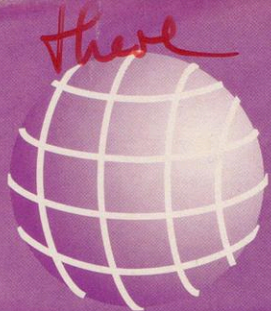


N12<519837405 021



UBTÜBINGEN





EUROPEAN JOURNAL
OF THEOLOGY

11.12
2002-2003

JOURNAL EUROPÉEN
DE THÉOLOGIE

Quelle FR

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE
ZEITSCHRIFT



XI(2002) :1
ISSN 0960-2720

2011.12.12

2010

Editors/Rédacteurs/Herausgeber

Mark Elliot

(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)

Hope University College, Liverpool, UK

Karl Möller, Cheltenham

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

Open Theological College, Cheltenham, UK

Jochen Eber, Basel

Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /

Rezensionsbeauftragter

Germany / Allemagne / Deutschland

Sylvain Romerowski, Saints

French translation / traduction française

Rainer Behrens, Cheltenham

German translation / Deutsche Übersetzung

Editorial Board / Comité de rédaction / Redaktion

Alexei Bichkov

Russia / Russie / Russland

Henri Blocher

(Chairman / Président / Vorsitzender)

France / France / Frankreich

Gerald Bray

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Helmut Burkhardt

Germany / Allemagne / Deutschland

Nigel M. de S. Cameron

USA / États-Unis / Vereinigte Staaten von Amerika

Peter Kuzmic

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

Lor-nt Hegedüs

Hungary / Hongrie / Ungarn

Paul Helm

United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Carl F. H. Henry

USA / 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 to the journal.

Politique de Rédaction

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

Typeset by Profile

Culmdale, Rewe, Exeter, Devon.

Printed in Great Britain for

Paternoster Periodicals,

PO Box 300, Carlisle,

Cumbria, CA3 0OS UK

by Nottingham Alpha Graphics

ISSN 0960-2720

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial: More than Monetary Union? <i>Mark Elliot</i>	3	Perils of Generalization and Superficiality: The Reception of James Barr's Book <i>Fundamentalism</i> , 1977- 1981 <i>Henrik Bartholdy, Copenhagen Lutheran School of Theology, Denmark</i>	31
Glorious Zion, our Mother: Readings in Isaiah (Conspectus, or Abridged) <i>Henri Blocher, Vaux-sur-Seine, France</i>	5		
Der Hebräer-Brief Nach Altkirchlichen Zeugnissen <i>Rainer Riesner, Universität Dortmund, Germany</i>	15	Apostolicity of Free Churches: A Contradiction in Terms or an Ecumenical Breakthrough? <i>Veli-Matti Karkainen, Fuller Theological Seminary, U.S.A.</i>	41

* * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 53

Walter C. Kaiser Jr.: <i>Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations</i> CHRISTOPH STENSCHKE	53	Elizabeth Struthers Malbon: <i>In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel</i> JÖRG RADIMSKY	73
Christoph vom Brocke: <i>Thessaloniki — Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt</i> CHRISTOPH STENSCHKE	56	Arthur Burns: <i>The Diocesan Revival in the Church of England c. 1800–1870 (Oxford Historical Monographs)</i> NIGEL SCOTLAND	74
Christoph W. Stenschke: <i>Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith</i> RAINER RIESNER	59	Katherin A. Rogers: <i>Perfect Being Theology (Reason and Religion)</i> ROBIN PARRY	75
Ulrich Gähler (Ed.): <i>Geschichte des Pietismus, Band. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert</i> KLAUS VOM ORDE	60	Don H. Compier: <i>What Is Rhetorical Theology? Textual Practice and Public Discourse</i> KARL MÖLLER	77
Jochen Walldorf: <i>Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters. Mit einem Vorwort von Wilfried Härle</i> WERNER NEUER	62	George E. Mendenhall (ed. Gary A. Herion): <i>Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context</i> PEKKA PITKÄNEN	78
Bernd Brandl: <i>Die Neukirchener Mission: Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission</i> JOCHEN EBER	63	Carl R. Trueman: <i>Reformation: Yesterday, Today and Tomorrow</i> ANTHONY CROSS	80
Michael Welker: <i>Was geht vor beim Abendmahl?</i> PETER ZIMMERLING	65	Thomas Albert Howard: <i>Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness</i> KARL MÖLLER	81
Carsten Peter Thiede: <i>Geheimakte Petrus: Auf den Spuren des Apostels</i> CHRISTOPH STENSCHKE	67		
Peter Zimmerling: <i>Die charismatischen Bewegungen: Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch</i> JOCHEN EBER	71		

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 from January 2002

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas
One Year	£23.70	\$61.40	£24.50	£23.70	\$40.00	£24.50
Two/Three Years, per Year	£21.30	\$55.30	£22.00	£21.30	\$36.00	£22.00

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

All subscriptions to:
Paternoster Periodicals, PO Box 300, Carlisle,
Cumbria CA3 0QS. UK
Tel UK: 0800 195 7969
Fax UK: 01228 51 49 49
Tel Overseas: +44(0) 1228 611723
Fax Overseas: +44(0) 1228 51 49 49
E-mail: pp@stl.org
www.paternoster-publishing.com

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: €24,90

Für Studenten: €19,50



ZA 8543

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, Kansanlähetys R. Y., FIN-12310 Ryttylä

Hellas (GR)

John P. Kremidas, c/o Gr Bl, PO Box 67478, GR-153 02, Pallini, Nr Athens

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 Capitaio Dorio, No. 9,
P-2500 Caldas da Rainha

Romania (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.

Editorial: More than Monetary Union?

Mark Elliot

Britain and three-quarters of Scandinavia look on as most of the other Western European states (and Greece, the cradle of democracy) embrace European monetary union. It is not for this journal to indulge in theological opportunism or cheap criticism. Yet some of us do have some reservations as we consider the parallels with the 'Babel' episode in Genesis 11. If money is an easier form of exchange than language then perhaps something fairly profound, deeper still than 'political' union is envisaged in 'Fortress Europe'. Can we speak of a cultural, even a spiritual union taking place now?

Evangelicalism as a movement has always been reluctant to identify itself with any one national or regional religion. This was in part due to its internationalism through its commitment to world mission and, more recently to the fact that many European evangelicals look to North American Christianity and the world Church for support, if not leadership. And yet perhaps evangelicals have been rightly criticised for wishing to 'wash their hands' of these matters. The answer is to be distinctive, not by refusing to think about the issues, but to aim with God's help and the counsel of others to throw (uncreated) light on these things. Perhaps there is a place for theologians as well as for sociologists, economists and political scientists. Paternoster Press, which publishes this journal, is keen to further a project so far titled *Theology across Europe* which, as well as addressing such questions as 'what is Europe?', 'what is the West?', 'what is Europe's Christian heritage?', will also contain chapters summarising the main issues confronting the gospel in countries and regions all over Europe. What are the cultural issues which are finding expression in the universities, colleges and churches? Which trends have which implications for the defence and application of the gospel? If as a reader you would like to be involved in this, please contact the editor: elliottm@hope.ac.uk

As for this edition of EJT/JET/ETZ, there have been two small changes. First, the titles of each article will appear in its original language

only, and summaries will be given in three languages (including the one of its original writing).

We would welcome your articles and reviews, especially those in French. We also welcome comments on the journal.

We would also like the EJT to become a place for people to let others across Europe know about conferences and 'calls for papers', but also to tell of beginning and ongoing theological projects. One such is the *Scripture and Hermeneutics* Series, which operates out of University of Gloucestershire (formerly Cheltenham and Gloucester College) and the British and Foreign Bible Society. The first volume (edited by Craig Bartholemew, Colin Greene and Karl Möller) is called *Renewing Biblical Interpretation* (Paternoster/Zondervan, 2000) and the second volume has also recently appeared (*After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*). (Review to follow in the next issue of this journal.)

Readers of EJT will welcome such an initiative. Here we have a team of scholars who demonstrate their love for the bible by essays which attempt the often thankless task of mediating between academy and church. Some essays are followed by responses. It is not necessarily a weakness that almost all of the essays strike out in different directions (history of biblical criticism, mission, the role of the imagination *inter alia*), but it does make the reading of them more of a challenge. One senses that the diverging paths will meet again – somewhere in Volume 8 perhaps! The titles of future volumes are fixed, but the road is not yet traversed. One wonders whether it would have been better to see where their wanderings led them before deciding on the next title? But the work will be judged by how it fulfils what it promises, and by the extent to which each volume whets the appetite for more. With this in mind, we wish the series a wide and engaged readership.

Theology from Paternoster
COVENANT THEOLOGY
Contemporary Approaches
Mark Cartledge

The theme of covenant is one of the unifying themes of scripture. This book is a dialogue between liberal and conservative theologians on significant aspects of this subject.

Contributors include James Dunn and John Goldingay.

1-84227-007-9 / 229 x 154mm / pb / 192pp / £14.99

THE SHAPE OF QUMRAN THEOLOGY

Alex Deasley

Since their discovery over 50 years ago, the Dead Sea Scrolls have continued to arouse interest and controversy. Alex Deasley draws on the latest research as he analyses the theology of the community at Qumran that produced the Scrolls.

Taking care to present ideas as the community saw it rather than in terms of western systematic theology, the author reveals the controlling themes of Qumran thinking, both in their individual meaning as well as in their mutual relations, demonstrating the cohesion and distinctiveness in the theology as a whole.

Alex Deasley is Professor of New Testament at Nazarene Theological Seminary, Kansas City, Missouri. His previous works include *The Holy Spirit and the New Age*.

0-85364-786-0 / 216 x 135 mm / p/b / 240pp / £19.99

MOST MOVED MOVER

Clark Pinnock

Is the open view of God a legitimate option in evangelical theology?

Does it represent enrichment or declension in our theological conversation?

How does the model fare when placed alongside the conventional thinking about God?

Is it a coherent alternative to dominant viewpoint?

In this book Clark Pinnock revisits the key issues and addresses some of the questions that have arisen out of the controversial debate surrounding openness theology. He begins with some personal thoughts before mapping out the theological setting and assessing the evidence and soundness of the arguments. The task is fourfold and involves re-considering: • the Biblical basis of the model, • the problem of the pagan/biblical synthesis, • the philosophical aspects, and • the existential fit.

In this book Pinnock wants 'to celebrate the self-revelation of God in Jesus Christ, introduce reform into Christian theology, communicate more effectively in a more timely way, and present a God with whom people can relate because he upholds their own creaturely significance.'

1-84227-014-1 / 216 x 135mm / p/b / £9.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Glorious Zion, our Mother! Readings in Isaiah

(Conspectus, or Abridged)

* * * *

Henri Blocher

Vaux-sur-Seine, France

• SUMMARY

The author gives a series of readings from four parts of Isaiah (49:14-23; 54; 65; 66) based on sermons given at the FEET conference, Altenkirchen, August 2000. There is an unashamed use of the New Testament to clarify the theological meaning of the Zion tradition as found in these prophetic texts. Issues arising include: the church and the state; the benefits of the salvation

* * * *

• ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bietet Auslegungen zu vier Teilen des Jesajabuches (49,14-23; 54; 65; 66), die auf Predigten basieren, die im August 2000 auf der FEET-Konferenz in Altenkirchen gehalten wurden. Das Neue Testament wird ungeniert zur Erhellung der theologischen Bedeutung der Zionstradition, wie sie in den Texten begegnet, herangezogen. Unter den Problemkreisen sind: Kirche und Staat; die Vorteile der angebotenen

* * * *

• RÉSUMÉ

Ce texte reprend de manière abrégée le contenu d'études bibliques données à la conférence de l'AETE à Altenkirchen, en août 2000, sur quatre sections du livre d'Ésaïe (49.14-23 ; 54 ; 65 ; 66). H. Blocher n'hésite pas à faire appel au Nouveau Testament pour éclairer la signification théologique de la tradition de Sion telle qu'on la trouve dans ces textes. Au fil du texte, il aborde les thèmes suivants : le rapport entre l'Église et l'État, les bénéficiaires du salut (És 54) qui était annoncé au

* * * *

'THE JERUSALEM that is above is free, and she is our mother' (Gal 4:26, NIV): when the Apostle identifies New Testament believers as the

offered (Is 54), as prophesied in Isaiah 53; the permanence of grace; a definition of 'joy'. The present people of God should take note of the fulfilment of prophecy already among them and not despair. Zion may feel abandoned and barren yet in her believers find comfort. Through detailed exegesis certain promises are shown to be addressed to Gentiles rather than to diasporic Jews as some recent scholarship would argue.

* * * *

Errettung (Jes 54), wie sie in Jes. 53 prophezeit sind; die Permanenz der Gnade; eine Definition von Freude. Das gegenwärtige Gottesvolk soll die sich bereits unter ihnen vollziehende Erfüllung von Prophetie registrieren und nicht verzweifeln. Zion mag sich verlassen und unfruchtbar fühlen, aber Glaubende finden in ihr Trost. Durch detaillierte Exegese wird gezeigt, dass einige Verheißungen an Heiden gerichtet sind und nicht an Diaspora-Juden, wie in Teilen der neueren Forschung gesagt wird.

* * * *

chapitre 53, le caractère permanent de la grâce, la nature de la joie. Le peuple de Dieu d'aujourd'hui doit prendre note de la part des prophéties déjà accomplies et y puiser encouragement. Sion peut parfois se sentir abandonnée et stérile, et pourtant trouver du réconfort en considérant les croyants. L'auteur se livre à une exégèse détaillée pour montrer que, contrairement à ce que pensent certains spécialistes de nos jours, diverses promesses du prophète concernent les non Israélites, et non pas les Juifs exilés.

* * * *

citizens of the glorious City of Promise, when he quotes, in the next verse, from the later prophecies of Isaiah (Is 54:1), we should not miss the clue in

our reflections on the church – these should not proceed in isolation from the background and preparation of Old Testament prophecy. And no one will deny that the latter part of Isaiah's book offers us the richest development of the 'Zion' theme. Our Scripture readings, accordingly, have selected aspects and segments of that development, keeping an eye for ecclesiological relevance.

It is a striking feature of Isaiah's composition that passages on the Community (Zion) usually follow those on the Servant. Oracles which depict the individual Servant and his work often end with what may be called, after F.F. Bruce, 'connecting links,'¹ bridges between them and their contexts; J. Alec Motyer uses the word 'tailpieces' (and 'confirmatory comment') for the same²; the theme of the Community is to be discerned either in those verses or in those which follow and into which the 'tailpieces' lead. We shall thus consider, as our first two 'lessons,' the passages that follow the two longest Servant 'Songs,' Isaiah 49:14-23 (the connecting link, part of the second Servant Song, being 49:7-13, picturing the New Exodus along the desert road), and Isaiah 54, which Motyer even considers as the 'tailpiece' of the fourth, the major, Servant Song, 52:13-53:12. Chapters 65 and 66 will then provide our last two passages; Motyer, again, sees them as the tailpiece to the last oracle concerning the Anointed Conqueror, who corresponds to the Servant, the main figure in the last section of the book.³

We aim at *canonical* truth, and more essentially so than even the approach of so-called 'canonical criticism': drawing on New Testament illumination of meaning and obeying the analogy of faith as our guide. Since the purpose of our readings is also devotional, we shall excuse ourselves from technical argument and references; we shall not discuss alternative views – and we beg those who belong to another hermeneutical school (especially the dispensationalist one) to bear with our definite orientation; hopefully, they may accept something of our proposals under the category of 'secondary application' (their suggestion in several cases of New Testament quotations of the Old).

Isaiah 49:14-23 – Surprised by Grace

As a consequence of the work of the Servant whom God sends to lead back and gather Israel (Is 49:5), in connection with the New Exodus (vv. 8ff), the prophet brings to the people *comfort from Him who cannot deny himself*.

Zion is found in low spirits, she seems to suffer from an abandonment syndrome (Is 49:14). Her despondency is her reaction to the Babylonian exile – which Isaiah, according to traditional conviction and in the words of Ecclesiasticus (*Sir*) 48:24, 'through a mighty inspiration' (*pneumati megaló*) 'saw' as future, so as to be able to 'comfort those who were mourning in Zion.'⁴ The city lies in ruins after

3 the terrible sieges of 597 and 587 B.C. (v. 19a): Zion is bereaved and barren (v. 21), she has been deprived of the protection of her God and of her population, together with the God-given institutions which were supposed to channel the blessings of life. Our relationship to 'Zion' allows us to extend, beyond the first historical reference of the words, their pertinence to other trials and depressing conditions of God's people. We are warned that only 'through many hardships' are we to move into the Kingdom (Acts 14:22). More specifically, does not this pair, 'bereaved and barren,' come easily to mind when one considers the present state of the Christian church in Western Europe? Has the Lord forsaken us? We do sympathise with Zion's complaint.

The prophet does not resort to cheap optimism: 'Just cheer up!' Actually, the Servant himself was tempted by discouragement (Is 49:4). Mysteriously, there seems to be a law that requires that all human expectations be ruined before divine comfort can break through (Is 6:11ff; Dan 12:7). Then is the God of comfort revealed, the Faithful One, who cannot forget those he has chosen, to whom he has bound himself irrevocably. He remains faithful for he cannot deny himself (2 Tim 2:13). Can a mother forget her baby (Is 49:15)? Even if she did . . . Admirable realism of Scripture, so free from current stereotypes about the maternal 'instinct'! Scripture knows that, in the sinful state of humankind, even that instinct may be disfigured, repressed, reversed. It does happen. But never with the Lord: he remains ever faithful in his tender, motherly, care of his own.

'See, I have engraved you on the palms of my hands . . .' (Is 49:16a). George Adam Smith sharply comments that God has done on himself what he has forbidden by law⁵: Leviticus 19:28 proscribes making cuts or gashes or putting tattoo marks on oneself! This is not the only place. In Isaiah 50:1, God cancels a divorce which he did pronounce, and in Jeremiah 3:14,22, he breaks the Deuteronomy 24 rule and offers to take back the repudiated wife (see vv. 1 and 8). Of course,

it is metaphorical language, but with a deliberate provocation. The intention is to reveal the stupendous 'excess' of grace, *beyond mere law*.

The Lord's faithfulness shows Zion she is not bereaved, and a singular blessing goes with it that remedies to her barrenness: *a multitude of unexpected children*. The prophet describes the afflux of new children, streaming into Zion from every corner of the earth.⁶

The emphasis falls on surprise: 'Where do these come from?' Zion *did not bear them* (v. 21). Are, then, these unexpected children only Israelites 'according to the flesh' returning from their places of exile? A mere remnant was to return, *š'ar yāšuv* (Is 10:21f; cf. 7:3), 'one from a town and two from a clan' (Jer 3:14). Are then the Gentiles here the mere carriers of the new sons and daughters? The characteristic word and image is used which is found in Isaiah 11:10, the 'banner of the peoples,' with the promise that the *nations* would seek the Branch of Jesse, would rally to him, and so it is interpreted in Romans 15:12. This agrees with the so-called 'universalistic' strain in the book of Isaiah (see 2:2f; 19:18-25; 42:6d; 44:5; 45:22; 49:6). The unexpected multitude consists in children not according to the flesh but to the Spirit. Zion receives them not of nature but of Grace. Surprised by grace.

Thus is Zion our mother. Not allegorically, but *heils geschichtlich*.

Restored Zion will not only adopt swarming myriads of Gentile citizens (fellow-citizens with the saints), she will receive *authority over all kingdoms*. Kings and queens will provide assistance and nurture to Zion's children and will bow before her in acknowledgement of her dignity (Is 49:23).

The only literal fulfilment *so far* may be observed in the history of the church, however corrupted and distorted the form of this allegiance has been. The thorny issue of the relationship between church and State is near at hand . . . Isaiah's prophecy is not explicit enough to settle the matter. It is noteworthy that a parallel prediction in Isaiah 60:14 is interpreted in Revelation 3:9 of the conversion of antichristian Jews who will be converted to Jesus and will recognise that the church in Philadelphia is the beloved City of the Lord. Yet, we may not ignore the stimulus, here, to a renewed reflection on the political dimension of church life.

The main concern of our text is the universality of the Lord's recognition and glory: 'And all flesh shall acknowledge that I am the Lord, your Sav-

iour and your Redeemer' (Is 49:26b) – all flesh, geographically and otherwise. It entails for Zion and for us, the adopted children of Zion, that we reject the 'ghetto' mindset, that we disown a dualism between the spiritual realm and the pursuits of cultural ends. It entails what may be called the 'catholicity' of the church: that is the ability to embrace the whole gamut of human interests, including arts and sciences and politics. Zion may claim Terence's famous words: *Humani nihil a me alienum puto*.

Isaiah 54 – Assured of Peace

Isaiah 54, among obvious bonds of kinship with the previous passage, unfolds even more emphatically the promise of Zion's miraculous children. But the chapter adds, as a new feature, the contrast between the Two Women, the one who reaped the privileges and honour of motherhood, who could look down on the other one, and the woman who was barren and bereaved. Biblical stories spring up in our memories. We remember the rivalry of Hannah, yet her husband's beloved, and Peninnah (1 Sam 1), and of Rachel and Leah, the unequal sisters. We remember the founding father's household, Abraham's. Isaiah 54:3 brings to mind the promise made to Abraham about Sara and her offspring (Gen 17:16; cf. Gen 28:14, also echoed by Isaiah, and Is 51:12 already). It does not bewilder us, therefore, when we read that the Apostle discerned the Sara/Hagar pattern in Isaiah 54, and plainly identified Hagar with the earthly, legalistic, Jerusalem and Sara with our mother (Gal 4).

Isaiah 54 also follows Isaiah 53 . . . There is an essential link with the IVth Servant Song, the prophecy of the Servant's vicarious chastisement, atoning sacrifice, and subsequent triumph – which he shares with the 'many' (*hārabbīm*). Calvin did not miss the connection: 'After having spoken of the death of Christ, the prophet passes on with good reason to the Church: that we may feel more deeply in ourselves what is the value and efficacy of His death'; and G. A. Smith, who quotes Calvin's statement, adds perceptively: 'It is the *seed* and the *many* whom chapter liv reveals.'⁷ This link may help us to receive the message in a spirit of marvelled gratitude and personal appropriation.

Never more. Beginning in verse 4 (Is 54), the Lord speaks the language of emotion, both burning and tender, to assure Zion that she will never suffer again rejection. She was like a widow, deserted and distressed, 'azūvā and 'asūvā (v.

6). The exile meant the loss of the three pillars of the Old Dispensation: the loss of the land, of the throne and of the Temple. It is remarkable that God does not dwell on the rightful motives of his wrath. He sounds as if he had forgotten them – almost. He concentrates on soothing and healing the wounds that still hurt, instilling peace and confidence in the storm-battered one. There is a time for targeting guilt, and there is a time for pure consolation . . .

What guarantees the promise ‘never more’ is the force of the Lord’s conjugal passion. Two words are repeated for emphasis in verses 7-10, ‘tenderness’ (root *rhm*, vv. 7,8,10) and ‘constancy, benevolence, leal love’ (*hesed*, vv. 8,10). God is moved – he is deeply involved in the relationship – and he remains immovable in his love, more unchanging than the obvious symbols of immutability, the enduring mountains and hills (v. 10). This paradoxical combination is the basis of our confidence, the foundation of our peace. Everything would become radically precarious if God was subject to change in himself, if he were similar to the fickle gods of the heathen or the minus god of Process theology and kindred ‘open’ doctrines. But he would be a stranger, unable to comfort us, if he were not able, somehow, to be affected by our own suffering.⁸

If Galatians 4 warrants us drawing a line to ecclesiology, how are we to interpret the oath ‘never more’? The first *šô’â*, that of A.D. 70, shows that the promise was not made to the earthly Jerusalem. It must be read in the perspective of the New Covenant (Heb 8:13 is seldom given its proper weight: it tells us plainly that the time of Jeremiah’s prophecy, the time of the Exile, signalled the agony of the Old Covenant as such, which was marked as obsolete, *pepalaiôken*, by the Word of God, doomed to disappear).

