etc.), mais il montre comment ceux-ci ont été ultérieurement développés jusqu'au sein même du Nouveau Testament. La présentation claire, une série de cartes et de diagrammes, une liste d'ouvrages recommandés et une abondante bibliographie font de ce livre une introduction au Pentateuque que nous recommandons à ceux dont l'intérêt porte, non pas tant sur les questions techniques ou académiques, que sur les textes bibliques eux-mêmes.

ZUSAMMENFASSUNG

Bei Alexanders Buch handelt es sich um eine thematische Einführung in den Pentateuch, die vor allem durchgehende thematisch-theologische Linien aufzeigen will. Doch Alexander beschränkt sich nicht allein auf die Darstellung wichtiger Themen (wie z. B. der Landverheißung, der Bundesschlüsse Gottes mit den Patriarchen und Israel, des Passafestes, der Stiftshütte, etc.) im Pentateuch, sondern demonstriert darüber hinaus, wie diese bis ins Neue Testament hinein weiterentfaltet werden. Die leichtverständliche Darstellung, eine Reihe von Karten und Diagrammen, eine Liste zu empfehlender Literatur und eine ausführliche Bibliographie machen das Buch zu einer empfehlenswerten Einführung in den Pentateuch für jeden, der nicht in erster Linie an wissenschaftlichen Thesen sondern den Büchern selbst interessiert ist.

This is a book aimed at 'beginners' in the study of the Pentateuch. As such it will be of great help especially to those who find it hard to see how the first five books of the Bible hang together. Alexander treats them in their final form, avoiding speculations about the textual history. His main interest is to elucidate thematic and theological themes that not only link the books of the Pentateuch but are of fundamental importance also for a proper understanding of the Bible as a whole.

Starting off with Genesis, Alexander discusses the book's structure and shows that it focuses on what he calls a 'royal lineage', i. e., a family line that begins with Adam and proceeds down to the sons of Jacob. From it, eventually, a royal dynasty will arise. Two further themes of great importance are the land and the issue of being a 'blessing to the

nations'. Particularly interesting is Alexander's investigation of the Abraham narrative in which he demonstrates the progressive development of God's covenant with Abraham.

Exodus, Alexander notes, emphasises that it is always God who takes the initiative to make himself known to his people. The book also expresses the significance of the pass-over, the Sinai covenant, and the tabernacle. Leviticus stresses that God's people are to be holy because God himself is holy. It is in this context that the significance of the sacrificial system and the distinction between clean and unclean foods are to be understood.

Turning to Numbers, Alexander shows how the book is governed by the theme of the Israelites' advance towards the promised land. However, the 'exodus generation' lacked faith in their God's capability to provide for them and to ensure their safety. This led to many complaints against God and those he had chosen as leaders over his people. Finally, Deuteronomy stresses the importance of 'love and loyalty'. The special covenant relationship between God and his people requires obedience, which will result in God's blessing whereas disobedience would threaten the relationship and lead to Israel being expelled from the promised land. Alexander also comments on Israel's election, which is not due to any qualities on her part but to God's sovereign choice. And whilst it implies great benefits and privileges, it also involves many responsibilities.

Having traced these themes through the Pentateuch, Alexander at the end of every chapter also explores their New Testament connections thus demonstrating how they lay the basis for Christian theology. In addition, the book contains some hand-drawn maps and diagrams, a recommended reading list, an extensive bibliography, and an index of biblical references, all of which facilitate further study.

To conclude, Alexander has provided a clear and comprehensive introduction to this first section of the Old Testament. His book is to be commended to all who are interested not firstly in the scholarly views on the Pentateuch but rather in a greater understanding of the books themselves.

Karl Möller
Cheltenham, England

New from Paternoster

Power for God's Sake

Power and Abuse in the Local Church

Paul Beasley-Murray

Power for God's Sake exposes the ways in which power is being abused in churches today. Drawing on a survey of churches within mainline Protestant denominations, the author considers the kind of 'model power' Jesus gives the would-be church leader. Power

can be handled positively when power for God's sake is, in fact, power surrendered in the service of others.

Paul Beasley-Murray is a Baptist Minister and Chairman of the Richard Baxter Institute of Ministry.

0-85364-899-9 / paperback / 160pp / 198 x 130mm / £8.99

Eschatology and the Shape of Christian Belief

Robert Doyle

While our eschatology may be rooted in the Bible, Doyle shows how it is also shaped by other factors, including historical circumstances and philosophical outlooks. He explores how the biblical themes have been dealt with historically and shows how our

eschatology affects and is affected by our doctrines of God, salvation, humanity and the church.

Robert Doyle has been a lecturer in Christian thought at Moore Theological College, Sydney for 17 years.

0-85364-818-2 / paperback / 144pp / 229 x 145mm / £14.99

The Way of the Modern World

Craig M. Gay

Foreword by J.I. Packer

This telling critique of the modern world not only exposes the foundational worldview of contemporary secular society and the ideas that undergird modern culture; it also shows how, for Christians, one of the most insidious temptations fostered by these ideas is the enticement toward *practical atheism*. Arguing for the eviction of certain modern ideas from our churches, Gay's work demonstrates a biblically sound way to live *in* but not *of* the world.

'Gay has given us a thorough, far-reaching analysis of the modern world that raises an awkward question Christians may not wish to ask: how should we think and live in such a world?'

David F. Wells, Gordon-Conwell Theological Seminary.

Craig M. Gay is Associate Professor of Interdisciplinary Studies, Regent College, Vancouver.

0-85364-890-5 / 340pp / £14.99

To the Usual Suspects

One Word Questions

John Goldingay

While the Bible seems to assume that our relationship with God is characterized by love, joy and enthusiasm, our experiences, and those of the great spiritual writers, don't always match up. John Goldingay addresses this issue as he and his wife, Ann, have struggled to cope with the increasingly heavy burdens posed by her

multiple sclerosis. In a series of meditations he examines how their life with God has become tougher over the years – but also more joyful.

John Goldingay is David Allan Hubbard Professor of Old Testament at Fuller Theological Seminary.

0-85364-927-8 / paperback / 192pp / 198 x 130mm / £7.99

Pentecostal Perspectives

Editor: Keith Warrington

As part of an increasing move by Pentecostal scholars to develop a clearly articulated pentecostal theology, British scholars reflect on current trends in the theology of the Pentecostal churches as regards such issues as healing, worship, Scripture, eschatology, tongues and the sacraments.

Contributors are Richard Bicknell, James Glass, Malcolm Hathaway, Neil Hudson, William Kay, Richard Massey, David Petts, Siegfried S. Schatzmann and Keith Warrington.

Keith Warrington is Lecturer and course Leader at Elim Bible College.

0-85364-804-2 / paperback / 350pp / 299 x 145mm / £12.99



Paternoster Press

PO Box 300 Carlisle Cumbria CA3 0QS UK