The promise ‘never more’ belongs to the newness of the New Covenant, *unlike* the one contracted in the Sinai desert (Jer 31:32). Of the New Covenant church, Jesus says that the gates of *hades* shall not prevail against her (Matt 16:8). Under the New Covenant, judgement is a thing past, behind us, and God himself ensures that all the children of his holy City shall know him personally and persevere to the end. This may be called the *infallibility* of the church.

No weapon against you. Attacks there will be, however, weapons forged against Zion, sharpened accusations (Is 54:15,17). Ours is a time of attacks upon Christendom (not in Kierkegaard’s sense,

which was a defence of true Christianity): the biblical tradition is openly denounced and charged with the capital sins of restrictions of individual freedom, self-fulfilment, tolerance and pluralism, the gods of this age.

All attacks will fail and the guns of hatred misfire. God controls what is happening, both the making of weapons at all stages and their unmaking (Is 54:16). Not only his passionate tenderness and constancy: his *sovereignty* is the foundation of our peace. We can rest and work with assurance because of what God is, because he IS.

But what of the contradiction of experience? Do we not see that the enemy’s weapons prove dreadfully effective, that attacks work awful damages and cause many to fall – even among evangelical theologians? The answer is the usual answer, because it is true: the promise is for faith and hope. The import of the promise is eschatological; at the End, we *shall* see, and say: ‘All is well and all is well and all manner of things is well.’ And of the total victory, we enjoy the earnest already, on this side of the veil. We do see the *tokens* of final triumph: remarkable answers to prayer, improbable deliverance, *souls saved*, and also supernatural wisdom in the apologetic rebuttal of current lies. The gates of death prevail not. God maintains his Seven Thousand witnesses, some conspicuous, some hidden, also in our own days.

All your sons divinely taught. Zion’s walls, from foundations up to battlements are made of precious stones, unmixed with viler material (Is 54:11f): the whole population of the City is being taught directly by God (v. 13a). It was not so in Old Testament Zion: only a ‘remnant’ had the knowledge of the Lord, many were still ‘uncircumcised in heart’ (Jer 9:26). The perspective that New Covenant Zion will be characterised by purity of membership is dear to Isaiah; it is hinted at in 4:3, since all survivors, whose names are written in the book of life, will be ‘called holy’ (compare the LXX here, *hagioi klêthêsontai*, and Rom 1:7, *klêtois hagiois*); in 35:8, no unclean person will travel the New Exodus highway; in 60:21, then will all the people be righteous. It is confirmed in the New Covenant ‘charta,’ Jeremiah 31:34 (hence the ‘infallibility’ of the church).

Our Lord Jesus himself quoted from Isaiah 54:13, ‘They will all be taught of God,’ in his discourse on the Bread of Life (John 6:45). He referred the teaching to the secret *vocatio* through which the Father draws us to Christ, the Son and Saviour. He did not introduce thereby some form

of speechless mysticism but he pointed to God's initiative in the most intimate depth of our inner beings. Yet the mysterious operation that makes us the people of glorious Zion, that constitutes the church, is not restricted to the first moment of life in the messianic age. Paul also broaches the theme as he tells the Thessalonians that they have been *theo-didaktoi* regarding brotherly love (1 Thess 4:9).

The love that binds our hearts in Christian love fulfils the Isaiah 54:13 prophecy! Because of God who goes on teaching us in his own ways, because of God who holds the whole world in his hands and loves us with tender and unchanging love, great should be our peace! Great *is* our peace!

Isaiah 65 – Created Anew

The concluding chapters in the book of Isaiah offers a sustained contrast between the two categories, God's elect and the reprobate, his servants and impenitent sinners (e.g. 65:13ff). Chapter 65 starts with that opposition: vv. 2ff denounce the self-willed people who will soon face divine retribution; v. 1 tells the wonder of amazing grace towards Gentiles who had been left to their own ignorant ways, for ages and ages.

Of course, the vast majority among modern scholars will perceive no contrast between vv. 1 and 2, and consider that the addressee in v. 1 is the same as in v. 2, stubborn Israel, with the same complaint expressed (so also NIV). But we rather follow J. Alec Motyer, Joseph Addison Alexander . . . and the apostle Paul, whose exegesis of the passage in Romans 10:20f is one of the plainest in his epistles.

Here are some of the arguments. 'I was found' (v. 1) would hardly be adequate for rebels and their fate (the parallel verb, 'I revealed myself,' [NIV] *could* be understood of 'objective' revelation before closed eyes, but, probably, it also involves subjective reception as does 'I was found'). Even more difficult for the modern interpretation is the clause 'a nation that did not call on my name' (NIV). Did not Israel call on the Lord's name? Isaiah 48:1, though a rebuke, states 'You take oaths in the name of the LORD and invoke (*yaz-kîrû*) the God of Israel' (NIV).⁹ And 'a nation that did not call . . . ' is already a *modified*, easier, text, for the Masoretic reading is passive (pual), *qôrâ*, 'that is not called.'¹⁰ In the passive form, the phrase means 'belonging': it is used for Israelites in Isaiah 43:1 (*niphal*) and for nations when incorporated into the messianic kingdom in Amos 9:12 (quoted

Acts 15:17). This Masoretic reading should not be dismissed lightheadedly: *lectio difficilior*. It was maintained by Jewish scholars despite their embarrassment with it. The great Rashî, of Troyes, tried to get around the difficulty: They treated the Lord as if they were not called by his name; David Qimhi saw that one could not wander so far from the text and he suggested that the Israelites were unwilling to be so called – a hypothesis wholly at variance with historical fact, as Alexander, who quotes from the Rabbis, observes.¹¹ Billerbeck cites the great haggadist R. Tanhuma bar Abba (c. 380 A.D.) who applied Isaiah 65:1a to Rahab the harlot and Ruth the Moabitess, and he thinks that the LXX, though it reads an active participle (*qôrê*), also presupposes a reference to Gentiles.¹² Paul's exegesis is not devoid of support!

There obtains a symmetry between Isaiah 65:1-2 and the conclusion of the conclusion, 66:22-24, with the two categories contrasted in ultimate destiny.¹³ The message of that dominant antithesis is the complementary truth of 'catholicity': division, also, occurs, as a result of human choice (faith or obstinate defiance), and, deeper than human choice, as a result of divine choice, since it is God who causes to find him those who did not seek me: 'You would not seek me if you had not found me already.'¹⁴ In line with our main theme, however, we now concentrate on the blessing promised by the God of Amen (Is 65:16) to Zion and her children.

Radical, total, newness. New things will be introduced that are contrary to the former things, that is to the painful experience of history. This will be true 'objectively,' for God says: 'The past troubles will be . . . hidden from my eyes' (Is 65:16, NIV); this will be true 'subjectively,' for they will be remembered no more by the recipients of God's blessing (v. 17). The change will transcend any mere repairment, it will affect the roots of being, it will be a *new creation* (v. 17).

'New creation' stands out as one of Isaiah's grand contributions. After possible hints (42:9, and a use of *bârâ* for the 'new things' heralded in 48:6f), and before 60:19f foresees such a newness that sun and moon will disappear from the economy of the universe (the allusion to the Flood in 54:9, symbolic de-creation, may also be mentioned) the theme is unfolded as a development of the New Exodus vision in 51:9-16.¹⁵ The New Exodus reaches such proportions, it is so total and radical, that it is equivalent to a New Creation. In 51:16, the Servant, who is clearly identified by

the opening words 'I have put my words in your mouth and covered you with the shadow of my hand' (NIV, cf. 49:2), the New Moses who is to lead the New Exodus, is addressed as the Agent of that work: 'to plant heavens and to found earth.'¹⁶

One can perceive echoes in the later prophets (Jer 31:22, with the verb 'create'; Zech 14:6f and the 'unique' day) but the main response to Isaiah is heard in the New Testament: in Matthew 19:28, with the 'regeneration of the universe,' and mainly in the book of Revelation (21:1 taking up the words of Is 65) as well as in Paul's epistles. Paul's perspective may even help us to understand the unexpected choice of the verb 'to plant' in Isaiah 51:16.¹⁷ Paul shows that the New Creation is spread over time, it starts with Christ's own resurrection, as the New Adam (1 Cor 15, esp. 20f,45ff), it touches us through the ministry of the Holy Spirit (Gal 6:15; 2 Cor 5:17) and we also enjoy its 'firstfruits' (Rom 8:23), though its consummation awaits the end of the age. Thus the *germinal* image is appropriate, which Isaiah was led to use (with the Branch, *semah* of 4:2 and the 'new things' germinating [*tismahnâ*] in 42:9, and also the verb in 44:4 and 61:11; and the kindred images of the *néser* in 11:1 and of the *yónég* of 53:2).¹⁸ It must be a process because the object of the New Creation is the Older one redeemed, involving both continuity and transfiguration. And so it to be viewed the church in its relationship to the world: the church is New Creation human-kind, implying both her catholicity and her division from the older, rebellious, race.

Creation and joy. Therefore, be glad and rejoice (Is 65:18). In Jerusalem recreated, there will be no more weeping and crying (v. 19). The first part of this last verse shows that the gladness of the people is a sharing in the Lord's *own* joy. We may compare with the New Testament emphasis on joy as the fruit of the Spirit (Gal 5:22) and as the contents of the Kingdom (Rom 14:17). Throughout the book of Acts, joy is a keynote of church life (2:46; 8:39; 13:52 . . .). It is an ecclesiological determinant.

What does 'joy' mean? Commentaries and dictionaries often fail to elucidate. We suggest that (a) Joy is a *passion*, an experience that one undergoes (whereas 'happiness' is an objective condition; in the sentence 'We were happy, then, but we did not know,' replacing 'happy' by 'joyful' would create nonsense). It implies passivity; it is impossible just to decide to be joyful. This gives the lie to our

illusions of pure self-sufficiency; it witnesses to the 'eccentric' structure of human existence. (b) Joy is a *positive* passion, approved of by our better self, and that can count as a fulfilling experience. Thomas Aquinas discerned the component of favourable judgement in his analysis of joy¹⁹ and Spinoza defined it as 'a passion through which the soul grows into a greater perfection.'²⁰ This highlights the dynamic character of our creatureliness: humanity is not fully realised, it may blossom or it may shrivel, it may actualise its potentialities or it may fall into malfunction and atrophy. And it presupposes a scale of values; even Nietzsche was sensitive to the tie that binds joy to eternity: 'Pain begs: Be gone! But every joy wills eternity, Wills deep, deep, eternity.'²¹ (c) Joy is an *expansive* emotion: it fills the person, it swells and overflows. Apart from rare exceptions, joy is an inter-personal or group experience, shared and catching. This again points to the 'eccentric' structure, and a close link with *love* appears. Spinoza, again, defines love as 'a joy that is accompanied by the idea of an external cause'²²; we all know that a good index of love is the joy of the beloved's presence.

Joy is essentially human. The mystery is that it should also be divine (it is the same mystery which we already encountered: God the Immovable is moved).

Victory over evil. One main factor of superabundant joy, and so new, is the total suppression of evil. 'They will neither harm nor destroy on all my holy mountain' (Is 65:25, NIV). The reference to the mountain is not restrictive, as if the rest of the world were still engulfed in violence and corruption: the parallel passage 11:9 shows that the whole earth will be filled by the blessing. All frustrations will be forgotten (65:22f); the symbols of enmity will be reconciled (v. 25ab); the curse on the primeval Serpent will be accomplished (v. 25c) – the work of the Devil undone (1 John 3:8).

'Throughout this passage,' Motyer sensitively comments, 'Isaiah uses aspects of present life to create impressions of the life that is yet to come. It will be a life totally provided for (13), totally happy (19cd), totally secure (22-23) and totally at peace (24-25). Things we have no real capacity to understand can be expressed only through things we know and experience. (. . .) one would be but a youth were one to die aged a hundred! This does not imply that death will still be present (contradicting 25:7-8) but rather affirms that over the whole of life, as we should now say from infancy to old age, the power of death will be destroyed.'²³

Even residual sin and death would generate tears, as they always do – but this is excluded (v. 19b). There will be no more harm nor damage. Those who harbour scruples over the literal reading of v. 20b may remember that the imperfect tense in Hebrew does service for conditional, hypothetical (unreal), meaning as well.

Do the children of Zion experience the blessings of Isaiah 65 *now*? Undeterred by paradox, we dare answer: yes. In germinal form, corresponding to the present stage in the process of the New Creation, as ‘firstfruits’ for the ‘inner man,’ they do know the power of the harmony to come. Hereditary enemies reconciled, spiritual sons and daughters never to be lost, toil not vain in the Risen Lord, fruit that will last unto eternal life, and the Devil already defeated: if *this* were not found in the church, might she still be called the church?

Isaiah 66 – Soothed And Sent

The contrast between the two categories along the people, which is carried through into final destiny (Is 66:22-24), would warrant the title ‘slain or sent’ (cf. vv. 16c and 19). Since our focus is Zion and her children, ours will be *soothed and sent* (vv. 11f and 19).

The last chapter in the book introduces new thematic elements: persecution of those who are on the Lord’s side (v. 5); a description of the recipients of divine blessing, ‘those who tremble at his word’ (vv. 2,5, also found in Ezra 9:4) – a reminder of the utmost seriousness with which we are to receive the Word of our Lord and of the sense of awe that is fitting before him, also under the New Covenant: as those who have come to Mount Zion, to the heavenly Jerusalem, to the church of the firstborn, we are called to ‘worship God acceptably with reverence and awe, for our God (also) is a consuming fire’ (Heb 12:28f, NIV). Our comments, however, on this composite chapter must be both synthetic and selective.

The prophet dwells on *Zion’s motherhood, again*. There is a renewed emphasis on *comfort*, on tender care, even cuddling or fondling (66:11-12). ‘As a *man* (‘*is*) whom his mother comforts, thus will I, myself, comfort you’: this literal translation²⁴ brings out the wonderful realism of Scripture. Free from stereotypes, Scripture knows that men also, though they try to hide, stand in need of solace! God in a motherly role will provide it, in Zion. Is it relevant to recall that one of the most successful ‘models’ of the church today is that of

the ‘sharing and caring community’?

Verse 8 (66:8) broaches the topic of the miraculous gift of Zion’s children. ‘Who has ever heard of such a thing?’ matches the surprise of Zion in chapter 49. But there are two intriguing features. (a) There seems to be a difference between verses 7 and 8: in 7 the singular is used, in 8 the plural form; in 7 the child is born *before* Zion’s pains, in 8 as soon as they start; in 7 the maleness of the child is stressed (*zàkàr*),²⁵ and this insistence is taken over in Revelation 12:5 (*arsen*) for the seed of the woman who was to crush the Serpent’s head, for King Messiah as foretold in Psalm 2, for God’s Son the Victor. It looks, at least, possible that v. 7 announces that Individual’s coming and v. 8 the consequent birth of his miraculous brothers and sisters, ‘the rest of the seed of the woman’ (Rev 12:17), as the sequel of the Redeemer’s: first the head, then the body (it is the proper order in most deliveries!). That would be the mystery inside the miracle. (b) Verse 9 sounds as a rebuttal, as a reply to objections born of doubt or ill-will. If we remember that Zion’s unexpected children are drawn from all nations, and how first-century Jews were slow in accepting the divine move, we hold a telling illustration of the relevance of God’s affirmation: despite human obstacles, he brings his design to fulfilment.

The prophet then reveals the *Remnant’s mission to all nations*. Verses 18ff powerfully proclaim the Lord’s interest in all nations. His concern is a favourable one: he is going to gather them that they may see his glory, that they may hear of that glory of which they have been ignorant (v. 19), that all humankind may worthily worship the Lord (v. 23).

Who are, then, the ‘brothers’ brought from all nations and offered to the Lord (v. 20)? The majority interpretation – old Jewish and modern Christian, including NIV – sees in them Israelites according to the flesh, coming back from their places of exile. But it raises difficulties, which older critical scholars such as Gesenius and Ewald had felt – they adopted the *other* understanding. Apart from the special interest in nations in chapter 66 and in the whole book, we may point to important considerations. (a) Members of the *Remnant* (*pelétim*) are sent to distant nations to make known to them the fame and glory of the Lord (v. 19a): normally the Remnant represents the saved Israelites (they occupy, therefore, the central location here and are not viewed as scattered among the nations), and the contents of the mission seems

to be for the benefit of the nations involved. (b) The special promise '*Even (gam)* from them I will take for priests, for Levites' (v. 21, most literally) would be strangely worded, indeed, if Israelites were referred to, therefore sons of Levi and Aaron, some of them. Because he sensed the difficulty, David Qimhi himself interpreted the verse of converted Gentiles.²⁶ (c) In the metaphorical sacrifice of v. 20, the 'brothers' are the offering and, in the parallel correspondence, the Israelites are the *offerers*. As Odendaal evaluates, 'the only good sense which can be derived from the lengthy phrase is that the 'brothers' belong to the nations.'²⁷ If this is so, the prophecy was exactly fulfilled in New Testament times: Jewish believers, members of the Remnant of Grace, were sent to all the nations and brought back to the Lord the firstfruits of the nations, new brothers and sisters 'in Christ' who had not previously heard of the Lord's fame nor seen his glory. As to the sign of v. 19a, Alexander thinks of the 'signs of an apostle.'²⁸ Motyer feels quite sure that the sign 'can only be' the cross.²⁹ This interpretation, which calls to mind Constantine's *In hoc signo vinces*, may be more homiletical than exegetical – but, confessedly, the cross is *the* sign of God's paradoxical glory in human history.

The first century Jew who worked more than any other (1 Cor 15:10) to bring new children, from all nations, to the Lord described his apostleship in terms that seem to be borrowed from Isaiah 66:21: acting in the way of a priest (*hierourgounta*), with reference to the Gospel, to present the offering of the nations, well-pleasing, sanctified in the Holy Spirit (Rom 15:16). What a joy to discover that Campegius Vitringa (1652-1722) had already discerned the connection.³⁰

The ecclesiological import is clear. Though we do well to heed Peter Beyerhaus' warning that the saying 'the church *is* the mission' is being used to blur the limit between church and world, we cannot insist too much on the missionary mandate of the church: Zion's children (first from Israel but, in turn, also their adopted brothers from the nations since these come to share the privileges and responsibilities of the 'saints') are sent into all the world, to bring back to the Lord new children of grace in ever growing numbers.

The prophet foresees *a regular ministry to honour the Lord's name*. If the Lord is to take priests and Levites from among Gentile converts, of necessity a 'change of law' (Heb 7:12) must take place. In itself, it is literally impossible under

'fleshly' regulations, and Hebrews 7 plainly asserts that the Levitical priesthood was abolished. The promise does come true, however, inasmuch this priesthood was a 'type' and finds its *fulfilment* in its 'antitype.' Christ's priesthood, though non-Levitical, fulfils the Levitical figures (Heb 9-10). Being priests in Christ, all believers have a share in the antitypical service that answers to Aaron's and the Levites'; in some respects, however, a distinctive correspondence, in the present economy, may be affirmed of the official ministry in the church – the ministry of prophets, teachers and pastors . . . 'From them' in Isaiah 66:21a may point to that special fulfilment and suggest God's institution of a *regular ministry* among Zion's children in the messianic age.

The same transposition from type to antitype is valid for the universal worship that is the horizon of Isaiah's last chapter, in v. 22. Regularity, carefully constructed patterns in rhythmic repetition, seem to be involved in the acceptable worship 'in Spirit and truth.' New moons and sabbath being part of the 'shadows' that foreshadowed the 'body' which came in Christ, we are to understand the prophecy of their Christian antitypes (Col 2:16f).

The Sabbath is the main element in the *inclusio* that Motyer brings out with Isaiah 56:1-8, together with the extension of Covenant privileges and freedom of worship to *foreigners* (56:6-7), so that God's house becomes a house of prayer for all the peoples.³¹ There is another *inclusio* that encloses the whole book, with the prologue (chapter 1) and the final vision (65-66) responding to each other, as the vocabulary shows.³² The sabbath and new moons of 66:23 echo the ones of 1:13. The symmetry is that of antithesis: between sinful, earthly, Jerusalem, whom the prophet assimilates to Sodom and Gomorrah (1:10), whose offerings and celebrations the Lord abhors (1:14), and Jerusalem re-created, purged of her abominable dross and restored as the City of Righteousness, the Faithful City, glorious Zion our mother, whose liturgies will ever please the Lord.

13 'New moon' is *hodes̄š*, from the root *hds̄* that signifies newness; 'sabbath' means fulfilment, joyful and active rest on the basis of God's finished work, the fruit of which we are given to enjoy. *Renewal, fulfilment*: these two notes are the right ones to strike as a conclusion of our study of Zion's place in God's purposes. May the church, the pilgrim colony of glorious Zion our mother, know and show the power of that renewal and the earnest of that fulfilment!

Notes

- 1 One may see our Songs of the Servant (London: Inter-Varsity Press, 1975), p. 20.
- 2 *The Prophecy of Isaiah* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1993), pp. 321, 389, 401, 443.
- 3 *Ibid.*, p. 490 (even from 63:7).
- 4 Ecclesiasticus 48:24f reads: *pneumati megalô eiden ta eschata / kai parakalesen tous penthountes en Sión / heós to aiônós hupedeixen ta esomena / kai ta apokrupha prin è paragenesthai auta.*
- 5 *The Book of Isaiah*, vol. II: 40-66 (London: Hodder & Stoughton, 1890), p. 401.
- 6 We follow the Masoretic Text in v. 17a (as does NIV), *bànayik*, 'thy sons,' rather than the Qumran manuscript a and the versions, *bônayik*, 'thy builders.' In any case, it is the same root. 'Having children' is expressed in Gen 30:3 as 'being built' and the two meanings merge in the application to the church: the self-building of the Body (Eph 4:16) is accomplished through the begetting of new children of God.
- 7 *Op. cit.*, p. 421.
- 8 On this topic, we may recall the symposium edited by Nigel M. de S. Cameron, *The Power and the Weakness of God* (Edinburgh: Rutherford House Books, 1990), including our own 'Divine Immutability,' pp. 1-22.
- 9 Is 43:22 is no sufficient counterweight. As the note in NIV Study Bible explains, though 'The Israelites may have brought sacrifices,' th meaning is that 'their hearts were not right with God.' Motyer, *op. cit.*, p. 338, cogently argues that 'the emphasis in verse 22 requires a translation like 'Not me did you call'.'
- 10 It is unfortunate that the NIV Study Bible (in our edition, published 1985) gives no mention of the fact that it follows the Greek version rather than the Masoretic text.
- 11 Joseph Addison Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* (Grand Rapids: Zondervan, 1983 reprint), vol. II, p. 437.
- 12 As quoted (SB 3, that is H.L. Strack & P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, vol. III, p. 285) by C.E.B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, vol. II (International Critical Commentary; Edinburgh: T. & T. Clark, 1979), p. 540 n.6.
- 13 The book does not resort here to the scheme of the two adverse Cities, which is found in ch. 24-27. Presumably, the reason is that the reprobate in ch. 65-66 are primarily the prophet's fellow-Israelites (66:5, 'your brothers who hate you'); the Babylon symbolism, or that of the earthly versus the heavenly Jerusalem one, would have been too complex for effective communication.
- 14 Blaise Pascal, n° 553 in Léon Brunschvicg's edition of the Pensées.
- 15 51:3 with the reminiscence of Eden, and vv. 6 and 8, which suggest the end of the older universe, provide a preparation for the theme.
- 16 The 'modern' rendering which is found in NIV, '– I who set the heavens in place, who laid the foundations of the earth, and who say to Zion . . .', in NEB (1970) with a free inversion, ' . . . its waves roared, that I might fix the heavens in place and form the earth and say to Zion, 'You are my people.' I have put my words in your mouth and kept you safe under the shelter of my hand,' in *la Bible de Jérusalem* 1956 (but corrected in the 1998 edition), 'when I stretched the heavens and founded the earth,' in the *Traduction OEcuménique de la Bible*, 'while planting heavens . . .', is open to serious objections. Grammatically, such 'translations' wander far away from ordinary renderings of *lamed* plus infinitive construct (see Gesenius-Kautzsch-Cowley's *Grammar*, § 114f-p); if one argues that we have a 'gerundial' construction, no example close to the diction of Is 51:16 is offered (we reviewed the examples *ibid.*, § 114o). The two verbs *lintoa*, 'to plant,' and *lisod*, 'to found,' must be treated like the third, parallel, one, *lé'môr*, 'to say'; now, it is quite obvious that the Servant is the agent of the saying, since the Lord is filling his mouth with the words! The implied subject of the verbs could be God (with the Servant as the instrument), but it seems preferable to consider it is the Servant, as Alexander, *op. cit.*, p. 269, *already* does.
- 17 Many are tempted conjecturally to amend *netoa* into *netôt*, 'to stretch.' But the *lectio difficilior* (which the LXX estèsa supports) is to be retained if it can make sense.
- 18 The interpretation of this clause by the Chief Rabbi Joseph H. Hertz, in his *The Pentateuch and Haftorahs* (London: Soncino Press, 1938), p. 836, is worth quoting: "Heaven is here compared to a seed that will grow into a tree, and yield fruit and shelter to the children of men. And Heaven may be planted! (. . .) Israel was chosen and Providentially preserved, in order that through Israel God might plant Heaven – i.e. righteousness and mercy – in the soul of humanity."
- 19 *Summa theologica* Ia IIae, Q. 11, art. 2 ad 3m: In delectatio duo sunt, scilicet perceptio convenientis . . . et complacentia ejus.
- 20 *Ethica* III, propositio XI, scholium.
- 21 Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit, Will tiefe, tiefe, Ewigkeit, *Thus Spake Zarathustra*, part III, at the end of the section 'Another Song for Dancing.'
- 22 *Op. cit.*, prop. XIII, scholium.
- 23 *Op. cit.*, p. 530.
- 24 NIV offers 'As a mother comforts her child,' an unfortunate departure from the normal meaning of words; it misses the singular beauty of that verse.

- 25 Could there be here an allusion to Gen 1:27, in that New Creation context?
- 26 According to Rabbi Hertz, with the further precision that these proselytes will only assist the priests and Levites in their service, *op. cit.*, p. 951, and adds: 'This thought is quite in accordance with the universalist spirit in Isaiah.'
- 27 Dirk H. Odendaal, *The Eschatological Expectation of Isaiah 40-66 with special Reference to Israel and the Nations* (An International Library of Philosophy and Theology; Nutley, N.-J.: Presbyterian & Reformed, 1970), p. 186; p. 195 n.75 supports our previous argument and comments: 'This is in line with Isa. 19:1-25, Ps. 87.'
- 28 *Op. cit.*, p. 476.
- 29 *Op. cit.*, p. 541.
- 30 As indicated by Alexander, *op. cit.*, p. 477.
- 31 Motyer, *op. cit.*, pp. 461f. We may note also the emphasis on the name here (66:22) and there (56:5) and the added brothers gathered in 56:8, 'foreigners that attach themselves to the Lord to serve him' in 56:6, a thought not very far from 66:21 (the verb 'to attach,' *lāwā*, may be reminiscent of Levi).
- 32 It was brought out by Rémi Lack, *La Symbolique du livre d'Isaïe* (Analecta Biblica 59; Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1973).

INVITATION TO THE SEPTUAGINT

Karen H. Jobes and Moisés Silva

As the Bible of Hellenistic Judaism and of the early church, the Septuagint has long been important to biblical scholarship as an aid for interpreting both the Hebrew Bible and the Greek New Testament. Until now, however, no user-friendly introduction to the Septuagint has been available. Previous volumes presupposed a great deal of prior knowledge about the scholarly discussions that had been going on for decades. Writing for beginning students and seasoned scholars alike, Karen Jobes and Moisés Silva give the necessary background and provide a primer that is both accessible and comprehensive.

As it moves from basic introductory matters to more advanced issues, *Invitation to the Septuagint*:

- Clarifies the Septuagint's importance for the field of biblical studies
 - Reviews the history of early Greek versions of the Bible
 - Introduces the current printed editions of the Septuagint
- Provides explanatory notes on selected Septuagint passages
 - Surveys the present state of Septuagint research

This practical resource will undoubtedly become the standard introduction for those seeking a clear and accessible guide to the study of the Septuagint.

'This book provides up-to-date information concerning the making, transmission, and significance of the Greek Septuagint, the first translation of the Hebrew Bible. Students and pastors alike will profit from the research of Jobes and Silva, presented in clear and understandable form.'

Bruce M. Metzger, Princeton Theological Seminary

Karen H. Jobes (Ph.D., Westminster Theological Seminary) is Associate Professor of New Testament at Westmont College in Santa Barbara, California.

Moisés Silva (Ph.D., University of Manchester) is the Mary F. Rockefeller Distinguished Professor of New Testament at Gordon-Conwell Theological Seminary in South Hamilton, Massachusetts.

1-84227-061-3 / 229 x 145 mm / h/b / 352pp / £17.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Der Hebräer-Brief Nach Altkirchlichen Zeugnissen

* * * *

Rainer Riesner
Universität Dortmund, Germany

• ZUSAMMENFASSUNG

Kürzlich wurde die Überzeugung vertreten, daß nur die Annahme einer Abfassung des Hebräer-Briefs durch Paulus einem evangelikalen Schriftverständnis entspricht. Weiter wurde behauptet, daß diese Zuschreibung bis ins 2. Jahrhundert unumstritten gewesen sei, so lange es eine echte Überlieferung gab. Wenn man die gesamte patristische Evidenz bis ins 5. Jahrhundert hinein prüft, dann erweist sich diese Ansicht als unhaltbar. Weil der Brief an

* * * *

• SUMMARY

Recently it was argued that only Pauline authorship of the Epistle to the Hebrews is in accordance with an evangelical view of Scripture. It was further asserted that as long as genuine tradition existed in the 2nd century this ascription has been undisputed. If one looks at all the patristic evidence until the 5th century this opinion is untenable. Since the letter was addressed

* * * *

• RESUMÉ

On a soutenu récemment qu'une position évangélique sur le statut de l'Écriture requiert l'affirmation que l'apôtre Paul est l'auteur de l'épître aux Hébreux. On a aussi allégué que, tant qu'il a existé une tradition authentique au II^e siècle, la paternité paulinienne de l'épître n'a pas été remise en cause. En fait, si l'on considère les écrits patristiques jusqu'au Ve siècle, cette thèse est intenable. Comme la lettre a été adressée à des

* * * *

Peter Stuhlmacher zum 70. Geburtstag

IN DREI Artikeln hat Eta Linnemann einen „Wiederaufnahme-Prozess in Sachen des Hebräerbriefes“ gefordert.¹ Ein erster Teil behandelt die

später isolierte Judenchristen gerichtet war, geriet im Osten sein Verfasser sehr früh in Vergessenheit. Erst nachträglich wurde der Brief Paulus zugeschrieben. Im Westen dagegen, woher der Brief stammte, blieb die Erinnerung erhalten, daß der Apostel nicht der Verfasser war. Hier setzte sich die Verfasserschaft des Paulus erst an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert durch. Aus dem Westen kommt auch die einzige alte Tradition, die ernsthaft bedacht werden sollte, nämlich daß Barnabas der Verfasser des Hebräer-Briefs war.

* * * *

to later isolated Jewish Christians (Hebraioi) in the East its origin was early forgotten. Only secondarily it was attributed to Paul. In the West where the letter originated it remained known that the apostle was not the author. Here the ascription to him was only fully accepted at the turn from the 4th to the 5th century. From the West stems the only old tradition that should be considered, namely, that Barnabas was the author of the Epistle to the Hebrews.

* * * *

Juifs chrétiens isolés en Orient (hébraïoi), les conditions de sa rédaction y ont été rapidement oubliées. C'est seulement de manière secondaire que la lettre y a été attribuée à l'apôtre Paul. Par contre, en Occident, où la lettre a été rédigée, on savait que Paul n'en était pas l'auteur. Là, ce n'est qu'à partir du IV^e ou du Ve siècle qu'elle lui a été généralement attribuée. C'est donc d'Occident que l'on tient la seule tradition ancienne que l'on doit prendre en considération, et celle-ci attribue l'épître aux Hébreux à Barnabas.

* * * *

handschriftliche Bezeugung und die altkirchlichen Zeugnisse; nur damit setze ich mich im folgenden auseinander.² Frau Linnemann faßt ihre Untersuchung gleich zu Anfang in einer prononcierten

These zusammen: „Bis zum Jahre 200 galt der Hebräerbrief ganz allgemein als Paulusbrief. Als man den Fakten nahe war, gab es keinen Zweifel“ (102). Frau Linnemann befindet sich dabei in (wohl unbewußter) Übereinstimmung mit sehr traditionsgebundenen griechisch-orthodoxen Theologen.³ Dagegen werden evangelikale Exegeten⁴ scharf getadelt, weil sie sich dem resignierenden Urteil des Origenes anschließen: „Wer indes tatsächlich den Brief geschrieben hat, weiß Gott“ (HE VI 25,4). Allerdings haben auch die Reformatoren Luther (WA 44,709; 45,389) und Calvin (CR 83,5) den Brief für nicht paulinisch gehalten.⁵ Die Sprache des Artikels von Frau Linnemann ist offensiv und klar, nicht allzu durchsichtig scheint dagegen die chronologische Anordnung der Traditionszeugnisse. Das dürfte es vielen Leserinnen und Lesern schwer machen, den Überblick zu behalten, welche Quellen wirklich etwas über die Zeit vor 200 aussagen. Gehen wir die vorhandenen Nachrichten deshalb noch einmal der Reihe nach durch.⁶

1. Die Zeugnisse aus der Zeit um 200

1.1. Klemens von Alexandrien († vor 215). Ob das Zitat von Hebr 4,12 im „Evangelium Veritatis“ (NHC XII2 [I 26,2f; Übers. Robinson 41f]) aus Ägypten früher als Klemens ist, läßt sich bei der notorischen Schwierigkeit, diese gnostische Schrift zu datieren, kaum sagen. In seiner Kirchengeschichte, die er nach 324 veröffentlichte, berichtet Eusebius aufgrund seiner Lektüre des „Hypotyposen“ genannten Werkes von Klemens über dessen Haltung:

„Den Hebräerbrief weist er Paulus zu, behauptet aber, er sei an die Hebräer (πρὸς Ἑβραίους) in hebräischer Sprache geschrieben worden. Lukas habe den Brief sorgfältig übersetzt und dann an die Griechen weitergeleitet. Daher komme es, daß die Sprache dieses Briefes dieselbe Färbung zeige wie in der Apostelgeschichte. Daß dem Brief nicht die Worte ‚Paulus der Apostel‘ vorgesetzt seien, habe seinen guten Grund. ‚Denn‘ – so erklärt er – ‚da er an die Hebräer schrieb, die gegen ihn voreingenommen waren und ihn verdächtigten, so war es ganz begreiflich, daß er nicht schon am Anfange durch Nennung seines Namens abstieß‘. Sodann fügt Klemens bei: ‚Da ferner, wie der selige Presbyter sagt, der Herr als Apostel des Allmächtigen an die Hebräer gesandt worden

war, so betitelt sich Paulus, als zu den Heiden gesandt, aus Bescheidenheit nicht als Apostel der Hebräer. Er unterläßt es aus Ehrfurcht vor dem Herrn und weil er, der Lehrer und Apostel der Heiden, über seinen Beruf hinaus an die Hebräer schrieb“ (HE VI 14,2-4 [ed. Schwartz 234f; Übers. H. Kraft 289]).

Der „selige Presbyter“ wird allgemein mit Pantaenus, dem Begründer der alexandrinischen Katechetenschule und Lehrer des Klemens, identifiziert. Auf seine Tradition führt Frau Linnemann lediglich die paulinische Herkunft des Hebräer-Briefes zurück. Dessen ursprüngliche Abfassung auf Hebräisch und die Übersetzung durch Lukas hält sie dagegen für rein literarkritische Spekulation des Klemens (108). Das kann, muß aber nicht so sein. Wir werden darauf noch zurückkommen. Würde Frau Linnemann ihre Hermeneutik des Verdachts gleichmäßig anwenden, müßte sie fragen: Hat nicht erst Klemens die Nachricht von Paulus als Verfasser des Hebräer-Briefes erfunden? Als Anwältin der Verteidigung tut sie es hier nicht. Halten wir fest, daß der Hebräer-Brief in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts in Alexandrien als direkt oder indirekt paulinisch angesehen wurde.

1.2. Tertullian von Karthago († nach 220). Ungefähr zur gleichen Zeit wie Klemens von Alexandrien äußert sich Tertullian in Nordafrika zur Verfasserfrage. In einer Schrift aus seiner montanistischen Zeit (nach 207) heißt es:

„Ich will jedoch zum Überfluß auch noch das Zeugnis eines Begleiters der Apostel (*comitis apostolorum*) hinzufügen, welches geeignet ist, die Disziplin der Lehrer, und zwar mit unmittelbar folgendem Recht zu bestätigen. Es ist nämlich ein an die Hebräer gerichtetes Schreiben des Barnabas vorhanden (*exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos*). Derselbe war ein von Gott hochgeehrter Mann, da ihn Paulus in Beobachtung der Enthaltensamkeit sich zur Seite stellte, da er in einem Zuge fortfährt: ‚Haben denn bloß ich und Barnabas nicht das Recht zu arbeiten‘ [1 Kor 9,6]? Jedenfalls ist der Brief des Barnabas bei den Kirchen mehr angenommen als jener apokryphe ‚Pastor [des Hermas]‘ der Ehebrecher (*et utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum*). Indem Barnabas also die Schüler ermahnt, mit Beiseitelassung aller Anfangsstufen nach der Vollkommenheit zu streben und nicht wieder den Grund in der Buße über tote Werke zu legen, sagt er: ‚Es

ist unmöglich, daß diejenigen, welche einmal erleuchtet sind . . . [es folgt ein Zitat von Hebr 6,4-8]'. Wer dies von dem Apostel gelernt und mit den Aposteln gelehrt hat, der wußte, daß dem Ehebrecher und Hurer von den Aposteln keine zweite Buße in Aussicht gestellt sei. Denn dafür erklärte er das Gesetz zu gut, und was dessen Figuren vorbildeten, besaß er bereits in der Wirklichkeit" (De pudicitia 20 [BKV 24,458-459; PL 2,1021]).

Frau Linnemann bezweifelt, daß es sich hierbei um eine Überlieferung handelt und erhebt den Verdacht: „Wenn Tertullian irrtümlich den in der Tat 'allgemeiner anerkannten' Hebräerbrief mit dem Barnabasbrief identifiziert hat in seinem Bestreben, die Autorität des 'Gefährten der Apostel' hervorzuheben?" (109). Beherzigen wir auch bei diesem Angeklagten ihren guten juristischen Grundsatz, der sich gegen „das illegitime Verfahren" richtet, „das aus *einem einmal verdächtigt ein für immer verurteilt* macht, ohne zu berücksichtigen, dass die Indizien, die zur Anklage geführt haben, entkräftet worden sind" (102 [kursiv im Original]).

Wer aus dem Gesamtwerk Tertullians mit seiner stupenden Bibelkenntnis vertraut ist, wird Hemmungen haben, ihm einen derartig kapitalen Schnitzer zuzutrauen. Hier ist eine solche Annahme noch einmal mehr unglaublich, als Tertullian ja ausführlich den Hebräer-Brief zitiert. „De pudicitia" ist eine polemische Schrift und deshalb hätte sich der versierte Jurist und Rhetor Tertullian um so weniger eine Blöße in der für ihn alles entscheidenden Frage der „zweiten Buße" geben dürfen. Für Tertullian ist das Argument wichtig, daß der Hebräer-Brief in den Kirchen bei weitem akzeptierter ist als der Hirt des Hermas, der die Möglichkeit einer zweiten Buße verkündigt. Und da sollte Tertullian den Hebräer-Brief mit dem dubiosen Barnabas-Brief verwechseln haben? Vor allem wäre die Argumentation für Tertullian viel leichter gewesen, wenn in seiner Umgebung Paulus als der Verfasser des Hebräer-Briefes gegolten hätte. Tertullian hätte sich auf einen unumstrittenen Autor stützen können, während er hier die Autorität des Barnabas gerade unter Berufung auf Paulus sichern muß! Er tut also genau das Umgekehrte dessen, was Frau Linnemann ihm unterstellt. Wenn Frau Linnemann mit Hinweis auf Hieronymus die Aussage Tertullians als Privatmeinung abtun will, so trägt sie anachronistisch die zweihundert Jahre

spätere Diskussionssituation ein. Frau Linnemann erwähnt auch nicht, daß Hieronymus mehrmals verständnisvoll, ja zustimmend von den Zweifeln der lateinischen Kirche an der paulinischen Herkunft des Hebräer-Briefes berichtet hat, wie wir noch hören werden (s.u. 2.12).

Theodor Zahn hat völlig zu Recht geschlossen, daß Tertullian die Verfasserzuschreibung auch in einer Handschrift fand,⁷ denn er redet von „*Barnabae titulus* [nicht epistula!] *ad Hebraeos*". Widersprechen muß man hingegen Zahn, wenn er eine in der Umgebung des Tertullian bekannte Tradition bestreitet. Wir haben gesehen, wie wichtig Tertullian gerade das kanonische Argument von der weiten Verbreitung des ‚Briefs des Barnabas an die Hebräer‘ war. Zu Recht bemerkte Frederick F. Bruce: He „does not put it forward as his suggestion but appears to assume it as a matter of consent in his circle“.⁸ Sollte die Schrift ‚De pudicitia‘, wie viele annehmen, gegen Kallistos von Rom gerichtet gewesen sein (vgl. Hippolyt, Philos 9,12), so würde Tertullian die Kenntnis von einer Verfasserschaft des Barnabas wohl dort ebenfalls voraussetzen. Aber der Adressat kann auch Bischof Agrippinus von Karthago gewesen sein (vgl. Cyprian, Ep 71,4).⁹ Dann hat Tertullian, wenn er von „den Kirchen“ im Plural spricht, zumindest damit gerechnet, daß die Ansicht von Barnabas als Verfasser des Hebräer-Briefes nicht bloß in Karthago, sondern in ganz Nordafrika verbreitet war.

1.3. Der sogenannte Barnabas-Brief (um 132).

Dieses schroff antijüdische Schreiben ist kurz vor oder nach dem Bar-Kochba-Aufstand (132-135) entstanden.¹⁰ Eine Abfassung der anonymen Schrift durch den neutestamentlichen Barnabas wird heute von niemandem mehr vertreten.¹¹ Als erster schrieb Klemens von Alexandrien dem Barnabas diesen Brief zu und legte ihn wie andere heilige Schriften aus (HE VI 13,6; 14,1 vgl. II 1,4). Origenes nannte Barnabas sogar einen „katholischen Brief" (Ccels I 63; De Princ III 2,4). Frau Linnemann stellt nicht die Frage, ob Klemens und Origenes hier wohl auch einer alten Tradition folgten, und sie gibt auch sonst keine Erklärung für dieses Phänomen. Obwohl es für sie nicht „denkbar" ist, „dass eine Schrift, deren Verfasser unbekannt, umstritten oder nachweislich kein Apostel gewesen wäre, Aufnahme in den Kanon des Neuen Testaments . . . gefunden haben würde" (103), steht der Barnabas-Brief in dem von Constantin von Tischendorf im Katharinenkloster

entdeckten Codex Sinaiticus (X) unter diesem Namen. Mindestens in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts war also in Ägypten und Palästina über seine Zugehörigkeit zu den heiligen Schriften des Neuen Testaments noch nicht endgültig entschieden. Wie ist diese überaus merkwürdige Zuschreibung entstanden?

Es stellt eine Ausnahme dar, wenn sich Ferdinand Prostmeier in seinem neuen Kommentar Gedanken über die Entstehung des Verfasser Namens macht. Aber seine Vermutung, dazu sei es in Verbindung mit einer „für Ägypten anzunehmenden Jakobustradition und [der] von Alexandrien aus gepflegten Markustradition“ gekommen,¹² bleibt zu vage. Schon Carl Josef Hefele hat vermutet, daß Klemens von Alexandrien für die Zuschreibung an Barnabas verantwortlich war,¹³ die aus dem Brief selbst nicht wirklich erklärbar ist.¹⁴ Der angebliche Verfassername würde eher verständlich, wenn es eine Tradition von Barnabas als Autor von einem das Judentum kritisierenden Brief (d. h. Hebräer) gab. Man kann den apokryphen Barnabas-Brief, der Hebräer offenbar gekannt hat (vgl. nur Barn 5,1 mit Hebr 12,24),¹⁵ als eine antijüdisch überspitzte Weiterentwicklung von einigen Gedanken dieses Schreibens auffassen. Nach Klemens war Barnabas ein treuer Tradent der wahren Gnosis, die Jakobus, Johannes und Petrus, aber auch Paulus direkt vom Kyrios empfangen hatten (Strom 1,11,3 vgl. HE II 1,4). Von daher wäre für Clemens Alexandrinus Hebräer als Paulus-Brief und Pseudo-Barnabas als angebliches Schreiben des Barnabas eine gute Reihenfolge gewesen. Die Vermutungen über den Abfassungsort des sogenannten Barnabas-Briefs bewegen sich zwischen Ägypten und Kleinasien.¹⁶ Man wird von daher vorsichtig formulieren, daß er den Reflex einer Tradition von Barnabas als Verfasser des Hebräer-Briefs auch im Osten für die Frühzeit wenigstens als nicht unmöglich erscheinen läßt.

1.4. Gaius von Rom (um 200). Bei Theodor Zahn hat Frau Linnemann gelesen: „Der römische Presbyter Gaius fügte den Hebräer nicht den Paulusbriefen an“ und sie fährt dann fort, dieser Gaius „war offensichtlich eine recht unerhebliche Grösse, weder Heussi noch Zahn halten es für nötig, ihn zu erwähnen. Da er von Eusebius (KG VI, 20, 3) genannt wird, ist er immerhin vor dessen Ableben 339/40 anzusetzen“ (105). Das sind überaus erstaunliche Aussagen, denn an der von Eusebius angeführten Stelle lesen wir:

„Auf uns ist auch ein Dialog gekommen,

den der sehr gelehrte Gaius unter Zephyrin zu Rom gegen Proklus, den Verfechter der kataphrygischen Häresie, verfaßt hatte. In diesem Dialog, in welchem er die Gegner wegen ihrer kühnen, verwegenen Aufstellung neuer Schriften zum Schweigen bringt, erwähnt er nur dreizehn Briefe des heiligen Apostels [Paulus], indem er den Brief an die Hebräer nicht den übrigen beizählt. Noch bis heute (ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο) gilt er bei einigen Römern nicht als Schrift des Apostels“ (HE VI 20,3 [ed. Schwartz 242; Übers. H. Kraft 295]).

Gaius schrieb seinen Dialog also während der Amtszeit des Bischofs Zephyrin, die wir auf ca. 198-217 datieren können. Natürlich kann man das auch bei Zahn nachlesen. Gaius hat sich nicht nur im Streit mit den Montanisten (HE III 31,4), sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem Gnostiker Kerinth bewährt (HE III 28,1f), und deshalb nennt Eusebius ihn „einen kirchlich glaubwürdigen Mann“ (HE II 25,6). Wenn Gaius den Hebräer nicht unter die Paulus-Briefe rechnete, so hat er deshalb auch gewiß nicht einfach seine Privatmeinung zum besten gegeben, sondern die Ansicht der orthodoxen Gemeinden Roms formuliert. Dafür spricht auch das zähe Nachwirken dieser Position bis in die Zeit des Eusebius hinein.

1.5. Theodotos der Bankier (um 200). Zur selben Zeit wie Gaius (HE V 28,7-9) berief sich nach Epiphanius von Salamis († 403) jener Theodotos, der die Sekte der Melchisedekianer begründete, auf den paulinischen Hebräer-Brief (Haer 55,8). Aber das ist nur eine scheinbare Ausnahme von der römischen Tradition. Theodotos kam aus Byzanz und die Melchisedek-Spekulationen, für die er sich auf den Hebräer-Brief berief (Hebr 6,20ff), stammen mit Sicherheit aus dem Osten. Wie Hieronymus berichtet, galt gerade Origenes als einer ihrer Urheber (Ep 73,2) und in seinem Schülerkreis waren sie nach Epiphanius verbreitet (Haer 55,5; 67,3). Aus dem Osten kann Theodotos neben den Melchisedek-Spekulationen auch die angebliche paulinische Verfasserschaft des Hebräer übernommen haben. Vielleicht liegt jedoch nur eine mechanische Zufügung des Verfasser Namens durch Epiphanius vor, es wäre nicht der einzige Fehler dieser Art bei ihm.

1.6. Der Muratorische Kanon (um 200). In diesen ersten uns bekannten Versuch, einen Kanon über die Schriften aufzustellen,¹⁸ die im Gottesdienst der rechtgläubigen Gemeinden verlesen werden

können, heißt es u. a. über die Paulus-Briefe:

„Der selige Apostel Paulus selbst [schreibt], der Regel seines Vorgängers Johannes folgend, mit Namensnennung nur an sieben Gemeinden in folgender Ordnung (*cum ipse beatus apostolus Paulus sequens praecessoris sui Iohannis ordinem, non nisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali*): an die Korinther der erste (Brief), an die Epheser der zweite, an die Philipper der dritte, an die Kolosser der vierte, an die Galater der fünfte, an die Thessalonicher der sechste, an die Römer der siebente. Aber wenn auch an die Korinther und die Thessalonicher zu ihrer Zurechtweisung noch einmal geschrieben wird, so ist doch deutlich erkennbar, daß eine Gemeinde über den ganzen Erdkreis verstreut ist. Denn auch Johannes in der Offenbarung schreibt zwar an sieben Gemeinden, redet jedoch zu allen“ (Z. 47-59 [Hennecke-Schneemelcher⁵ I 29]).¹⁹

Der Hebräer-Brief wird weder hier noch an anderer Stelle der Kanonsliste erwähnt. Frau Linnemann bemerkt dazu: „Der Kanon Muratori (um 200), der als Zeuge gegen die paulinische Verfässherschaft in Anspruch genommen wird, da er den Hebräerbrief nicht erwähnt, kann mit grösserem Recht zu ihren Gunsten vereinnahmt werden. Er sagt, dass 'der selige Apostel selbst, der Regel seines Vorgängers Johannes folgend, mit Namensnennung nur an sieben Gemeinden schreibt'. Damit ist die Möglichkeit, dass Paulus ohne Namensnennung an die Hebräer geschrieben hat, nicht ausgeschlossen, sondern geradezu eingeschlossen. Wenn es keinen Brief ohne Namensnennung gibt, dann ist es unnötig zu erwähnen, dass die nachfolgend genannten mit Namensnennung geschrieben sind“ (104f). Die patristische Wissenschaft wird dieser Vereinnahmung des Kanons Muratori kaum folgen, sondern bei ihrer bisherigen Ansicht bleiben. Aus dem Kontext ist völlig klar, daß es nicht um die Namensnennung der Verfasser geht, sondern um die Namen von jeweils sieben Gemeinden, an die Johannes und Paulus geschrieben haben. Das Kanonsverzeichnis bestätigt, was wir aufgrund der Stellungnahme des Gaius schon angenommen hatten: Um 200 galt der Hebräer-Brief in Rom nicht als paulinisch!

1.7. Hippolyt von Rom († 235). Vielleicht bezieht er sich mit der Wendung „das himmlische Jerusalem“ auf Hebräer 12,2 (Ref VI 30,9 [BKV 40,166]), nennt dafür aber jedenfalls keine Quelle. Der byzantinische Patriarch Photius (um 850)

gab weiter, was er über Hippolyt bei Stephanus Gobarus gelesen hatte, der um 565-578 schrieb²⁰ und nicht um 600, wie es bei Frau Linnemann heißt (105):

„Hippolytos und Irenäus sagen, daß der Brief an die Hebräer nicht von Paulus ist“ (Bibliotheca 232 [PG 103,1104]). „Hippolyt sagt, daß der Brief an die Hebräer nicht von Paulus ist“ (ebd. 121 [PG 103,403])

Frau Linnemann äußert sich dazu ganz historisch-skeptisch: „Eine Nachricht aus dem 6. Jahrhundert, die 'Second Hand' aus dem 9. Jahrhundert übermittelt wird, sollte man nicht als verbindliche Mitteilung über einen Kirchenvater aus dem 2. Jahrhundert gelten lassen!“ (105). An anderer Stelle übernimmt Frau Linnemann ohne weiteres die Nachricht des Eusebius, daß Irenäus den Hebräer-Brief gekannt habe (HE V 26), obwohl uns die entsprechende Schrift nicht erhalten ist und Eusebius anderthalb Jahrhunderte später schrieb. Für alle Angeklagten sollte gleiches Recht gelten. Eine moderne Patrologie charakterisiert das Werk des Photius als „einen Bericht über 280 heidnische und christliche Bücher mit biographischen Notizen und Auszügen, besonders aus weniger bekannten Werken, deren Kenntnis wir zum Teil nur ihm verdanken“.²¹ Aber Frau Linnemann unterstellt dem Patriarchen und seiner Quelle nicht nur allgemeine Unzuverlässigkeit, sondern sogar böse Absicht. Sie sieht bei beiden die „Tendenz“, Irenäus und Hippolyt fälschlich die Bestreitung der paulinischen Verfässherschaft zuzuschreiben (106). Welches Motiv Kirchenschriftsteller dazu in einer Zeit gehabt haben sollten, in der die Abfassung des Hebräer-Briefes durch Paulus orthodoxes Allgemeinut war, bleibt unerfindlich. Zu Hippolyt paßt die Nachricht ausgezeichnet, denn er wirkte um 200 in Rom und Forscher wie Joseph B. Lightfoot²² und Theodor Zahn²³ haben ihn sogar für den Kompilator des Kanon Muratori gehalten. Bei Hippolyt begegnen auch Traditionen mit offensichtlich judenchristlichem Charakter, die manchmal sogar eine Nähe zu essenischer Terminologie und Vorstellungen aufweisen.

1.8. Irenäus von Lyon (um 180). Nachdem sich uns Gründe gezeigt haben, daß die Nachricht von der Ablehnung der paulinischen Verfässherschaft des Hebräer-Briefes durch Hippolyt von Rom zutrifft, ist auch die gleichlautende Aussage über Irenäus noch einmal zu prüfen. In „Adversus Haereses“ macht Irenäus mit Ausnahme des ultrakurzen Philemon-Briefes von allen paulinischen Briefen

reichlich Gebrauch. Der Hebräer-Brief aber wird kein einziges Mal zitiert und das ist angesichts von Charakter und Umfang des mehrbändigen Werks kaum Zufall. Eine Reserve des Kirchenvaters gegenüber dieser Schrift ist also nicht zu übersehen. Nun schreibt aber Eusebius:

Von Irenäus ist „noch vorhanden . . . ein ‚Buch verschiedener Reden‘, in welchem er den Brief an die Hebräer (ἡ πρὸς τοὺς Ἑβραίους ἐπιστολή) und die sog. Weisheit Salomos erwähnt und daraus einige Worte zitiert (μνημονεύει ῥητὰ τινὰ ἐξ αὐτῶν παραθέμενος)“ (HE V 26 [ed. Schwartz 214; Übers. H. Kraft 270]).

Wir haben bei Eusebius ein ausgesprochenes Interesse an den Abfassungsverhältnissen des Hebräer-Briefs beobachtet. Deshalb kann man ausschließen, daß Eusebius unerwähnt gelassen hätte, wenn Irenäus den Brief Paulus zuschrieb. Angesichts dessen gewinnt auch die Nachricht des Gobarus über den kleinasiatischen Kirchenvater an Plausibilität. Nun könnte Irenäus die Bedenken gegen die paulinische Verfasserschaft erst in Rom kennen gelernt haben. Aber selbst dann hätte er sie kaum übernommen, wenn es Mitte des 2. Jahrhunderts in Kleinasien eine feste Tradition über Paulus als Autor gegeben hätte. Darauf weist die Verbreitungsgeschichte des Briefs in Kleinasien. Ob Polykarp von Smyrna († 155) den Brief kannte, bleibt mehr als unsicher, da er die Bezeichnung Jesu als „ewigem Hohenpriester“ (Ad Phil 12,2; Mart Polyc 14,3) aus johanneisch-judenchristlicher Tradition²⁵ übernommen haben kann. Es gibt auch sonst Beziehungen zwischen dem Hebräer-Brief und dem johanneischen Kreis.²⁶ Bischof Methodius von Olympos († 311), der als erster kleinasiatischer Autor den Hebräer-Brief klar (und ausgiebig!) zitiert, tut es anonym (Conv Dec Virg 4,1; 5,7 [PG 18,88.109]). Das spricht dafür, daß man auch in Kleinasien ursprünglich Paulus nicht als Verfasser des Briefes kannte. Die Situation begann sich erst schlagartig zu ändern, nachdem die Provinzsynode von Laodizäa (ca. 363) den Hebräer-Brief in die Paulus-Sammlung eingefügt hatte, wie wir noch sehen werden.

1.9. Origenes (ca. 180-253/54). Der große altkirchliche Bibelwissenschaftler hat sich in einer Art über den Hebräer-Brief geäußert, die zeigt, wie man sich in der alexandrinischen Katechetenschule auf der Höhe der damaligen philologischen Wissenschaft befand. Im Referat des Eusebius lesen wir:

„In seinen Homilien zum Hebräerbrief äußert sich Origenes über denselben also: ‚Jeder,

der Stile zu unterscheiden und zu beurteilen versteht, dürfte zugeben, daß der Stil des sog. Hebräerbriefes nichts von jener Ungewandtheit im Ausdruck zeigt, welche der Apostel selber eingesteht, wenn er sich selbst als ungeschickt in der Rede, d.i. im Ausdruck, bezeichnet [2 Kor 11,6], daß der Brief vielmehr in seiner sprachlichen Form ein besseres Griechisch aufweist. Daß die Gedanken des Briefes Bewunderung verdienen und hinter denen der anerkannten (ὁμολογουμένων) Briefe des Apostels nicht zurückstehen, dürfte ebenfalls jeder als richtig zugeben, der mit der Lektüre des Apostels vertraut ist‘. Später bemerkt Origenes noch: ‚Ich aber möchte offen erklären, daß die Gedanken vom Apostel stammen, Ausdruck und Stil dagegen einem Manne angehören, der die Worte des Apostels im Gedächtnis hatte und die Lehren des Meisters umschrieb. Wenn daher eine Gemeinde diesen Brief für paulinisch erklärt, so mag man ihr darin zustimmen. Denn es hatte seinen Grund, wenn die Alten ihn als paulinisch überliefert haben (οὐ γὰρ εἰκὴ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασιν). Wer indes tatsächlich den Brief geschrieben hat, weiß Gott. Soviel wir aber erfahren haben, soll entweder Klemens, der römische Bischof, oder Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, den Brief geschrieben haben“ (HE VI 25,11-14 [ed. Schwartz 247; Übers. H. Kraft 300]).

Wenn Origenes die paulinische Verfasserschaft eine „Überlieferung der Alten“ nennt, so kann er an eine Tradition schon vor Pantaenus gedacht haben. Es ist aber nicht auszuschließen, daß damit auch nur dieser und sein eigener Lehrer Klemens von Alexandrien gemeint sind. Fassen wir zusammen, was wir vom altkirchlichen Urteil über den Hebräer-Brief um 200 wissen. Es kann keine Rede davon sein, daß er damals „ganz allgemein als Paulusbrief galt“ (102). Wir begegnen vielmehr den folgenden Möglichkeiten, der Hebräer-Brief ist 1) direkt paulinisch (Pantaenus?, Theodotos der Bankier?), 2) indirekt paulinisch (Klemens von Alexandrien), 3) nicht paulinisch (Gaius von Rom, Hippolyt von Rom, Irenäus?), 4) von Barnabas (Tertullian), 5) nicht kanonisch (Kanon Muratori).

2. Zeugnisse aus dem 3. bis 5. Jahrhundert

Frau Linnemann nennt aus dieser Zeit eine Menge

von Stellungnahmen für die paulinische Verfasser-schaft, ohne allerdings zeitlich und geographisch weiter zu differenzieren. Von den ablehnenden Stimmen wird nur der offensichtlich im negativen Sinn als „Theologe“ qualifizierte Augustinus erwähnt (105). Gerade aber die Meinungen, die vom immer stärker werdenden Trend in der Reichskirche abweichen, verdienen besondere Aufmerksamkeit, da sie meist ältere Phasen der Kanonsdiskussion spiegeln. Wir besprechen deshalb kurz die klarsten Zeugnisse vom 3. bis zum Beginn des 5. Jahrhunderts, als die neutes-tamentliche Kanonsbildung zwar nicht zu einem konziliaren, aber doch zu einem faktischen Ende gekommen war.

2.1. Die *Tractatus Originis* (um 250?). Es herrscht heute Einigkeit darüber, daß nicht Origenes der Verfasser dieser uns lateinisch überlieferten Homilien gewesen ist. Nachdem ein Zitat aus Röm 12,1 ausdrücklich als paulinisch erscheint, wird ein weiteres Zitat aus Hebräer 13,15 mit den Worten eingeleitet:

„[So] aber auch der allerheiligste Barnabas (*sed autem sanctissimus Barnabas*): ‚Laßt uns durch ihn, so sagt er, Gott das Lobopfer darbringen, indem wir seinen Namen mit den Lippen bekennen‘“ (ed. Battifol 108)

Über die Herkunft der Homilien hat es eine lange Diskussion gegeben.²⁷ Heute wird meist der Spanier Gregor von Elvira († nach 392) als Verfasser angenommen.²⁸ Aber immer noch sehr bedenkenswert ist die These von Theodor Zahn, der den römischen Presbyter Novatian für den Autor hielt.²⁹ Als 251 Cornelius zum Bischof von Rom gewählt wurde, ließ sich Novatian zum Gegenbischof einer stark rigoristischen Gruppe weihen (HE VI 43). In besonderer Auseinandersetzung stand er mit Cyprian von Karthago, wovon zwei Briefe Zeugnis geben, die irrtümlich unter den Briefen Cyprians gesammelt wurden (Ep 30 und 36). Für seinen Rigorismus wäre Novatian an der Autorität des Hebräer-Briefs natürlich sehr viel gelegen gewesen. In einem vorschismatischen Werk zitierte er ihn zweimal (De Trin 31 [PL 3,951f]). Da der Hebräer-Brief Mitte des 3. Jahrhunderts in Rom noch nicht als paulinisch galt, hätte Novatian ihn mit der nordafrikanischen (und auch der römischen?) Tradition Barnabas zuschreiben können, so wie es die *Tractatus Originis* tun. Zahn wies auf die Möglichkeit hin, daß Philaster von Brescia (s. u. 2.8) ein Zeuge für die Barnabas-Tradition der

Novatianer ist, denn er erwähnt sie zu Beginn seines Kapitels über den theologischen Mißbrauch des Hebräer durch die Novatianer.³⁰

2.2. *Cyprian von Karthago* (ca. 200/219-258). Dieser mutige Confessor und große Bischof zitiert ausführlich aus jenen Schriften, die er für kanonisch hielt. Es fehlen Zitate aus dem auch sonst umstrittenen Judas- und 2. Petrus-Brief – und aus Hebräer. Das ist um so auffälliger, als sich Cyprian im Fall der *lapsi* ja auch mit dem Problem der zweiten Buße auseinander setzen mußte, das im Hebräer-Brief eine Rolle spielt. Deshalb hat in diesem Fall das sonst oft prekäre *argumentum e silentio* ein erhebliches Gewicht. Dazu kommt, daß Cyprian ausdrücklich sagt, daß Paulus an „sieben Kirchen“ geschrieben hat (Ep ad Fortunatum 11.20 [PL 4,668]; Adv Jud I 20 [PL 4,689]). Das erinnert an den Kanon Muratori und schließt den Hebräer so gut wie sicher als paulinisch aus. Die nordafrikanische Kirche scheint auf die bedrohliche Inanspruchnahme des Hebräer-Briefs durch die Montanisten mit seiner Ignorierung geantwortet zu haben. Das zeigt sich auch daran, daß Optatus von Mileve († vor 400) in Numidien den Brief in seinen sieben Büchern gegen die Donatisten „*Contra Parmenianum Donatistam*“ nirgends zitiert.

2.3. Der *Cheltenham-Kanon* (um 360). Daß es bei der eben geäußerten Ansicht nicht um eine bloße Vermutung geht, zeigt dieses Dokument, das in der schönen mittellenglischen Universitätsstadt Cheltenham aufbewahrt wurde. Der berühmte Althistoriker Theodor Mommsen hat es ediert und deshalb spricht man auch vom Kanon Mommsen.³¹ Es handelt sich um eine Kanonsliste mit stichometrischen Angaben, die wahrscheinlich kurz nach der Mitte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstand. Die Zahl der Paulus-Briefe ist ausdrücklich auf dreizehn begrenzt und der Hebräer-Brief wird auch sonst nicht genannt. Die Verwandtschaft mit der Position des Cyprian ist nicht zu übersehen.³²

2.4. *Augustinus von Hippo* (354-430). Wie tief das Wissen um die nicht paulinische Abfassung des Hebräerbriefs in der Kirche von Nordafrika verankert war, zeigt sich an diesem größten Pauliner der Alten Kirche. Augustinus hatte das Schreiben ursprünglich als vierzehnten Paulus-Brief betrachtet (De Doctr Christ II 8,12 [PL 34,41]), auch wenn er die Zweifel daran kannte (De Civ Dei XVI 22 [PL 41,400]). Ab dem Jahr 407 aber führt der Kirchenvater den Hebräer-

Brief nicht mehr als paulinisch an.³³ Das ist um so erstaunlicher, als eine Provinzsynode in Hippo 393 den Brief dem Paulus zuschrieb. Allerdings zeigt die Formulierung des Beschlusses noch recht deutlich, daß einer ursprünglichen Dreizehn-Paulusbriefe-Sammlung, wie sie Cyprian voraussetzt und der Cheltenham-Kanon ausdrücklich bezeugt, der Hebräer sekundär zugefügt wurde: „*Sunt autem canonicae Scripturae, . . . Pauli Apostoli epistolae tredecim, ejusdem ad Hebraeos una*“ (Kanon 36). Im Fall des Hebräer-Briefes hat Augustinus wie Hieronymus (s. u. 2.12) die Frage der Verfasserschaft für die Kanonizität als nicht allein entscheidend betrachtet (De Peccator Remiss et Meritis I 27 [PL 44,137]).

2.5. Victorinus von Pettau († 303/4). Er war Bischof in Petovio in der Provinz Noricum (heute Ptuj in Slowenien) und starb in der diokletianischen Verfolgung als Märtyrer. Victorinus schöpfte aus alten Überlieferungen, manche scheinen sogar judenchristlicher Herkunft zu sein, wie neuere Untersuchungen vermuten.³⁴ Bei ihm begegnet die uns schon aus dem Kanon Muratori bekannte Tradition von den Briefen des Paulus an sieben Gemeinden und der Ausschluß des Hebräer-Briefs (Comm in Apoc 1,7 [PL 5,320]). Victorinus konnte diese Überlieferung aus der römischen Kirche kennen. Oder besaß er als letzter Vertreter des Chiliasmus im Westen noch Verbindungen zu einem archaischen kleinasiatischen Traditionsstrom, der die paulinische Verfasserschaft ablehnte und in dem auch Irenäus gestanden hatte?

2.6. Eusebius von Caesarea († 339/40). Wir hatten schon gesehen (s. o. 1.4), daß zu der Zeit, als Eusebius nach 324 seine Kirchengeschichte abfaßte, in Rom immer noch Zweifel an der paulinischen Herkunft des Hebräer-Briefs verbreitet waren (HE VI 20,3). An einer anderen Stelle gibt Eusebius zu erkennen, daß es sich bei diesen Zweifeln nicht bloß um einige Privatmeinungen handelte:

„Es wäre indes nicht recht außer acht zu lassen, daß manche behaupteten, der Brief an die Hebräer sei von der römischen Kirche nicht als paulinisch anerkannt worden, und denselben deshalb verwarfen (τινες ἡθετήκασιν τὴν πρὸς Ἑβραίους πρὸς τὴν Ῥωμαίων ἐκκλησίαν ὡς μὴ Παύλου οὐδὲν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες)“ (HE III 3,5 [ed. Schwartz 78; Übers. H. Kraft 152]).

Die Kritiker beriefen sich auf das Gesamtzeugnis der römischen Kirche und damit stimmt überein,

was wir durch Gaius, Hippolyt und den Kanon Muratori für das 2. und 3. Jahrhundert über den Ausschluß des Hebräer-Briefs erfahren. Die Zweifel sind nach Auskunft des Eusebius auch nicht auf Rom beschränkt geblieben. Die Tatsache, daß er die Bedenken gegen diese kanonische Schrift so ausführlich referiert wie sonst nur noch bei der Johannes-Apokalypse (HE III 39,5f), zeigt, wie ernst er diese Gründe selbst genommen hat.

2.7. Ambrosiaster (gegen 370-380). Dieser lateinische Paulus-Kommentar wurde fälschlich dem Ambrosius von Mailand zugeschrieben. Es handelt sich um „eine oft scharfsinnige, geschichtlichen Sinn verratende Exegese“.³⁵ Bei dem für die damalige Zeit auffällig kenntnisreichen Verfasser handelte es sich vielleicht um einen römischen Judenchristen.³⁶ Die Auslegung umfaßt dreizehn Paulus-Briefe ohne Hebräer. Das ist um so bemerkenswerter, als derselbe Autor diesen Brief durchaus zu den heiligen Schriften zählte (In II Tim 1,3 [PL 17,485]). Die Beschränkung des Kommentars auf dreizehn Briefe entspricht aber den alten römischen Zweifeln. Noch Pelagius († nach 418) hat seinen Paulus-Kommentar nach dem Vorbild des Ambrosiaster auf die Dreizehn-Briefe-Sammlung beschränkt, obwohl er selbst schon die paulinische Verfasserschaft von Hebräer annahm (In Ep ad Rom 5 [PL 30,667]).

2.8. Philaster von Brescia (Bischof 383-391). In seiner Schrift gegen die Arianer gibt uns Philaster einen sehr deutlichen Einblick in die Kanonsdiskussion, wie sie in Rom und Italien während des ausgehenden 4. Jahrhunderts stattfand:

„Deshalb ist von den Aposteln und ihren Nachfolgern festgelegt worden, daß in der katholischen Kirche nur vorgelesen werden sollen (*non aliud legi in Ecclesia debere catholica*) das Gesetz und die Propheten und die Evangelien und die Taten der Apostel und die dreizehn Briefe des Paulus (*et Pauli tredecim epistolas*) und sieben andere, Petrus zwei, . . .“ (De Haer 88 [PL 12,1199]).

Die Beschränkung des Kanon Muratori auf dreizehn Paulus-Briefe wirkt also immer noch nach. Schon im nächsten Kapitel geht Philaster dann auf den Hebräer-Brief ein. Er referiert die Ansichten, die aus stilistischen und theologischen Gründen den Brief Barnabas, Clemens Romanus oder Lukas zuschreiben (De Haer 89). Philaster berichtet auch, daß der Brief wegen der Berufung der häretischen Novatianer auf ihn im Gegensatz

zu den dreizehn Paulus-Briefen kaum öffentlich im Gottesdienst verlesen wurde: „*et si legitur a quibusdam, non tamen in Ecclesia legitur populo, nisi tredecim Epistolae ipsius, et ad Hebraeos interdum*“ (ebd. [PL 12,1201]). Philaster nimmt zwar den Brief gegen die häretischen Auslegungen in Schutz, zählt ihn aber nicht zum Kanon und vermeidet ein Urteil über den Verfasser. Für Gaudens, seinen Nachfolger als Bischof von Brescia, ist dann schon Paulus fraglos der Autor des Hebräer (Sermo 1 [PL 20,848]). Weil sich Athanasius im antiarianischen Kampf großes Ansehen erworben hatte, begann sich auch im Westen jener Kanon von 27 neutestamentlichen Schriften durchzusetzen, den er als Patriarch von Alexandrien 367 in seinem 39. Osterfestbrief zum ersten Mal feststellte (Hennecke – Schneemelcher⁵ I 39f). Die Auswirkungen lassen sich gut an Hilarius von Poitiers beobachten, der eine Exilszeit im Osten zubrachte und sich 367 als erster westlicher Theologe zur paulinischen Abfassung des Hebräer bekannte (De Trin 4,11). Dazu kam am Ende des 4. Jahrhunderts der Einfluß des Hieronymus und seiner von Papst Damasus in Auftrag gegebenen Vulgata. Falls die Nachrichten über eine römische Synode von 382 zutreffen (DS 180), dann gehörte der Hebräer-Brief seit damals zum dortigen Kanon. In diesem Fall wäre die Zurückhaltung des Philaster gegenüber Hebräer um so erstaunlicher.

2.9. *Amphilochius von Ikonium* († nach 394). Für einen Freund verfaßte dieser Bischof eine Kanonsliste in jambischen Versen, die fälschlich auch Gregor von Nyssa zugeschrieben wurde.³⁷ Während Amphilochius sonst der traditionell gewordenen Reihung der Paulus-Briefe folgte, stellte er anders als die Synode von Laodizäa (ca. 363) Hebräer an die letzte Stelle und bemerkte dazu:

„Aber einige sagen, daß der [Brief] an die Hebräer unecht ist (τινές δέ φασιν τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον), wobei sie nicht gut urteilen, denn diese Gnade(ngabe) ist ursprünglich“ (ed. Oberg 75).

Es ist bedeutsam, daß ein kleinasiatischer Bischof noch am Ende des 4. Jahrhunderts die Bedenken gegenüber dem Hebräer-Brief erwähnenswert findet. Auch sonst ist Amphilochius noch Zeuge für eine frühere Phase der Kanonsdiskussion, denn 2. Petrus, 2. und 3. Johannes sowie Judas hält er für noch weniger sicher als Hebräer, während er die Johannes-Apokalypse (wie um 363 die Synode

von Laodizäa) faktisch aus dem Kanon ausschließt. Wir können nicht sagen, ob der Bischof die Zweifel an der paulinischen Verfasserschaft des Hebräer-Briefs aus der allgemeinen Diskussion kennt oder noch über kleinasiatische Traditionen verfügt, wie man sie für Irenäus annehmen kann.

2.10. *Codex Claromontanus* (Dp). Dieser Kodex aus dem 6. Jahrhundert enthält die Paulus-Briefe auf Griechisch und Lateinisch. An einer für unsere Frage auffälligen Stelle, nämlich genau zwischen dem Philemon-Brief und dem Hebräer-Brief, ist eine Kanonsliste eingefügt. Allgemein wird dieses Verzeichnis ins 4. Jahrhundert datiert und mit Adolf Jülicher ist eine Herkunft aus dem Westen anzunehmen.³⁸ Die Reihenfolge der Paulus-Briefe ist ziemlich ungewöhnlich. Nicht nur Hebräer, sondern auch Philipper und die beiden Thessalonicher-Briefe fehlen. Der Kolosser-Brief steht (wegen Kol 4,9?) zwischen Titus und Philemon. Manche meinen, daß Hebräer zusammen mit den anderen Paulus-Briefen durch einen Schreibfehler (Haplographie) ausgefallen ist,³⁹ während andere den zwischen Judas-Brief und Johannes-Offenbarung stehenden Barnabas-Brief mit Hebräer identifizieren.⁴⁰ Für die letzte Annahme könnten die stichometrischen Angaben sprechen. Codex Claramontanus gibt für den Barnabas-Brief 850 Verse an und für die Petrus-Apokalypse 270, also ziemlich genau ein Verhältnis von 3:1. Die Stichometrie des Nikephoros Kallistos (Hennecke – Schneemelcher⁵ I 33), die unstreitig den apokryphen Barnabas-Brief meint, gibt für ihn 1360 Stichen an und für die Petrus-Apokalypse 300, also ein Verhältnis von mindestens 4:1. Die Versangaben für den apokryphen Barnabas-Brief scheinen im Codex Claramontanus also als zu gering. Tatsächlich ist der Hebräer-Brief um wenigstens 10% kürzer als das Apokryphon und das würde besser zur Längenangabe des Codex Claramontanus für den Barnabas-Brief passen.⁴¹ Man kann weiter überlegen, ob das Kanonsverzeichnis nicht gerade an dieser Stelle vor den Hebräer-Brief eingefügt wurde, um auf seine nicht paulinische Herkunft aufmerksam zu machen. Aber das bleibt Spekulation. Wenn die Gleichsetzung Barnabas = Hebräer im Codex Claramontanus stimmen würde, dann wäre diese Kanonsliste ein spätes Zeugnis für die Annahme der Tradition über Barnabas als Verfasser des Hebräer-Briefs.

2.11. *Codex Ambrosianus*. In diesem Kodex aus dem 11. Jahrhundert gibt es eine eigenartige

Notiz über die Abfassung der Schriften des Neuen Testaments:

„Die kanonischen [Bücher] des Neuen Testaments schrieb als erster Petrus (*canones novi testamenti primus Petrus scripsit*), als zweiter Jakobus, als dritter Matthäus, als vierter Judas, als fünfter Paulus, als sechster Barnabas (*sextus Barnabas*), als siebter Lukas, als achter Markus, als neunter Johannes“ (RBén 23, 1906, 82).

Donatien de Bruyne hat diese Aufzählung veröffentlicht und in das 4. Jahrhundert datiert.⁴² Hinter dem Hinweis auf Barnabas sah er die Tradition von seiner Verfasserschaft des Hebräer-Briefs. Die Herkunft der Aufzählung vermutete de Bruyne in Rom und man kann über ihn hinaus noch zusätzliche Gründe anführen. Die Reihenfolge der Evangelien stimmt mit der bei Ambrosiaster überein (Quaest in Nov Test 2,2 [CSEL 50,130f]). Die Voranstellung des Petrus könnte mit der Überlieferung von einem Aufenthalt des Apostels in der Reichshauptstadt schon unter Claudius zusammenhängen (HE II 14,6 usw.) und dann auf einen römischen Ursprung hindeuten. Bei einer Herkunft der Liste aus dem Westen wäre mit Barnabas so gut wie sicher nicht der Verfasser des apokryphen Schreibens, sondern der Autor des Hebräer-Briefs gemeint.

2.12. *Hieronymus* (ca. 347-419/20). Er referierte mehrmals die Zweifel an der Abfassung durch Paulus (De Vir Ill 59 [PL 23,669]; Ep 53,8 [PL 22,548]; In Ez 9,28 [PL 25,272] usw.) und die Zuschreibung an Barnabas, Klemens oder Lukas (De Vir Ill ebd.; Ep 139,3 [PL 22,1103]). Schwer wog für Hieronymus, daß die lateinische Tradition die paulinische Verfasserschaft nahezu einhellig verwarf: „*Paulus Apostolus in epistola ad Hebraeos, quam latina consuetudo non recipit*“ (In Is 3,6 [PL 24,94] vgl. In Mt 4,26 [PL 26,192]). Er selbst blieb über den Verfasser bis zum Schluß unsicher und fragte: „*Quicumque est ille qui ad Hebraeos scripsit epistolam?*“ (In Amos III 8 [PL 25,1081]). Dennoch plädierte Hieronymus aufs stärkste für die Zugehörigkeit zum Kanon. In einem späten Brief an Dardanus aus dem Jahr 414 hält er nämlich die Frage nach dem Autor für nicht allein entscheidend:

„Viele [!] beurteilen ihn [den Hebräer] als von Barnabas oder Clemens, aber es ist nicht von Interesse, von wem er ist, denn sie sind kirchliche Männer (*licet plerique eam vel*

Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cujus sit, cum ecclesiastici viri sint)“ (Ep 139,3 [PL 22,1103]).

Auch der Ausschluß des Briefs in einem Kirchengebiet war bei Hieronymus für sein kanonisches Urteil nicht maßgebend. Wie die Lateiner den Hebräer-Brief, so hatten die Griechen eine Zeit lang (sogar auf einer Provinzsynode in Laodizäa von ca. 363!) die Johannes-Apokalypse verworfen. Für den Hebräer-Brief spricht nach Hieronymus, daß er in den Schriften frühkirchlicher Autoritäten geschätzt und im gegenwärtigen Gottesdienst regelmäßig gelesen wird: „*et quotidie Ecclesiarum lectione celebretur . . . veterum scriptorum auctoritatem sequentes*“ (ebd. [PL 22,1104]).

Brechen wir unseren Durchgang durch die altkirchlichen Zeugnisse zum Hebräer-Brief hier ab. Eine erneute Überprüfung allgemein akzeptierter wissenschaftlicher Meinungen ist immer willkommen, aber es dürfte klar geworden sein, daß die Behandlung der altkirchlichen Zeugnisse über die Herkunft des Hebräer-Briefs durch Frau Linnemann leider völlig unzureichend ist. Die Nachrichten werden nicht umfassend anhand der Originalquellen diskutiert, sondern nur sehr selektiv aus Sekundärliteratur wahrgenommen. Zeugnisse, die ins eigene Bild passen, finden ohne weiteres Annahme, sperrige Nachrichten werden dagegen mit übergroßer Skepsis verdächtigt. Äußerst gezwungene Argumentationen müssen dann zu ihrer Überführung und Schuldigsprechung dienen. Wie ein konservativer und gleichermaßen kritischer Umgang mit patristischen Quellen aussehen sollte, dafür hat zu seiner Zeit Theodor Zahn, der von Frau Linnemann mehrmals ungerechtfertigt kritisiert wird, ein herausforderndes Beispiel gegeben. Um die vielfältigen und gegensätzlichen altkirchlichen Nachrichten über den Hebräer-Brief noch besser in Beziehung zueinander zu setzen, soll am Schluß ein Szenario zu seiner Entstehung, Verbreitung und Annahme skizziert werden. Dabei müssen allerdings manche Überlegungen sehr hypothetisch bleiben.

3. Ein Szenario für die Entstehung und Verbreitung des Hebräer-Briefs

Nach Hebräer 13,24, wo „die Brüder aus Italien (ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) grüßen“, ist der Brief offensichtlich von dort aus geschrieben worden.⁴³ So haben die Stelle Kirchenväter wie Johannes Chrysostomus (PG 63,9-14) und Theodoret (PG 82,676)

sowie mit einer Ausnahme (Minuskel 1911 [Athen]) alle vorhandenen *subscriptions* in den Handschriften (Nestle-Aland²⁷ 587) verstanden. Schwer zu erklären wäre bei einer römischen oder italischen Adressierung, daß der Brief ausgerechnet hier auf so starken Widerstand stieß. Wahrscheinlich ist ein Abfassungsdatum noch vor der Zerstörung des Tempels in Jerusalem.⁴⁴ Nach antiker Briefsitten dürfte eine Abschrift am Abfassungsort zurück geblieben sein. Dazu paßt, das wir die erste klare Bezugnahme auf Hebräer bei Klemens von Rom finden (1 Clem 36,2-5 vgl. Hebr 1,3-13),⁴⁵ wie schon Eusebius sah (HE III 38,1). Der Brief des Klemens an die Korinther ist eher schon in die siebziger als erst in die neunziger Jahre zu datieren.⁴⁶ In Rom kann sich deshalb eine alte Erinnerung daran erhalten haben, daß der Brief nicht von Paulus stammt, und das würde die Zähigkeit der lateinischen Tradition an diesem Punkt erklären. Die Tradition über einen Aufenthalt des Barnabas in Rom und Italien, die bei aller Widersprüchlichkeit und legendären Ausweitung vielfältig bezeugt ist, läßt sich wenigstens bis ins 2. Jahrhundert zurück verfolgen (PsClemR 7,1-11,8).⁴⁷ Die relativ alten gnostischen Petrus-Akten behaupten über die Zeit der Anwesenheit des Petrus in Rom:

„Paulus war nicht in Rom und auch nicht Timotheus und Barnabas (*quod non esset Romae Paulus neque Timotheus neque Barnabas*), da sie von Paulus nach Makedonien geschickt worden waren“ (Act Pt Verc 4 [ed. Bonnet 49; Hennecke-Schneemelcher⁵ II 261]).

Ob hier eine Erinnerung an eine Hebräer 13,23 entsprechende historische Situation vorliegt, wird man allerdings kaum entscheiden können. Es mag sich auch nur um eine Kombination verschiedener Schriftstellen (Apg 19,22; Phil 2,19ff) mit der Tradition von einem Romaufenthalts des Barnabas handeln.

Wenn man die alte Adresse „An die Hebräer“ (Πρὸς Ἑβραίους) ernst nimmt, dann ist der Brief an Judenchristen in Palästina gerichtet gewesen (vgl. Apg 6,1). Darin kann man Pantaenus und Clemens Alexandrinus folgen (HE VI 14,2-4). Selbst Erich Gräßer fragt am Ende seines großen Kommentars, ob sich das Phänomen des Briefs „nicht doch am einfachsten mit der Annahme“ erkläre, „daß der Hebr[äer] sich an *Judenchristen* wendet, die sich aus enttäuschter Hoffnung nach der Synagoge zurücksehnen?“⁴⁸ Schon der konservative evangelische Gelehrte Karl

Bornhäuser hat in den Adressaten noch genauer ehemalige jüdische Priester mit einer Herkunft aus Kreisen gesehen, wie sie hinter der Damaskus-Schrift (CD) standen.⁴⁹ Bald nach der Entdeckung der Qumran-Texte wurde eine ähnliche Ansicht unabhängig von Yigdael Yadin vertreten.⁵⁰ Angesichts vorhandener Parallelen wie etwa dem Ausdruck „Erkenntnis der Wahrheit“ (Hebr 6,4ff; 10,26ff [ἐπίγνωσις ἀληθείας]; IQS 9,17 [τὴν ᾗς])⁵¹ erhalten solche Überlegungen heute wieder Unterstützung.⁵² So dürfte Hebräer 1,6 einen Text von Deuteronomium 32,43b voraussetzen, wie er in Qumran belegt ist (4QDeut32).⁵³ Vor allem Celsus Spicq hat darauf aufmerksam gemacht, daß es auch eine Gruppe stärker hellenisierten ehemaliger Priester mit gewisser essenischer Prägung als Teil der Urgemeinde gegeben zu haben scheint (Apg 6,7).⁵⁴ Das vermag die griechische Sprache des Schreibens zu erklären. Die Adressierung an eine relativ exklusive Gruppe, die Zerstörungen der heiligen Stadt und des heiligen Landes in den Jahren 70 und 135 sowie Flucht und zunehmende Isolierung der palästinischen Judenchristen können dazu geführt haben, daß im Osten der Verfasser des Hebräer-Briefs weitgehend vergessen wurde.

Kein anderes Dokument der Paulus-Briefsammlung wird, was Frau Linnemann überhaupt nicht beachtet hat, so verschieden eingeordnet wie Hebräer⁵⁵ und das hängt mit seiner Herkunft und Verbreitung zusammen. Im Westen steht er durchweg am Ende der meist der Länge nach geordneten Paulus-Briefe, also nach Philemon. Diese Einordnung weist deutlich auf die sekundäre Anfügung hin und spiegelt so auch die Zweifel an der paulinischen Verfasserschaft. Diese westliche Reihenfolge wurde dann traditionell, bevor Luther Hebräer aus theologischen Gründen nach 3. Johannes an die viertletzte Stelle des Neuen Testaments setzte. In den lateinischen Kapitelverzeichnissen und Paulus-Prologen hat man den Hebräer-Brief ursprünglich gar nicht aufgeführt, sondern erst später hinzugefügt.⁵⁶ In der Peschitta, der syrischen Übersetzung des 5. Jahrhunderts, beschließt der Brief ebenfalls die Paulus-Sammlung. Seine Überschrift müßte dort nach Analogie der anderen Schreiben „Der Brief des Paulus an die Hebräer“ lauten, heißt aber bezeichnenderweise nur „Der Brief an die Hebräer“.⁵⁷ Auch im syrischen Kanon klingt also noch das Wissen nach, daß Hebräer kein Paulus-Brief ist. Einer Kanonsliste der Provinzsynode von Laodizäa (ca. 363) folgend,⁵⁸ wurde Hebräer in

vielen Handschriften nach dem 2. Thessalonicher eingefügt, also zwischen die an Gemeinden und an Einzelpersonen gerichteten Briefe. Auch diese Reihung weist auf eine sekundäre Einfügung zurück. Eine Ausnahme stellt die Einordnung des Hebräer zwischen Römer und 1. Korinther in P46 dar. Unsere bisher älteste Handschrift für die Paulus-Briefe (um 200) ist sonst der Länge nach geordnet. Daß Hebräer deutlich kürzer ist als 1. Korinther, weist wieder auf sekundäre Einfügung in eine ältere Sammlung. Die Reihung im P46, die den theologischen Wert des Hebräer-Briefs unterstreicht, wurde offensichtlich in einem Gebiet vorgenommen, wo man fest an die paulinische Verfasserschaft glaubte oder sie zumindest glauben machen wollte.⁵⁹

Der Papyrus stammt aus Ägypten und Harold W. Attridge urteilt über seine Einordnung des Hebräer-Briefs: „That placement indicates the judgements about the authorship and genre of the work which were current in the Eastern church, or more specifically in Alexandria, by the middle of the second century“.⁶⁰ In der Tat fanden wir in der alexandrinischen Katechetenschule ein großes Interesse an den Abfassungsverhältnissen des Briefs. Es läßt sich nicht beweisen, ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß eben dort (bei Pantäenus?) der Ursprung für die Zuschreibung an Paulus liegt. Ein besonderes Motiv für die Beliebtheit des Briefes bei den Alexandrinern konnte in seiner scheinbaren Rechtfertigung der Allegorese liegen. Der anonyme Brief war auch im Osten verbreitet und nun suchte man nach einem apostolischen Autor für dieses der alexandrinischen Theologie so günstige Schreiben. Aus Hebräer 13,23 „Wißt, daß unser Bruder Timotheus wieder frei ist, mit ihm will ich euch, wenn er bald kommt, besuchen“, konnte man auf Paulus als Verfasser (vgl. 2 Kor 1,1) und eine römische Gefangenschaft als Abfassungszeit schließen. Jedenfalls hat später Ephräm der Syrer (†373) genau so argumentiert,⁶¹ und die Abfassung wenigstens dieses Grußes durch Paulus wird sogar noch von modernen Forschern vertreten.⁶² Wie man aus Hebräer 13,23 die Abfassungssituation erschließen wollte, zeigen auch jene *subscriptions*, die Timotheus als Sekretär sehen (Nestle-Aland 27 587). Allerdings bemerkten die geübten alexandrinischen Literarkritiker auch schon die sprachlichen und stilistischen Unterschiede zu den Paulus-Briefen. Aus dem traditionellen Titel „An die Hebräer“ schlossen sie auf ein hebräisches Original. Als Übersetzer kamen Lukas wegen des

Stils (HE VI 14,2)⁶³ oder Klemens (wegen seiner Benutzung des Hebräer?) in Betracht, die beide als Begleiter des Paulus in einer Gefangenschaft erwähnt werden (Kol 4,14; 2 Tim 4,11 bzw. Phil 4,3 [vgl. Origenes, In Joh VI 36; PG 14,293]), die damals fast einhellig in Rom angenommen wurde.

Deutlich ist jedenfalls, daß sich die Annahme der paulinischen Verfasserschaft von Ägypten aus weiter verbreitete. Während wir sie in Kleinasien, Rom und Nordafrika im 3. Jahrhundert nirgends sicher belegt finden, haben wir für Ägypten neben Klemens und Origenes auch die Zeugnisse der alexandrinischen Bischöfe Dionysios († 264 [HE VI 41,6]) und Petrus († 311 [Ep Can 9, PG 18,485]). Wie man von Alexandrien aus, die Ansicht von der direkten oder indirekten paulinischen Abfassung weiter verbreitete, dafür ist ein Brief des Origenes an Julius Africanus ein gutes Beispiel. Origenes versuchte, die Übereinstimmung des Hebräer mit den Lehren (!) der übrigen Paulus-Briefe zu zeigen. Auf diese Weise wollte er die widerlegen, „die den Brief verwerfen, weil er nicht von Paulus geschrieben wurde“ (τῶν ἀθετούντων Ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην [PG 11,68]). Offenbar war ein solcher Nachweis damals in Palästina sehr nötig, weil man auch dort diese Verfasserzuschreibung noch nicht kannte. Die Effektivität der Bemühungen des Origenes kann man daran sehen, daß eine Synode in Antiochien dann schon 264 den Hebräer-Brief als paulinisch zitierte (Coll Conc [ed. Mansi 1033.1038]). Wie wir gesehen haben, sind aber selbst beim Origenes-Schüler Eusebius daran kräftige Zweifel geblieben (s. o. 2.6). Und so mußte noch in der Mitte des 5. Jahrhunderts Euthalios das übereinstimmende Zeugnis der ägyptischen Kirche gegen historische, stilistische und theologische Bedenken geltend machen, die immer noch anderswo erhoben wurden (Ep Pauli Argum [PG 85,776]). Noch bis ins 4. Jahrhundert hinein besteht eine auffällige Beziehung zwischen Ablehnung bzw. Bezweiflung der paulinischen Verfasserschaft und der Zitierhäufigkeit des Hebräer-Briefs.⁶⁴

Tertullian verband den Hebräer-Brief in bestimmter Weise mit Barnabas und gibt damit offenbar eine mindestens in der nordafrikanischen Kirche weiter bekannte Tradition wieder. Während sich eine sekundäre Zuschreibung des Briefs an Paulus erklären läßt, wird kein wirklicher Grund für die Erfindung einer Verfasserschaft des Barnabas deutlich. Die Tradition über Barnabas als Autor kann Nordafrika auf verschiedenen

Wegen erreicht haben. Eine Möglichkeit wären kleinasiatische Montanisten⁶⁵ und in diesem Zusammenhang ist auf die wahrscheinliche Abweisung der paulinischen Verfasserschaft durch Irenäus hinzuweisen. Aber weil Tertullian die Zuschreibung in Nordafrika als eine über seinen montanistischen Zirkel hinaus verbreitete Tradition voraussetzt, ist dieser Weg nicht unbedingt wahrscheinlich. Nordafrika kann sein Wissen auch der römischen Kirche verdanken, wo Novatian möglicherweise das Vorhandensein einer älteren Barnabas-Überlieferung bezeugt. Es scheinen aber auch direkte Beziehungen zwischen der frühen Kirche Nordafrikas und einem teilweise essenisch gefärbten, palästinischen Judenchristentum bestanden zu haben.⁶⁶ Wenn wir überhaupt noch eine zutreffende Erinnerung der alten Kirche über den Verfasser des Hebräer-Briefs haben, dann könnte es, wie schon Bernhard Weiß sah,⁶⁷ nur der Name des Barnabas sein. Diese Verfasserthese hat Eduard Riggenbach seinem großen Hebräer-Kommentar zu Grunde gelegt, der bis heute ein Glanzstück konservativer Exegese darstellt und deshalb mit Recht wieder aufgelegt wurde.⁶⁸ Es muß besonders zu denken geben, daß Theodor Zahn seine frühere Reserve aufgab und in einem seiner letzten Werke schrieb: „Die Barnabastradition verdient vor der Paulustradition schon darum den Vorzug, weil sich ihre Entstehung ohne Begründung in der Wirklichkeit schwer erklären ließe. Sehr erklärlich dagegen ist der Irrtum, daß P[au][us] diesen Brief geschrieben habe . . . Dieser λόγος παρακλήσεως (Hbr 13,22) [könnte] sehr wohl von dem υἱὸς παρακλήσεως (Apg 4,36) verfaßt sein“.⁶⁹ Auch ein moderner Forscher wie Peter Stuhlmacher zeigt in seiner großen Theologie des Neuen Testaments einige Sympathie für die Verfasserschaft des Barnabas.⁷⁰ Sollte der Hebräer-Brief von ihm stammen, würden wir ein apostolisches Schreiben besitzen, denn Paulus (1 Kor 9,1-6) wie Lukas (Apg 14,4.14) nennen Barnabas einen Apostel.

Notes

- 1 Fundamentum 21 (2000) 102-112; 22 (2001) 52-65. 88-110.
- 2 Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen ersten Teil. Dozent Dr. Armin Baum (Gießen) und cand. theol. Clemens Hägele (Dortmund) danke ich für eine kritische Durchsicht meines Artikels.
- 3 Vgl. C. S. Voulgaris, *Hebrews: 'Paul's Fifth Epistle*

from Prison', *Greek Orthodox Theological Review* 44 (1999) 199-206.

- 4 So etwa E. Mauerhofer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments II* (bearb. D.Gysel), Neuhausen/Stuttgart, 1995, 206.
- 5 Vgl. K.Hagen, *Hebrews' Commenting from Erasmus to Beze: 1516-1598* (BGBE 23), Tübingen 1981.
- 6 Längere und kürzere Übersichten bei C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux I (EB)*, Paris 1952, 169-189 bzw. A. Wikenhauser – J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg 1973, 549-553; W. L. Lane, *Hebrews 1-8* (WBC 47A), Waco 1991, CL-CLV; H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen 1991, 115-125. Weiterhin unverzichtbar ist das Material bei T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons I/II*, Leipzig 1888/1892 (Darmstadt 1965), bes. I 283ff. 557ff 963ff; II 160ff. 358ff, immer noch eine gute Orientierung T. Zahn, *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Wuppertal 1985 (hrsg U. Swarat [Leipzig 1904]).
- 7 *Einleitung in das Neue Testament II*, Leipzig 1907 (hrsg. R. Riesner [Wuppertal 1994]), 118.
- 8 "To the Hebrews": A Document of Roman Christianity?, *ANRW II* 25/4, Berlin – New York 1987, 3496-3521 (3497).
- 9 Vgl. B. Altaner – A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1980, 159.
- 10 Vgl. R. Hvalvik, *The Struggle for Scripture and Covenant* (WUNT II/82), Tübingen 1996, 17-34; F. R. Prostmeier, *Barnabasbrief*, in: S. Döpp – W. Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg 1998, 94f.
- 11 Es ist eher ein Kuriosum, wenn H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin – New York 1980, 715 diese Verfasserschaft für „nicht unmöglich“, wenn „auch nicht gerade naheliegend“ hält.
- 12 *Der Barnabasbrief* (KAV 8), Göttingen 1999, 133.
- 13 *Das Sendschreiben des Apostels Barnabas. Aufs Neue untersucht*, Tübingen 1840, 195.
- 14 Wie wenig der Barnabas-Brief (Barn 10,1-12) in die Wirkungsgeschichte des historischen Barnabas (Gal 2,1ff) gehört, wird etwas wider Willen deutlich bei B. Kollman, *Joseph Barnabas* (SBS 175), Stuttgart 1998, 64f.
- 15 Vgl. weiter Spicq, *L'Épître aux Hébreux I*, 169.
- 16 Vgl. K. Wengst, *Schriften des Urchristentums II*, Darmstadt 1984, 115-118.
- 17 Es wird zitiert nach: *Einleitung in das Neue Testament II*, Leipzig 1899, 195. Man sollte dieses Werk aber unbedingt nach der revidierten 3. Auflage von 1907 benutzen, von der es einen modernen Nachdruck (s. Anm. 7) gibt.
- 18 Gegen eine Spätdatierung ins 4. Jahrhundert vgl. T. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium* (WUNT I/120),

- Tübingen 1999, 340-342.
- 19 Eine Wiedergabe des sehr verderbten lateinischen Textes und einer korrigierten Fassung (nach den Arbeiten von T. Zahn und H. Lietzmann) bei M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*, Paderborn ⁵1950, 319-323.
 - 20 Vgl. Stuiber – Altaner, *Patrologie*, 508.
 - 21 AaO. 9.
 - 22 *The Apostolic Fathers I/2: Clement of Rome*, Cambridge 1890, 405-413.
 - 23 'Hippolytus der Verfasser des Muratorischen Kanons,' in: *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* X, Leipzig 1929, 58-75.
 - 24 Vgl. R. Riesner, *Essener und Urgemeinde in Jerusalem* (BAZ 6), Gießen 1998, 100.106.109.
 - 25 Vgl. C. Spicq, 'L'origine johannique de la conception du Christ-Prêtre dans l'Épître aux Hébreux', in: *Aux sources de la tradition chrétienne offerts à Maurice Goguel*, Neuchâtel 1950, 258-269.
 - 26 Vgl. F. M. Braun, 'L'arrière-fond judaïque du quatrième évangile et la communauté d'alliance', RB 62 (1955) 5-44; O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975, 58f.; K. Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, Tübingen – Basel ²1995, 417; G. Reim, 'Vom Hebräerbrief zum Johannesevangelium, anhand der Psalmenzitate', BZ 44 (2000) 92-99.
 - 27 Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*, Freiburg 1903, 568-574.
 - 28 Vgl. Altaner – Stuiber, *Patrologie*, 370 nach H. Koch, 'Zu Gregor von Elviras Schriften und Quellen', ZKG 51 (1932) 238-272..
 - 29 'Predigten des Origenes oder des Novatianus?', NKZ 11 (1900) 348-360.
 - 30 *Einleitung in das Neue Testament II*, 124.
 - 31 'Zur lateinischen Stichometrie', Hermes 21 (1886) 142-156.
 - 32 Vgl. W. Sanday, 'The Cheltenham List of the Canonical Books of the Old and New Testament and the Writings of Cyprian', *Studia biblica et ecclesiastica* 3 (1891) 217-303.
 - 33 Vgl. O. Rottmanner, 'Saint Augustin sur l'auteur de l'épître aux Hébreux', RBén 18 (1901) 257-261.
 - 34 Vgl. R. Bratoz, *Il cristianesimo Aquileiese prima di Costantino*, Udine – Gorizia 1999, 267-354.
 - 35 Stuiber – Altaner, *Patrologie*, 390.
 - 36 Vgl. A. Hoste, CCL 9, Turnhout 1957, 331-348.
 - 37 Vgl. E. Oberg, *Amphilochii Iconiensis: Iambi ad Seleucum*, Berlin 1969.
 - 38 *Einleitung in das Neue Testament*, Tübingen – Leipzig ^{5/6}1906, 486f.
 - 39 Vgl. B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, Oxford ²1988, 230.
 - 40 Vgl. E. Hennecke – W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien*, Tübingen ⁵1987, 30.
 - 41 Anders C. F. F. Andry, *Barnabae Epist. ver. DCCCL*, JBL 70 (1951) 233ff.
 - 42 'Un prologue inconnu des épîtres catholiques', RBén 23 (1906) 82-87.
 - 43 Vgl. dazu immer noch H. Windisch, *Der Hebräerbrief* (HNT 14), Tübingen 1931, 121 und in neuerer Zeit C. Spicq, *L'Épître aux Hébreux I*, 261-265; *L'Épître aux Hébreux* (SB), Paris 1977, 230.
 - 44 Vgl. A. Strobel, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9), Göttingen 1975, 82f.; P. Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids – Carlisle 1993, 29-33.
 - 45 Gegen G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief* (SUNT 2), München 1969, 33-37 zeigen G. L. Cockerill, 'Heb 1:1-4, 1 Clem 36: 1 and the High Priest Title', JBL 97 (1978) 437-440 und P. Ellingworth, 'Hebrews and 1 Clement: Literary Dependence or Common Tradition?', BZ 23 (1979) 262-269, daß es sich nicht bloß um gemeinsame Tradition, sondern um eine direkte literarische Beziehung handelt.
 - 46 Vgl. D. Powell, 'Clemens von Rom', TRE VIII, Berlin – New York 1981, 113-120; T. W. Herron, 'The Most Probable Date of the First Epistle of Clement to the Corinthians', in: E. A. Livingstone, *Studia Patristica* 21, Leuven 1989, 160-171. Weitere Vertreter bei H. E. Lona, *Der erste Clemensbrief* (KAV 2), Göttingen 1998, 75f.
 - 47 Immer noch unverzichtbar F. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus*, Regensburg 1911, 22-30.
 - 48 *An die Hebräer* (EKK 17/3), Zürich – Göttingen 1997, 417 (Hervorhebung vom Verf.). Entschieden für judenchristliche Adressaten und eine Datierung vor 70 optiert H. Feld, 'Der Hebräerbrief', ANRW II 25/4, Berlin – New York 1987, 3522-3601.
 - 49 *Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer* (BFChTh 33/3), Gütersloh 1932.
 - 50 'The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews', ScrHier 4 (1957) 36-55.
 - 51 Vgl. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Göttingen ⁸1984, 557-654.
 - 52 Vgl. B. Pixner, 'Die Jerusalemer Essener, Barnabas und der Hebräer-Brief', in: *Wege des Messias und Stätten der Urkirche* (hrsg. R. Riesner [BAZ 2]), Gießen ³1996, 365-371. Frühere Vertreter dieser Ansicht bei H. Feld, *Der Hebräerbrief* (EdF 228), Darmstadt 1985, 11.
 - 53 Vgl. G. L. Cockerill, 'Hebrews 1:6: Source and Significance', BBR 9 (1999) 51-64.
 - 54 'L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumrân', RevQ 1 (1958/59) 365-390. Vgl. auch J. W. Bowman, *Hebrews, James, I and II Peter*, London 1962, 13ff.
 - 55 Vgl. D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung* (NTOA 10), Freiburg/Schweiz – Göttingen 1989, 12-62 und auch W. H.

- P. Hatch, 'The Position of Hebrews in the Canon of the New Testament', HThR 29 (1936) 133-151.
- 56 Vgl. E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig 1907.
- 57 Vgl. B. F. Westcott, *The Epistle to the Hebrews*, London 1892, LXV.
- 58 Vgl. Metzger, *The Canon of the New Testament*, 312.
- 59 Nachträglich sehe ich, daß so auch eine mir nicht zugängliche Arbeit argumentiert: E. J. Mason, *The Position of Hebrews in the Pauline Corpus in the Light of Chester Beatty Papyrus II*, PhD diss., University of Southern California, 1968.
- 60 *The Epistle to the Hebrews* (Herm), Philadelphia 1989, 1.
- 61 Vgl. Spicq, *L'Épître aux Hébreux I*, 174.
- 62 So J. D. Legg, 'Our Brother Timothy', EvQ 40 (1968) 220-223; A. Vanhoye, 'Hebräerbrief', TRE XIV, Berlin – New York 1985, 494-505 (496).
- 63 Diese Hypothese des Clemens Alexandrinus ist besser begründet als E. Linnemann, *Fundamentum* 21 (2000) 111f meint. Vgl. Spicq, *L'Épître aux Hébreux I*, 98. Aus sprachlichen Gründen hat der große konservative Alttestamentler F. Delitzsch, *Der Hebräerbrief*, Leipzig 1857 [hrsg. O. Michel (Gießen 1989)], 701-707 Lukas als im Auftrag des Paulus schreibenden Verfasser betrachtet.
- 64 Vgl. F. Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, Wuppertal 1988, 105-108.
- 65 So Zahn, *Einleitung in das Neue Testament II*, 118f.
- 66 Vgl. Riesner, *Essener und Urgemeinde*, 106 und auch A. M. Laato, *Jews and Christians in De duobus montibus Sina et Sion*, Åbo 1998.
- 67 *Handbuch über den Brief an die Hebräer*, Göttingen 1888, 18. Zustimmend zitiert von dem bekannten evangelikalen Ausleger P. E. Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids 1977, 25.
- 68 *Der Brief an die Hebräer* (KNT 14), Leipzig 1922 (hrsg. O. Hofius [Wuppertal 1987]), XLf. Merkwürdigerweise rechnet H. F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer*, 63 Anm. 17, Riggenbach zu den Kritikern an der Barnabas-Hypothese.
- 69 *Grundriß der Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig 1928, 73f.
- 70 *Biblische Theologie des Neuen Testaments II*, Göttingen 1999, 84-105.

THE GOLDSWORTHY TRILOGY

Graeme Goldsworthy

Gospel and Kingdom

In an engaging and straightforward style, Goldsworthy explains the nature and contents of the Old Testament as seen within the Bible as a whole, and sets out clear principles for interpreting it accurately for today.

Gospel and Wisdom

Neglected in today's climate, wisdom is a significant concept in both the Old and New Testaments. Applying the method of biblical theology, the author aims to place wisdom literature in its Christian context, firm in his conviction that wisdom is a key dimension of the Christian life and finds its centre in the person of Christ.

The Gospel in Revelation

In his characteristically pithy and lucid style, Goldsworthy offers here a fresh understanding of the purpose and contemporary relevance of Revelation, arguing that the gospel is the key to unlocking its meaning. This exemplary study is further informed by the author's knowledge of Old Testament literary idiom and structure

Graeme Goldsworthy, formerly Lecturer in O.T.Studies at Moore Theological College Sydney, is now Associate Minister of St Stephen's, Coorparoo, Brisbane

ISBN 84227-036-2 / 197x130mm / p/b / £7.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Paternoster Biblical and Theological Monographs

(See also p. 52)

An established series of doctoral theses of high academic standard

(All titles paperback, 229x145mm)

Eve: Accused or Acquitted?

An Analysis of Feminist Readings of the
Creation Narrative Texts in
Genesis 13

Joseph Abraham

2002 / 0-85364-971-5

Deification in Eastern Orthodox Theology

An Evaluation and Critique of the Theology
of Dumitru Staniloae

Emil Bartos

1999 / 0-85364-956-1 / 386pp / £24.99

The Weakness of the Law

God's Law and the Christian in New
Testament Perspective

Jonathan F. Bayes

2000 / 0-85364-957-X / 262pp / £19.99

The Priesthood of Some Believers

Developments in the Christian Literature of
the First Three Centuries

Colin J. Bulley

2000 / 1-84227-034-6 / 350pp app/
£24.99

Paul as Apostle to the Gentiles

His Apostolic Self-awareness and its
Influence on the Soteriological
Argument in Romans

Daniel J-S. Chae

1997 / 0-85364-829-8 / 392pp / £24.99

Parallel Lives

The Relation of Paul to the Apostles in
the Lucan Perspective

Andrew C. Clark

2002 / 1-84227-035-4

Baptism and the Baptists

Theology and Practice in the Twentieth
Century

Anthony R. Cross

2000 / 0-85364-959-6 / 556pp / £29.99

The Crisis and the Quest

A Kierkegaardian Reading of Charles
Williams

Stephen M. Dunning

2000 / 0-85364-985-5 / 278pp / £19.99

The Triumph of Christ in African Perspective

A Study of Demonology and Redemption in
the African Context

Keith Ferdinando

1999 / 0-85364-830-1 / 439pp / £29.99

Suffering and Ministry in the Spirit

Pauls Defence of His Ministry in 2
Corinthians 2:14-3:3

Scott J. Hafemann

2000 / 0-85364-967-7 / 284pp / £19.99

The Words of our Lips

Language-Use in Free Church Worship

David Hillborn

2002 / 0-85364-977-4

One God, One People

The Differentiated Unity of the People of
God in the Theology of Jürgen
Moltmann

John G. Kelly

2002 / 0-85346-969-3

Calvin and English Calvinism to 1649

R.T. Kendall

1997 / 0-85364-827-1 / 224pp / £19.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Perils of Generalization and Superficiality: // The Reception of James Barr's Book *"Fundamentalism," 1977-1981*

* * * *

Henrik Bartholdy

Copenhagen Lutheran School of Theology, Denmark

• SUMMARY

James Barr's book *Fundamentalism* is one of the most thorough examinations of fundamentalist theology. Barr predicted that the book would have no impact on fundamentalists because 'any critical appraisal from without & will be branded as a distortion and a caricature'. This article investigates the reception of the book in evangelical circles and evaluates the points of criticism that evangelicals raised against the book. The reception in non-evangelical circles is investigated to form a control group to compare with the evangelical

reactions. The majority of evangelical reviewers showed a widespread willingness to read and listen to criticism while at the same time criticizing certain traits in the book, especially its generalization and superficiality. These criticisms were found also in the non-evangelical sources. Generalization and superficiality also appeared in the reviews, and the article calls for the use of nuances and thoroughness in scholarly work. Barr's book is important for evangelicals, but is not to be taken as the final word on fundamentalism and evangelicalism.

* * * *

• ZUSAMMENFASSUNG

James Barrs Buch *Fundamentalism* (auch in Deutsch unter dem Titel *Fundamentalismus* erschienen) ist eine der gründlichsten Untersuchungen fundamentalistischer Theologie. Barr sagte voraus, dass sein Buch keine Wirkung auf Fundamentalisten haben werde, da jegliche kritische Bewertung von außen & als Verzerrung und Karikatur gebrandmarkt werden wird. Der vorliegende Artikel untersucht die Rezeption des Buches in evangelikalen Kreisen und bewertet die Kritikpunkte, die Evangelikale gegen das Buch vorgebracht haben. Zur vergleichenden Gegenkontrolle wird außerdem die

Rezeption in nicht-evangelikalen Kreisen einbezogen. Die Mehrheit evangelikaler Rezensenten zeigte eine große Bereitschaft, Barrs Kritik wahrzunehmen und zu prüfen, gleichzeitig aber auch Aspekte des Buches zu kritisieren, besonders dessen Verallgemeinerungen und Oberflächlichkeit. Diese Kritikpunkte wurden auch in nicht-evangelikalen Quellen gefunden. Verallgemeinerung und Oberflächlichkeit kennzeichnet allerdings auch die Rezensionen; der Artikel ruft daher zu nuancierter und gründlicher wissenschaftlicher Arbeit auf. Barrs Buch ist wichtig für Evangelikale, aber nicht als letztes Wort zum Thema Fundamentalismus und Evangelikalismus zu verstehen.

* * * *

• RÉSUMÉ

L'ouvrage de James Barr intitulé «le fondamentalisme» constitue l'une des Études les plus fouillées sur la théologie fondamentaliste. Barr avait prévu qu'il n'aurait aucun impact sur les fondamentalistes parce que «tout regard extérieur critique . . . » serait «dénoncé comme une présentation déformante et caricaturale».

L'auteur du présent article se penche sur la manière dont le livre de Barr a été reçu par les Évangéliques, et propose une évaluation de leurs critiques à son égard. Les réactions Évangéliques sont comparées à la manière dont l'ouvrage a été perçu dans d'autres milieux, ce qui fournit un critère pour contrôler la validité des réactions des Évangéliques. La majorité des Évangéliques qui ont fait une recension sur l'ouvrage de Barr manifestent

* * * *

un désir de prendre en compte ses critiques, tout en critiquant certains aspects du livre, en particulier sa tendance à la généralisation et la superficialité de son approche. On retrouve ces mêmes critiques chez les non Évangéliques qui se sont exprimés sur l'ouvrage. L'auteur du présent article invite donc à faire preuve

d'attention aux nuances, ainsi que d'une plus grande rigueur, dans les travaux académiques. Le livre de Barr est important pour les Évangéliques, mais on n'y trouve certainement pas tout ce qu'il y a à dire sur le fondamentalisme et sur le mouvement évangélique.

* * * * *

'*FUNDAMENTALISM* BY Barr is a provocative book. Some will chortle in delight at the conundrums that he makes so painfully obvious. Others will be furious. And all that means that the book is likely to be widely read.'¹ Such are some of William Wells's concluding remarks in his review of James Barr's book *Fundamentalism*, and few will disagree with his first remark: when SCM Press and Westminster Press published Barr's book in 1977 and 1978 respectively, the book was categorized under 'controversial literature' in the *Library of Congress Cataloging Data*. Whether the book has been widely read is hard to tell, but the number of book reviews made on the book points in that direction. And finally, that some chortled and others were furious is very clear for anybody studying the reception history of the book.

In his book, James Barr makes what could be labeled an indirect prophecy regarding the reception of his work. Says Barr,

The immediate defensive response of fundamentalists when faced with any sort of criticism is often a good indication that the appearance of moderation is only skin-deep. The fundamentalist wants to be the one who presents his own position; he does not want to hear it interpreted from without Any critical appraisal from without, however carefully researched and documented, will be branded as a distortion and a caricature; this can be taken as automatic and discounted.²

A statement like this cries out for an investigation into the reception history to see if the 'prophecy' came true.

The object of this study is therefore: to investigate the reception of James Barr's book *Fundamentalism* in order to evaluate the way the book was received in evangelical circles. Furthermore it will be tried to evaluate the points of criticism that evangelicals raised against the book. For this purpose, the reception in non-evangelical circles is investigated to form a control group to compare with the evangelical reactions. The object is not to analyze Barr's book, nor to evaluate the material

he used for his research.

It is not that the book does not deserve careful analysis. It is one of the most, if not the most, thorough examinations of fundamentalist theology in print, written by an Old Testament scholar and critic of recognized high standard.³ A preliminary definition of the research object of the book is given already on the first page. Fundamentalists are characterized by three things:

- (a) a very strong emphasis on the inerrancy of the Bible, the absence from it of any sort of error;
- (b) a strong hostility to modern theology and to the methods, results and implications of modern critical study of the Bible;
- (c) an assurance that those who do not share their religious viewpoint are not really 'true Christians' at all.⁴

The focus of the majority of the book is on inerrancy, which Barr thinks to be the most central fundamentalist belief and guiding principle. But the hostility to critical scholarship and the ecumenical problem created by the fundamentalist retraction from fellowship with Christians of other convictions are also major issues in the book. Further analysis of Barr's position, however, is beyond the limits of this article.⁵

I. Presentation and Categorization of the Sources

The sources for the present investigation comprise 22 reviews, two review articles,⁶ and one monograph.⁷ I am aware that the source list is not complete, but enough sources have been found to establish an adequate basis for my analysis.⁸ I have chosen the time limits 1977-1981, of which the *a quo* should be obvious, and the *ad quem* chosen more subjectively from the observation that the number of reviews seemed to decrease substantially in 1980 and 1981.⁹ Geographically, the reviews show enough variety: both the British and the American scene are well represented, whereas the Continent is represented by only three reviews.¹⁰ Only one of the sources, Paul Wells'

monograph, deals with more than *Fundamentalism* in Barr's writing. This poses a special problem in working with that source in that it is difficult at times to see whether the author deals exclusively with viewpoints stated in *Fundamentalism*, or he is influenced also by other parts of his sources. In this investigation, therefore, only parts of the monograph that explicitly deal with *Fundamentalism* are used.¹¹

The reviews cover a wide spectrum of theological viewpoints, including both Protestant and Catholic,¹² liberal and fundamentalist/evangelical (F/E).¹³ For the purpose of this article, the sources have to be divided into two groups: Liberal/non-evangelical and F/E. In doing so, I am aware of two weaknesses: One is the problem of generalization; the other the problem of imprecision. It is obvious that in generating two categories so broad some will be classified together with others whom they feel uncomfortable to be grouped with. But the two groups should not be taken for more than they are: convenient working categories. Secondly, the information available in the sources about the reviewers was at times quite limited, and my personal acquaintance with several of the persons involved even more limited, so the danger of misrepresentation in my categorization is there. On the other hand, some information was at hand, and I was able to fill out the most serious gaps.¹⁴ Therefore, the procedure is judged to be warrantable.

Within the broad F/E group are found: Bush, Dockery, Edgar, Henry, Marsden, Pinnock, Surlburg, Traina, P. Wells, and W. Wells. In the other group, likewise broad, are found: Crabtree, Fransen, Hardy, Hinson, Osborn, Pittinger, Poulat, Rodd, Rogerson, Sandeen, Shinn, Smith, Strange, and Ward.

II. The Fundamentalist/ Evangelical Response

1. *L. Russ Bush*.¹⁵ Bush, professor at Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Tex., signals the importance he ascribes to Barr's book by saying that '[e]vangelicalism can never again be the same.'¹⁶ Bush is especially concerned with Barr's criticism of F/E figurative interpretations 'that twist and turn in any direction' to protect inerrancy. For Barr, the rationalizing of miracles in F/E exegesis fits badly with the opposition to critical scholarship's anti-supernatural bias. Bush admits that Barr has a point here.

On the other hand, Bush finds that much of Barr's criticism would apply just as well to much

liberal work, and that the theological alternative that Barr offers is not desirable. The criticism was necessary and worth reading, but more needs to be said.

2. *David S. Dockery*.¹⁷ Dockery seems to be leaning much against Bush in his review. Being a conservative Southern Baptist like Bush and living in the same town, he cites Bush's poignant statement quoted above with approval, and other formulations are close to those found in Bush's review.

Dockery finds the book very provocative and controversial, yet full of genuine insights. What he finds most telling is Barr's criticism of F/E theologians being occupied with passing along tradition without really doing theology. Dockery finds that verdict true and sees it as a challenge to make good the failures done in the past.¹⁸ In his last remarks, Dockery makes a hidden criticism of the book by saying that it had been better had it been written by a true evangelical, because then it could have been an honest evaluation. Dockery is here unspecific and superficial, giving no examples from Barr's work.

3. *William Edgar*.¹⁹ It is obvious that Edgar has rather mixed feelings about Barr's book. On the one hand he finds that Barr has exposed weaknesses and patterns of faulty methodology in conservative scholarship, which should be considered by F/E. These elements should function as a challenge to F/E to rethink the areas of apologetics and biblical criticism. Also Edgar recognizes that Barr has tried to be broad in his research, although he is able to point to serious deficiencies in the coverage of the American scene.

On the other hand, Edgar finds that Barr in part is driven by personal unsympathetic presuppositions, citing one specific example. He also contends that Barr is trying to ridicule the F/E position through his wording, and he finds his work 'anti-Christian to the point of unkindness.'²⁰

4. *Carl F. H. Henry*.²¹ Henry is the only one of the F/E reviewers who is cited in *Fundamentalism*, and he has also made one of the most thorough examinations of the book, producing both a review and a lengthy review article. In the beginning of his review article, Henry asks, after quoting a number of provocative statements from Barr, if 'such comments [are] the balanced observations of a gifted scholar or the exasperated reaction of a biased observer?'²² He exhorts the evangelical reader not to decide prematurely, but be patient.

It is evident, however, after reading along that Henry's own position is the latter. In the review, he talks about Barr's acerbic criticism and his deep revolt against his past involvement in the then Inter-Varsity movement.²³

While Henry takes exception to Barr's style (and as will be shown below, to some of his content), he clearly sees some appropriate points in Barr's criticism: '[W]e must avoid discarding the wheat with the chaff and must give due consideration to theological aspects of his work that touch the vital nerve of evangelical witness today.'²⁴ In Henry's opinion, F/E have to face a number of the points put forward in Barr's book and wrestle with them instead of overlooking or ignoring them.

Henry mentions that he, and several others in the past, has moved from an uncritical acceptance to a position more critical to fundamentalism. He and others have criticized F/E positions over the last decades on points equal to Barr's:

Yet who can gainsay that evangelicals are weak in the area of development of Christian doctrine, that they defer too uncritically to tradition, that champions of inerrancy frequently ignore textual difficulties or plead a corrupt text without supportive evidence and leap hurriedly from Second Timothy 3:16 to the present New Testament canon, or reflect a desire to flee from the miraculous for the sake of scientific credibility or readily forsake the literal sense in order to preserve inerrancy?²⁵

This means that Henry, himself being part of the F/E movement which Barr criticizes, has long before Barr raised quite a few of Barr's points. The reason for this paradox is one of the inconsistencies of *Fundamentalism* that Henry criticizes: Barr's terminology fluctuates. Henry mentions 13 different terms which Barr uses for F/E, and the point he makes is that this imprecision 'allows [Barr] to manipulate what he prefers or dislikes into one category or another.'²⁶

As already noted, Henry is not uncritical of Barr (to say the least). He shares a number of criticisms with him, but at the same time tears the book to pieces on other points. He finds not only an acerbic tone and an imprecise and manipulative use of terminology providing a basis for false generalizations, but he also finds derisive presentation of conservative views. In several instances, Henry finds Barr giving 'radical misconceptions' and 'exaggerations that become misrepresentation' of F/E doctrine.²⁷ As examples, Henry mentions

Barr's contention that the bible, not Christ, is the absolute symbol in F/E religion, and that F/E emphasize the deity of Christ so that they do not recognize his humanity.²⁸ And Barr's suggestion of a connection between the modern appetite for witchcraft, the irrational, and the exotic on the one hand and millenarian interest among F/E on the other, provokes Henry to comment that 'we may rightly wonder whether London's notorious fog may at times blur academic vision at Oxford.'²⁹

Furthermore, Henry criticizes Barr for superficiality and non-objectivity, e.g., in his treatment of J. Gresham Machen, and charges Barr with using the same selectivity in the use of his sources which he considers blameworthy when F/E scholars use it.³⁰

In spite of Henry's extensive criticism of Barr,³¹ his concern for rethinking in the F/E camp is clear. F/E need to formulate 'a doctrine of scripture that makes its way in an age of biblical criticism.'³²

5. *George Marsden*.³³ Marsden, at the time teaching at Calvin College, regards Barr's work as highly polemic in that Barr 'displays almost nothing but disdain and contempt for conservative evangelical scholarship.'³⁴ In its way of describing F/E positions, *Fundamentalism* resembles what it itself criticizes, which Marsden calls 'the irony of this volume.' He finds arguments, which are untrue or unfair, and mentions as examples that F/E scholars should be ignorant of what non-conservative scholars think, and likewise Barr's use of generalization attributing traits from some F/E writers to all. Lastly, he charges Barr with the fact that he sets up 'no-win situations' for F/E scholars, so that he can criticize them no matter what they do.³⁵ The book has strong personal elements, and Barr has, in Marsden's view, clearly been deeply hurt himself by the F/E movement.

This very polemic style of the book offsets the value of Barr's correct analysis and criticism in other places. Marsden notes especially the F/E emphasis on supplementing faith with rational proof, because of the importance of historical fact in connection to inerrancy.³⁶ Marsden also supports Barr's criticism of F/E claims to be the only true Christians.

Marsden offers a valuable analysis of the cause of the deep split between Barr and critical scholarship on one side and F/E scholarship on the other. He points to Thomas Kuhn's concept of scientific revolutions, where advocates of the new paradigm

see their approach as 'normal science' and the old paradigm as not science at all. Advocates of the old paradigm will find the new one irrelevant and unintelligible.³⁷ He also points out that the understanding of Scripture is the fundamental issue in the controversy.³⁸ Marsden does, however, fall into the trap of generalization himself, when he states that evaluation of Barr's work depends on 'the degree that readers consider either conservative evangelicalism or critical biblical scholarship worthless nonsense.'

6. *Clark Pinnock*.³⁹ Pinnock's reception of Barr's work follows the pattern so far seen: some points in Barr's work are well taken, but others are not. Commenting on the question of inerrancy, Pinnock thinks that F/E have gone too far ending in 'devious reasoning' in defending inerrancy. He thinks that F/E scholars have to stop using the language of inerrancy, or at least qualify and nuance it.⁴⁰ Also he agrees with Barr that F/E scholars should take the consequences of their rationalizing exegesis and 'cool down' the polemic attacks on critical scholars doing the same. Barr has shown some things in his book which gives Pinnock the hope that he in the future can help constructively to remedy the weaknesses of the fundamentalist past.⁴¹

Pinnock launches heavy criticism on Barr on other points. Barr's criticism of the F/E hostility to modern theology and their zeal for sound doctrine is acceptable, if F/E have made mistakes in doing so. But if it is a matter of taking truth seriously, the criticism is unfair. Likewise, he finds Barr's charge that F/E do not consider non-conservatives true Christians a 'wild and irresponsible charge.'⁴² He also sees a strong tendency towards generalization and drawing a stereotypical picture of evangelicals.

7. *Raymond F. Surburg*.⁴³ In his short but intense review, LCMS-professor Raymond Surburg offers an indignant assault on what he sees as 'one of the most vicious attacks on historic Christian teaching to appear in a long time', and the volume 'represents heresy to the nth degree.' Barr attacks all distinctive elements of historical faith, says Surburg, mentioning revelation, authority, and Christology. Surburg shows no positive appreciation of any point in Barr's work.

8. *Robert A. Traina*.⁴⁴ Traina presents himself as a person sympathetic to the evangelical movement, and he finds it evident that Barr's purpose with the book is to dissuade from becoming F/E

rather than just inform about it. But still the book has valid insights.⁴⁵ Although it is provocative, the book is challenging as well and should be an occasion for F/E to think through their position.

The major weakness of *Fundamentalism*, in Traina's view, is that it doesn't recognize the strengths of the position which it criticizes so severely, and it doesn't take into account the weaknesses of the movement to which Barr belongs. Traina mentions that Barr, by down-playing their presuppositions, is not critical enough of the practices which he wants F/E to embrace, and he points to the downgrading of the biblical event. And on the other side of the spectrum, Barr does not allow the F/E distinction between a true and a nominal Christian to be right, although at times wrongly applied in F/E circles.⁴⁶

9. *Paul Ronald Wells*.⁴⁷ P. Wells, a professor at *Faculté libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence*, gives in his book a very balanced analysis of Barr's contribution to modern scholarship; as one reviewer of P. Wells's book says: '[H]e is most sympathetic towards Barr . . . Wells goes out of his way to put Barr's point of view, before drawing attention quite briefly to inconsistencies he finds in it.'⁴⁸ Because of the special character of this source, as mentioned above, only a few points will be mentioned where Wells does engage in criticism of Barr.

One of the important issues which Wells discusses is the relationship between Scripture and tradition. Barr finds that while the official F/E view is that Scripture is the authority, the real authority is tradition giving unlimited possibilities of tampering with the text.⁴⁹ Wells admits that Barr's criticism might be right to a degree, but raises the question if it is more widespread in the F/E movement than in many other traditions. This way of describing the relationship is explicitly denied by some F/E scholars, and Wells finds Barr's analysis too generalized. Also Barr's investigation of the relationship has not been thorough enough, for example in relation to the interpretation of Genesis 1. Barr contends that a shift in F/E exegesis of that passage from literal to non-literal was caused by the demand of protecting inerrancy in confrontation with science, without asking if this change might have been caused by other considerations, e.g. for literary reasons.⁵⁰

Another point, where Wells finds Barr's analysis too superficial, is the use of Jesus' witness in relation to inspiration. F/E writers make a literary

category mistake, according to Barr, in referring to Jesus on this matter, for his intention was to be savior. The problem that Wells sees in this argument is that Barr nowhere shows that Jesus did not intend to teach about the authority of scripture. Also his criticism of the F/E use of 2 Tim 3:16 and 2 Pet 1:20 as the proof of inspiration misrepresent what F/E authors actually have said, and thereby fails to meet the F/E position on their own ground.⁵¹

10. *William W. Wells.*⁵² W. Wells, a Wesleyan theologian teaching at University of Hawaii, finds that although *Fundamentalism* is an angry book it deserves careful reading, noting the extent of the research, the quality of the sources, and the cogency of at least some of the arguments.⁵³ He recognizes that several of Barr's points should be given serious thought and consideration by F/E scholars. As an example, he mentions that F/E writers often 'resort to special pleading in order to make things come out right,'⁵⁴ and as a consequence of Barr's criticism he thinks that F/E scholars should reconsider their resistance to the documentary hypothesis in light of the acceptance of the source theory in the Gospels. And likewise, they should ask whether critical theories, like pseudonymous authorship, is rejected for psychological reasons or because they are 'incompatible with the doctrine of inerrancy.'⁵⁵ Wells mentions two areas which F/E scholarship has to work through after Barr's book: One is a more careful articulation of the doctrine of inerrancy, and the other is the degree to which the F/E community shall get involved in critical methodology.

On the other hand, Wells also criticizes Barr. In Wells's opinion, Barr does not discuss the real issue regarding scripture, namely the attitude in stead of the doctrine. The real issue is academic vs. humble and obedient reading of the Bible. Wells admits that this description of the critical scholar may be 'an unfortunate generalization,' but does not withdraw his statement for that reason.⁵⁶ Another point of criticism is Barr's contention that the historical and literary information is equally or more important for the F/E scholar than the theological content. Wells finds this wrong and mentions the F/E view of the Roman Catholic Church as proof against Barr. If Barr were right, the F/E movement should be positive towards the conservative RC Church, but it is not. This shows that the gospel, not inerrancy, is the core value.⁵⁷ Wells seems to be a little too hasty, when he in this con-

nection says that Barr admits to be confused over this issue. Barr talks about a 'paradox', but goes on to explain the F/E non-acceptance by the RC down-playing of the doctrine of inerrancy in favor of the doctrine of the authority of the church.⁵⁸ Wells could have made a point in asking why Barr does not even consider the possibility of the gospel having priority with the F/E movement, and that being the reason.

11. *Summary of the F/E response.* The evangelical response to Barr's *Fundamentalism*, as we have seen it now, can be divided into three groups: One almost totally favorable; one favorable to some or many points, but critical to others; and one group totally critical.

Starting with the last group, it consists of only one review, namely that of Surburg. Thinking of Barr's own 'prophecy,' it is quite surprising to find that this group is so small. Surburg has nothing sympathetic to say about the book, and in light of other F/E reactions it must be seen as a sign of a superficial reading of the book.

The first group is only insignificantly larger, consisting of two reviews: Bush and Dockery. Both produced rather short reviews, not giving much room for details. It is somewhat surprising, however, that they have very little or only indirect criticism to offer in view of their explicit and distinctly different theology compared to Barr. Are we seeing the result of a too rapid or careless reading of the consequences of Barr's criticism?⁵⁹

The largest group, group two comprising six authors, offers a quite uniform judgment of certain traits in *Fundamentalism*. And the phrase *certain traits* must be emphasized, for this group is equally uniform in commending the book for its insights and its correct analysis and criticism of aspects in the F/E movement. By looking at the criticism put forth by Henry, Marsden, Pinnock, Traina, P. Wells, and W. Wells, especially two traits stand out in Barr's work: generalization and superficiality. Henry, Marsden, Pinnock, and P. Wells all point to generalization in some way or another, and Henry, P. Wells, and W. Wells all comment on Barr's lack of depth in some important aspects of his analysis. Besides that, Henry points to misrepresentation; Marsden to unfair or untrue arguments; Pinnock to 'wild charges'; and Traina to unbalanced investigation. Most of their criticism seems substantiated, but at one point W. Wells generalizes and at another gets too superficial, and Marsden generalizes in his description.

III. The Non-Evangelical Response

As stated in the introduction, a number of non-evangelical reviewers have been included in the material to form a control group. Is the criticism put forward by the F/E writers supported by similar points in non-evangelical reviews, or must it be seen only as the inevitable result of bias and one-sidedness? These sources do not constitute the main target of the investigation, for which reason they are not treated one by one giving extensive attention to each one of them. But for the sake of clarity, the remaining 13 reviews and one review article are divided into four groups: The first giving no significant criticism to any aspect of Barr's work; the second criticizing Barr for not taking his criticism far enough; the third giving few points of criticism; and the fourth giving more severe criticism.

The first group is the largest, comprising seven reviews: Arthur Crabtree, Robert Osborn, Norman Pittenger, J. Rogerson, Ernest Sandeen, Robert Shinn, and John Strange. Crabtree shows a clear example of superficiality stating that dispensationalism is one of two pillars of F/E method.⁶⁰ Such a contention can hardly be substantiated from Barr's book. Osborn calls Barr's work 'a rather strange book', but at the same time 'an excellent study', and describes it surprisingly as dealing exclusively with 'the British scene.'⁶¹ This points towards a superficial reading of the book, and the only criticism he advances is that the book perhaps is too angry in its style. Pittenger, in his very short review, gives one of the most affirmative evaluations among all the sources, sharing the generalization that people belonging to the F/E movement 'will probably never read [the book], since they have already been warned against [it].'⁶² Rogerson is clearly more balanced than Pittenger stating that the hidden presuppositions of both liberal and conservative methods must be exposed and evaluated. The only criticism he raises against Barr concerns the transmission of pre-Kantian philosophy down to the present F/E movement.⁶³ Sandeen obviously commends Barr's demonstration of the development from 'old F/E' to 'new F/E' (Barr building on Sandeen), and he slips into some of Barr's generalizations talking about F/E scholars as a non-differentiated group.⁶⁴ Shinn is a little slap-dash in his review letting *Fundamentalism* be a critique of American Fundamentalism and giving credit to Barr's 'insightful use of psychological . . . interpretation.'⁶⁵ Strange finds the book

to be provoking, amusing, and deeply depressing reading. He finds that Barr's book fills a gap in analyzing the foundations of the F/E arguments and commends Barr for describing all the different shades of the F/E movement.⁶⁶ Strange expresses no criticism of Barr and recommends the book strongly to theologians of all persuasions.

The second group consists of Piet Fransen and E. Hinson. Fransen initially errs in making Barr a 'famous New Testament scholar', and his review is characterized by several generalizations, referring all the time to 'they', 'their' etc. making F/E scholars a standardized group. His criticism of Barr concerns the latter's reluctance to look at the psychological root of F/E, which Fransen thinks is fear and insecurity.⁶⁷ It might be unfair to put Hinson in this group, but part of Hinson's criticism concerns points that Barr has missed, and which could make the criticism of F/E more adequate. Primarily, Hinson mentions the belief in a personal devil as a F/E test point of orthodoxy, and he also thinks that Barr should re-include the F/E controversy with science in his description. In the other part of his criticism, Hinson interestingly equates Calvinism with fundamentalism and Arminianism with pietism, and he criticizes Barr for 'lumping' them together.⁶⁸

The third group is only little larger than the previous, showing three reviewers: E. R. Hardy, Emile Poulat, and C. S. Rodd. Hardy is basically sympathetic to Barr's criticism, but does find some inconsistencies in his presentation: Barr tends to generalize when he describes F/E scholars, while at the same time noting divergent opinions; and Barr considers the designation 'heresy' outdated, while at the same time coming close to using it towards the F/E position.⁶⁹ Poulat approaches the book as sociologist without any theological agenda, and he recognizes that Barr has several accounts to settle with F/E: one from his youth and one from his present, the last in fighting its influence and in dissuading potential followers. His main criticism of Barr is one of inconsistency: He puts himself in a position where he can tell who are the true Christians, a position he denies to his F/E opponents.⁷⁰ Rodd, besides thinking that the book should have been reduced to half its length and that the style is too polemic and hostile, finds much good and true analysis in *Fundamentalism*. He mentions two points where he finds that Barr generalizes. The first is the linking of F/E with dispensationalism drawn from *Scofield Reference Bible*, criticizing Barr for not distinguishing

between belief in the Second Coming and 'deviant eschatological beliefs.' The second point is Barr's tendency to describe F/E scholars as a unified group, although he notes, and at times exploits, differences among them.⁷¹

The last group, Lewis Smith and Keith Ward, shares Barr's dissociation from the F/E position, but both raises severe criticism towards aspects in the book. Smith points to the inconsistency that Barr wants to do away with 'orthodoxy' but retains it in order to use it against F/E scholars, a point very much like Hardy's. Also, Smith criticizes Barr for using '*argumentum ad hominem*' and swinging counterstatements not always later qualified.⁷² Ward recognizes much of Barr's work, but criticizes the sociological considerations for being superficial and other parts of the book for being arrogant and showing contempt, traits Barr criticizes with his opponents. In this Barr has a tendency to generalize, so that his critical points 'sound like a diatribe of a radical against conservatives of all sorts.'⁷³

Iv. Conclusion

Besides being able to show that generalization and superficiality also exists among the non-evangelical reviewers, the investigation of this control group has shown that the criticism expressed in the F/E sources is partly found outside this group. This means that there is sufficient basis for a conclusion. Barr's contention was that: '[a]ny critical appraisal from without, however carefully researched and documented, will be branded as a distortion and a caricature; this can be taken as automatic and discounted.'⁷⁴

The present investigation has shown that his prediction was build on a generalized and superficial picture of the F/E scholarship. The reception history of Barr's work has shown a widespread willingness to read and listen to criticism from non-evangelical scholars combined with a wish to correct whatever needs correction. Only one reviewer showed no recognition of any aspect of Barr's book.

At the same time, F/E scholars have put forward a number of critical points in respect to different aspects in Barr's book, and the investigation of the control group of non-evangelical scholars has shown, that the F/E reviewers have not been carried away by bias or prejudice, but have raised appropriate questions.

Besides these two points, which were the stated objects for this study, the investigation has also

shown that no group has totally succeeded in evading the perils of generalization and superficiality. This is true for the sources, which Barr used in his research, and in which he, at least partly, rightfully pointed out these weaknesses. This is true for Barr's work as it has been strongly pointed out by several of both F/E and non-evangelical reviewers. And this is true also for both F/E and non-evangelical reviewers in commenting on *Fundamentalism*.

Finally, two things can be learnt from this study: Nuances and thoroughness are not just zest to the scholarly work, but an absolute necessity. And secondly, James Barr's book *Fundamentalism* is not the final word on fundamentalism and evangelicalism to be cited whenever one wants to discard this specific position. But it seems fair to repeat L. Russ Bush's words in recognition of Barr's contribution to evangelical and fundamentalist re-thinking and re-consideration: 'Evangelicalism can never again be the same.'⁷⁵

Notes

- 1 William W. Wells, 'Blasting Bible Believers: Review of *Fundamentalism* by James Barr,' in *Christianity Today*, 2 June 1978, 30-34.
- 2 James Barr, *Fundamentalism* (Philadelphia, Pa.: Westminster Press, 1978), 325. I have not had access to the British edition, which differs from the American only in the foreword (and year of publication).
- 3 James Barr was, at the time the book was published, Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture at Oxford University. Before that he had had teaching experience in Montreal, Edinburgh, Manchester, and in the United States at Princeton Theological Seminary, Union Theological Seminary, New York, and University of Chicago.
- 4 Barr, *Fundamentalism*, 1.
- 5 The most thorough analysis of Barr's contributions to modern theological thought is Paul Ronald Wells's doctoral thesis *James Barr and the Bible: Critique of a New Liberalism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1980). For a more recent treatment of the challenges from Barr's book to evangelicals, expressing both heartfelt consent and vehement opposition, cf. Moisés Silva's presidential address at the 1997 annual meeting of the Evangelical Theological Society, published as 'Can Two Walk Together Unless They Be Agreed? Evangelical Theology and Biblical Scholarship,' in *JETS* 41 (1998): 3-16.
- 6 Carl. F. H. Henry in *Christianity Today*, and Lewis Smith in *New Blackfriars*.
- 7 Paul Wells, *James Barr* (cf. note 6 above).

- 8 Reviews in Choice, 15 (Nov. 1978): 1232; *Christian Century*, 95 (July 1978): 710; *Library Journal*, 103 (Aug. 1978): 1520; and *St. Marks Review*, no. 109, were not available to me.
- 9 Sources found: In 1977: 2 reviews. In 1978: 9 reviews and 2 review articles. In 1979: 8 reviews. In 1980: 2 reviews and 1 monograph. In 1981: 1 review.
- 10 Piet Fransen in LS, published by the Faculty of Theology of Katholieke Universiteit te Louven, Belgium; the sociologist Emile Poulat (to my knowledge, the only non-theologian among the reviewers) in ASSR (Paris); and John Strange of University of Copenhagen in DTT.
- 11 This means primarily pages 117-134; 162-168; and 171-187.
- 12 At least Crabtree, Fransen, and Smith are Catholics.
- 13 As elsewhere in dealing with the question of fundamentalism, there is a terminological problem in this study. Who should be called what? Although Barr recognizes differences within the fundamentalist movement, in terms of 'moderate' and 'extreme' and in terms of 'fundamentalist' as opposed to 'conservative evangelical', he uses the two latter terms interchangeably throughout the book. For the sake of convenience, I will follow the same practice in this paper and use the abbreviation F/E for 'fundamentalist/ evangelical' and 'fundamentalists/ evangelicals' with a broad sense.
- 14 The main research for this article was done in the fall of 1996 during an extended period of studies at Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, IL. My thanks go to professors John Woodbridge and D. A. Carson for valuable information in conversation. Any mistakes are my sole responsibility.
- 15 L. Russ Bush, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Southwestern Journal of Theology*, 21 (Fall 1978): 100-101.
- 16 Ibid., 101.
- 17 David S. Dockery, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Grace Theological Journal*, 2 (Spring 1981): 146-147.
- 18 Ibid., 147.
- 19 William Edgar, review of *Fundamentalism*, by James Barr, WTJ 40 (1977): 154-156.
- 20 Ibid., 156.
- 21 Carl F. H. Henry, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Eternity* 29 (May 1978): 52-53; and 'Those Incomprehensible British Fundamentalists,' *Christianity Today*, 2 June 1978, 22-26 [1092-1096]; 23 June 1978, 22-26 [1146-1150]; 21 July 1978, 29-32 [1205-1258]. (In the following, references to the latter source will be to the page numbers of the volume, not to the individual issues.)
- 22 Henry, 'Incomprehensible', 1093.
- 23 Henry, 'Review', 52.
- 24 Henry, 'Incomprehensible', 1095.
- 25 Henry, 'Review', 53. Cf. the likewise long list of criticisms, made by Henry through the years, in 'Incomprehensible', 1094, with reference to Henry's *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*, the series 'Dare We Renew the Modernist-Fundamentalist Controversy?' in *Christianity Today*, (June-July 1957), and *Evangelical Responsibility in Contemporary Theology*.
- 26 Henry, 'Incomprehensible', 1095-1096.
- 27 Ibid., 1093. Cf. idem, 'Review', 52.
- 28 Henry, 'Incomprehensible', 1093.
- 29 Barr, *Fundamentalism*, 206; Henry, 'Incomprehensible', 1094.
- 30 Ibid., 1148. 1149.
- 31 Part 3 of his review article is a criticism of Barr's own theological viewpoint as expressed in *Fundamentalism*.
- 32 Henry, 'Review', 53.
- 33 Georg Marsden, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Theology Today* 35 (January 1979): 520, 522.
- 34 Marsden, 'Review', 520. Marsden cites two expressions from the beginning of Barr's book: '[Barr does] not find any of its arguments to have validity except in very minor respects,' (p. 9) and '[Fundamentalism is] a pathological condition of Christianity.' (p. 5)
- 35 Ibid., 522.
- 36 Ibid., 522.
- 37 Ibid., 520.
- 38 Ibid. Due to a typo, Marsden misrepresents Barr's view. He states that 'Barr . . . finds God's role in inspiring . . . 'a very important one'.' It should have been: 'a very unimportant one'.
- 39 Clark Pinnock, 'Unforgiving Critic: Review of *Fundamentalism* by James Barr,' *Sojourner* 8 (January 1979): 31-33. At the time of writing, Pinnock was professor at McMaster Divinity School, Hamilton. Year of publishing for the American edition is erroneously given as 1977.
- 40 Ibid., 31.
- 41 Ibid., 32, 33.
- 42 Ibid., 32.
- 43 Raymond F. Surburg, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Concordia Theological Quarterly* 43 (October 1979): 386-387.
- 44 Robert A. Traina, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *The New Review of Books and Religion* 3 (December 1978): 14-15.
- 45 Ibid., 14.
- 46 Ibid., 15.
- 47 Paul Ronald Wells, *James Barr and the Bible: Critique of a New Liberalism* (Phillipsburg, NJ.: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1980).
- 48 G[ordon] J. Wenham, review of *James Barr and the Bible: Critique of a New Liberalism*, by Paul Ronald Wells, *EvQ* 52 (April-June 1982): 121.

- 49 Wells, *James Barr*, 122.
- 50 Ibid., 131-133.
- 51 Ibid., 179-181 and 181-182. The last example refers to *Fundamentalism*, 78f. Wells also criticizes Barr for making what Wells thinks is an unfounded contrast between the Princeton theologians and the Westminster Confession, building on E. R. Sandeen's *The Roots of Fundamentalism* (128-129). Later on, he criticizes Barr for contrasting old and new F/E: 'It is simply an artifice Barr uses several times in his book to infer that older conservatism was more consistent than recent fundamentalism, so strengthening his rejection of present views (cf. p. 290). This ridicule thrown on contemporary fundamentalism is one of the most objectionable features of Barr's book.' (166 n.88).
- 52 William W. Wells, 'Blasting Bible Believers: Review of *Fundamentalism* by James Barr,' in *Christianity Today*, 2 June 1978, 30-34.
- 53 W. Wells, 'Blasting', 30.
- 54 Ibid., 32.
- 55 Ibid., 33-34.
- 56 Ibid., 30.
- 57 Ibid., 31.
- 58 Barr, *Fundamentalism*, 105-106.
- 59 I acknowledge that this might be an over-interpretation, caused by my search for generalization and superficiality!
- 60 Arthur B. Crabtree, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Horizons: The Journal of the College Theology Society* 6 (Fall 1979): 293.
- 61 Robert T. Osborn, 'The Problem of Conservative Christianity: Review of *Fundamentalism* by James Barr and Evangelicals at an Impass by Robert K. Johnson,' *Int* 33 (July 1979): 311. The reason for this evaluation is probably that the other book, which Osborn reviews, contradicts the picture which Barr draws of the F/E approach.
- 62 Pittenger, Norman. 'Old Arguments for New: Review of *Fundamentalism* by James Barr,' *The Modern Churchman* 22 (Summer 1979): 124. The description he gives of Barr's gifts seems rather one-sided compared to some of the other evaluations of the present work: Not a destructive critic, he offers balanced, lucid argument, well-chosen illustrations, and careful analysis.
- 63 J. W. Rogerson, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *SJT* 31, no. 5 (1978): 478-479.
- 64 Ernest R. Sandeen, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *JR* 59 (October 1979): 499: 'None of them is defending a literal seven-day creation . . .'
- 65 Robert W. Shinn, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Foundations: A Baptist Journal of History and Theology* 22 (January-March 1979): 92-93.
- 66 John Strange, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *DTT* 43 (1980): 137-138.
- 67 Piet Fransen, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *LS* 7 (Fall 1978): 134-136.
- 68 E. Glenn Hinson, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *RevExp* 75 (Fall 1978): 635-636. He also criticizes Barr for letting Pentecostalism be viewed as part of the F/E movement, because 'their view of the role of the Spirit conflicts directly with the Fundamentalist view of the Bible.' (636)
- 69 E. R. Hardy, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *JTS* n.s. 29 (October 1978): 621.
- 70 Emile Poulat, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *ASSR* 50 (October-December 1980): 239. In describing the origins of F/E, Poulat makes a couple of mistakes: He states that fundamentalism got its name from *The Fundamentals* (1910-1915), which is not true; and he makes the Scopes Trial the center piece of the fundamentalist controversies in the inter-war period ('le Tennessee fut le grande foyer'). At its time, the Scopes Trial was not assigned the importance it was ascribed in later history.
- 71 C. S. Rodd, 'Taking Points from Books,' *ExpTim* 88 (September 1977): 353-355.
- 72 Lewis Smith, 'Fundamentalism Versus Tradition: Review of *Fundamentalism* by James Barr,' *New Blackfriars* 59 (May 1978): 232.
- 73 Keith Ward, review of *Fundamentalism*, by James Barr, *Theology* (London) 81 (March 1978): 146. On the previous page, Ward puts it even sharper: 'The programme is rather like that of early anthropologists who, in expounding the nature of religion, were really trying to explain how such gross superstitions could ever come to be held by rational beings.' As a further point of criticism, Ward contends that Barr never deals seriously with the question of a firm basis for faith.
- 74 Barr, *Fundamentalism*, 325.
- 75 Bush, 'Review,' 101.

Apostolicity of Free Churches: A Contradiction in Terms or an Ecumenical Breakthrough?

* * * *

Veli-Matti Karkainen

Fuller Theological Seminary, U.S.A.

• SUMMARY

The question of apostolicity as a mark of the true church has been given a different twist by that most 'free' of free churches. They understand apostolicity as faithfulness to the apostolic doctrine and life rather than in terms of any 'apostolic succession'. The concept of apostolicity is explored and seen to be less restricted to the latter interpretation even among Roman Catholic statements. It is meant to be a reminder to the whole church, not a

* * * *

• ZUSAMMENFASSUNG

Die Frage der Apostolizität als Kennzeichen der wahren Kirche stellt sich aus der Perspektive der 'freiesten' aller Freikirchen anders als üblich. Hier versteht man Apostolizität als Treue zu apostolischer Lehre und apostolischem Leben und weniger anhand der Konzeption einer apostolischen Sukzession. Das Konzept der Apostolizität wird untersucht und es wird festgestellt, dass es sich sogar in einigen römisch-katholischen Verlautbarungen nicht auf die letztere Interpretation beschränken lässt. Es soll als Erinnerung

* * * *

Sukzession zuzulassen.

• RÉSUMÉ

La doctrine de l'apostolicité comme marque de la véritable Église est considérée de manière différente par les Églises non officielles. Elles comprennent l'apostolicité comme la fidélité aux apôtres quant à la doctrine, et non pas en termes d'une quelconque «succession apostolique». En étudiant la notion d'apostolicité, l'auteur montre que son interprétation est aujourd'hui moins stricte que par le passé, y compris dans les déclarations venant de l'Église

litmus test of true church. The early Pentecostals were more concerned for the apostolic character of the whole Church than might have been thought. The difference comes with the means of connection with 'the apostolic' – the current dynamic of the Spirit vs. transmission through history. Seven aspects of apostolicity acceptable to all Christian churches are outlined, and it is hoped that on the basis of the Lima text it might be possible to admit 'a large measure of apostolicity without apostolic succession in the ministry'.

* * * *

allen Gemeinden dienen und nicht als Litmustest für die wahre Kirche. Die frühen Pfingstler waren mehr um den apostolischen Charakter der ganzen Kirche besorgt als oft angenommen. Der Unterschied besteht in dem Mittel der Verbindung mit dem Apostolischen – der gegenwärtigen Dynamik des Geistes steht die Überlieferung durch die Geschichte hindurch gegenüber. Es werden sieben für alle christlichen Kirchen akzeptable Aspekte der Apostolizität skizziert. Es wird die Hoffnung geäußert, dass es möglich wird, auf der Basis des Lima-Textes ein großes Maß an Apostolizität unter Absehung der apostolischen

* * * *

catholique romaine. Elle est vue comme un rappel adressé à l'ensemble de l'Église, et non plus tant comme un critère servant à délimiter les frontières de l'Église véritable. Par ailleurs, les premiers pentecôtistes avaient une préoccupation plus grande qu'on aurait pu le penser pour le caractère apostolique de l'Église dans son ensemble. La différence porte sur la manière dont l'Église se trouve reliée aux apôtres: pour les Pentecôtistes, le lien est établi par l'action actuelle de l'Esprit, plutôt que par une transmission au fil de l'histoire. L'auteur fait apparaître sept aspects de la notion d'apostolicité qu'il juge admis ou recevables par toutes les Églises chrétiennes. Il espère que, sur

la base de la déclaration de Lima, il pourrait être possible d'admettre «une bonne part d'apostolicité sans succession apostolique dans l'histoire».

Introduction

IT IS one of the ironies of church history that the very first church of the modern Pentecostal movement – currently the second largest Christian constituency with more than 300 million adherents – called itself Apostolic Faith Mission (Azusa Street, Los Angeles, CA). The irony of this title lies, of course, in that if there has been any claim in Free Churches that the traditional churches have hotly contested, it surely is the claim for apostolicity. By definition, especially in Roman Catholic and Eastern Orthodox theologies, Free Church ecclesiologies represent the quintessence of what is not apostolic.

It is in the dispute concerning apostolicity (and the related issue, catholicity) that the episcopal churches and Free Churches have stood at the opposite extremes. Because apostolicity is related to other traditional 'notes' of the church – holiness, oneness, and catholicity¹ – the very foundation of Free Church ecclesiology is at stake. The apostolicity of Free Churches is uncatholic because it lacks the connection to the whole church in its history, which is assured by the *successio apostolica*, episcopal churches contend.²

Free Churches have insisted on the holiness, oneness, apostolicity, and catholicity of their own churches although they have rarely argued along the classical canons. Free Churches understand the holiness of their churches primarily in the holiness of their members,³ the oneness of the church as 'spiritual unity' of all born-again Christians,⁴ the apostolicity as faithfulness to the apostolic doctrine and life,⁵ and the catholicity as self-evident fact consequently.⁶

On the other hand, Free Churches have looked at the traditional churches and accused them of the lack of ecclesiality. Their holiness is impaired by the presence of mixed membership, their claim for the apostolicity on the basis of apostolic succession is biblically unfounded, etc.

Furthermore, Free Churches have asked of traditional churches, what the price would be for 'earning credentials' in the older churches' eyes. Would that not mean losing one's identity altogether?⁷ Were Free Churches, for example, to become apostolic, they should incorporate bishops in their ministry patterns. But would that lead to a

contradiction in terms?

The purpose of the present essay is to take a critical look at the possibility and theological conditions of apostolicity in Free Church ecclesiologies. First, I will survey what the situation is in current ecumenical theology concerning apostolicity, the topic of which is rather complicated and loaded with both practical and theoretical disputes. Second, using Pentecostalism as a case study, I will ask what kind of 'apostolic roots' and inclinations there might be found in a Free Church ecclesiology when compared to a traditional Roman Catholic view. The reason for selecting Pentecostalism as my case study is twofold: it is currently the largest, and in that sense at least representative of the Free Church movements. Furthermore, Pentecostals have had theological dialogue at international level with Roman Catholics since 1972, and one of the topics discussed is apostolicity and corollary issues. We have therefore some ecumenical material available. In the following I will present seven theses pertaining to an ecumenical understanding of the notion of apostolicity, a notion that I believe all Christian churches can accept; and I will ask what possible implications may follow from these statements. I conclude the essay by focusing on the most disputed question of all, namely the apostolic succession, and alternative ways to solve its problematic.

Apostolicity in the Current Ecumenical Context⁹

Apostolicity is a complex concept. Even in the New Testament there is not a single notion of what it is to be an apostle, but rather different suggestions.¹⁰ James D. G. Dunn has argued that already in the New Testament there was a 'parting of the ways' between different orientations, such as those that championed enthusiastic charismatic spirituality over against those building on the office.¹¹ With regard to apostolicity, Paul seems to regard establishment of new churches as the essence of apostleship (1 Cor 9:1-2), and in consequence can speak of each church having its (own) apostles (1 Cor 12:27-28), whereas in the Acts apostleship was determined exclusively on the basis of a commission by the risen Christ during the limited period of his resurrection appearances (Acts 1:21ff.; cf. 1 Cor 15:8).¹²

In modern discussions of the idea of apostolic succession the insight has established itself that the primary issue is succession in the teaching and faith

of the apostles and only secondarily is it a matter of succession in office.¹³ According to the Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, the church is apostolic insofar as it stands on apostolic faith; the criterion is the apostolic witness, i.e., apostolic teaching of the Gospel.¹⁴ From the Free Church perspective, it is interesting to note that according to that document, the commission of the church that goes back to the apostles, 'is carried out through a variety of charisms.'¹⁵ Also, the same document defines the much disputed question of apostolic succession in conciliar terms: 'The basic intention of the doctrine of apostolic succession is to indicate that, throughout all historical changes in its proclamation and structures, the church is at all times *referred to its apostolic origin*.'¹⁶

The ecumenical consensus-document *Baptism, Eucharist and Ministry*, provides us with the most detailed conciliar outline of apostolicity; according to it, apostolic tradition (the term that the document favors) is

continuity in the permanent characteristic of the Church of the apostles:¹⁷ witness to the apostolic faith, proclamation and fresh interpretation of the Gospel, celebration of baptism and the eucharist, the transmission of ministerial responsibilities, communion in prayer, love and joy and suffering, service to the sick and the needy, unity among the local churches and sharing the gifts which the Lord has given to each.¹⁸

This definition is helpful, since its focus is on spirituality and ministry rather than in quasi-juridical notions of succession of office(s). It includes the whole people of God and it entails even diaconic dimension.

In the New Testament there is one essential aspect to apostolicity, one that is too often neglected both in history and in modern times, namely the pneumatological and charismatic quality of apostolicity. The concept of apostolicity in the New Testament is indeed more pneumatologically and charismatically loaded than most of the historical, or even more modern views let us know. The birth of the Christian Church goes back to the pouring out of the Spirit; the first apostles ministered in the power of the Spirit, and the focus of the early church's worship was the transmittance of the Spirit and a Spirit-experience. Catholic F. A. Sullivan is one of the theologians of traditional churches who has enthusiastically argued

for a pneumatological concept of apostolicity.¹⁹ Orthodox Vladimir Lossky concurs saying that the apostolicity 'dwells in the power of the . . . Spirit infused into the apostles by the breath of Christ and transmitted to their successors (Acts 20:28) . . .'²⁰ Lutheran Eduard Schlink uses Paul's doctrine of charisms as the starting point of what he has to say about the relationship between charisms and apostolic ministry. He deals with the apostolic ministry before discussing charisms.²¹ He stresses that this ministry is itself a charism in 1 Cor 12:28, and he does not think it any accident that this charism is mentioned first. The apostles were church-founding charismatics.²² One way they exercised charismatic ministry was in healing of the sick, as explained for example in Mark 6:12-13.²³ It has been the legacy of the Free Churches, especially of the Pentecostal and Charismatic movements, to remind the church universal of this crucial part of New Testament apostolicity.²⁴

There is also a pronounced missionary orientation in the New Testament and in more recent approaches to apostolicity. The church is 'apostolic because it remains in continuity in essentials with the original witnessing of the first-century apostles.'²⁵ What is originally apostolic is sending to bear witness to the universal and definitive truth of the revelation of God in Jesus Christ.²⁶ 'The apostolicity of the Church is ultimately grounded in God's mission to the world.'²⁷ Primarily, then, the church's apostolicity means that the sending out of the apostles to all humanity is continued by the church. The task of mission did not end with the age of the apostles.²⁸ Part of continuing the apostolic mission is fidelity to the apostolic beginnings, especially to the apostolic gospel.²⁹ Consequently, the stress on the teaching rather than the office itself has come to be emphasized in recent discussions.

Apostolicity, however, is a twofold concept. On the one hand, there has to be fidelity to the tradition; otherwise, we lose any criterion between true and false. On the other hand, the 'church is authentically apostolic only when as a missionary church it remains ready to alter traditional ways of thinking and living, being renewed constantly on the basis of its origins . . .'.³⁰ Thus, apostolicity is a dynamic reality.³¹

In the final analysis, apostolicity, as well as other marks of the church, are objects of faith as much as they are anything else. According to Pannenberg, we must stress the church's apostolicity so strongly 'for the very reason that we detect so clearly that

the church has broken away from its apostolic beginnings and is pushing on into uncertain future.³² Primarily, the assertion of the church as apostolic is meant to be understood eschatologically.³³ Consequently, apostolicity is part of a prayer of longing and hope that the church may in fact become what it is called to be by reason of its lofty vocation.³⁴

Understanding the church's apostolicity in terms of the apostolic mission, points beyond every historical present to the eschatological consummation of the world.³⁵ The apostolic mission of the church aims at the renewal of all humanity in the kingdom of God, a renewal that has begun already with the advent and cross of Jesus of Nazareth.³⁶

Whatever the understanding of apostolicity is in given time, it should be understood clearly that originally apostolicity was not intended any more than other notes of the church (unity, catholicity, and holiness) to be used polemically or apologetically to demonstrate the superiority of one church over another or to imply that one possessed more unity, sanctity, catholicity, or apostolicity.³⁷

The Issue of Apostolicity in a Free Church and Traditional Church Dialogue: Hope for the Future

Since 1972, currently the two largest Christian families, Roman Catholics and Pentecostals, have been engaged in mutual talks at the international level.³⁸ This dialogue, which represents an exercise on the frontiers of ecumenism, took up the issue of apostolicity already during the first quinquennium (1972-1978). This is the first time in the history of modern ecumenical movement that a Free Church engages in serious dialogue concerning apostolicity with an established church to whom the issue of apostolicity is a crucial ecclesiological affirmation.

It is significant that the 'focus of the dialogue bears upon how ministry in the church continues the ministry of the Apostles.'³⁹ Whatever differences there may be between Catholic and Pentecostal ecclesiologies, there is this foundational commitment to the notion of 'one holy catholic apostolic Church' made of all believers (cf. Eph. 4:4-6).⁴⁰

Before we look at some details of the mutual discussions, it is important to note that the issue of apostolicity is not necessarily that strange to Pentecostalism, the 'wildest' of all Free Churches. It might come as a surprise to uninformed observers

of Pentecostalism that the notion of apostolicity is located in the very roots of the movement.⁴¹

The following words form the preamble to the Pentecostal self-understanding of its theology and mission in 1906, when the worldwide movement was born:

THE APOSTOLIC FAITH MOVEMENT

Stands for the restoration of faith once delivered unto the saints – the old time religion, camp meetings, revivals, missions, street and prison work and Christian Unity everywhere.⁴²

There are several items in this preamble which call for a closer look. First of all, the name of the movement itself, 'The Apostolic Faith Movement', clearly refers to the desire to 'go back to Pentecost'⁴³ of Apostolic times as recorded in Acts 2. It also points toward a priority given to primitive religion.⁴⁴ This initial naming gave birth to numerous other titles of churches, movements, publications which bear the same name.⁴⁵ It is also noteworthy that even today several Pentecostal movements around the world, e.g., in Africa and former Eastern Europe, are known only by the name 'Apostolic'.⁴⁶

The insistence on the apostolic nature of the church implied restorationist vision '... to displace dead forms and creeds and wild fanaticisms [of existing Churches] with living practical Christianity.'⁴⁷ The phrase 'stands for the restoration of the *faith* once *delivered* unto the saints' (from Jude 3) clearly suggests that the *Apostolic* faith was in mind here and that a certain body of knowledge was intended to be understood as constituting that *apostolic faith*. That could be summarized as statements concerning (1) Justification, (2) Sanctification, (3) Baptism in the Holy Ghost, (4) Healing.⁴⁸ Furthermore, and this is of immense importance ecumenically, the statement of the Apostolic Faith Movement encapsulates the essence of the confession 'one holy catholic apostolic Church',⁴⁹ though Pentecostals do not so often use the creedal language of older churches.⁵⁰ Robeck summarizes the main elements of this commitment to the apostolic confession based on the above quoted preamble:

The explicit commitment of these early Pentecostals to 'Christian Unity,' and their honest recognition of their role as restoration movement within the Church points toward their affirmation of the *oneness* of the Church. Identification with their Wesleyan-Holiness roots articulated through references to the 'old

time religion' and 'camp meetings' with their deep commitment to personal sanctification, underscore their belief in the holiness of the Church and its impact on the personal lives of each individual Christian. Their recognition that the Church in which the Apostolic Faith Movement participated was 'everywhere' is an explicit affirmation of the *catholicity* of the Church. And their self-designation as the 'Apostolic Faith Movement' is sufficient to demonstrate some kind of commitment to the *apostolic nature* of the church and a deep concern to contribute to a restored or enhanced *apostolic character* of the Church.⁵¹

The formulation of early Pentecostal understanding of apostolicity is important also in that it reaches beyond the issue of faith (e.g., doctrine, creed, theology) to the issues of power and practice. This is the core of 'living, practical Christianity'.⁵² In the final analysis, then, what was the ultimate criterion was not formulations of faith but living out of the apostolic gospel.

This brief consideration of apostolicity from a Pentecostal perspective reveals that the essence of it is to go back to the faith and experience of apostolic times, to live in consistency with the NT church. There is also a strong missionary orientation there. Although this formulation of Pentecostalism is rather different from that of Catholics, one can see a common denominator: the ultimate criterion is that of 'continuity/consistency' with the beginnings of the church, i.e., of apostolic times. Without artificially downplaying the difference in the *method* of ascertainment, one can perhaps state that there is mutual *intention* in both traditions, serving the same purpose.

Both Roman Catholics and Pentecostals believe that the church lives in continuity with the New Testament apostles and their proclamation, and with the apostolic church. A primary manifestation of this is to be found in fidelity to the apostolic teaching.⁵³ There is, though, a subtle difference in how these two traditions view the history of the Church: while Pentecostals, influenced by restorationist perspectives, have claimed continuity with the Church in the New Testament by arguing for discontinuity with much of the historical Church, Catholics have tended to underline the succession along the lines of church history starting with the NT.⁵⁴ By adopting these two positions, one of continuity, the other of discontinuity, each tradition has attempted to demonstrate its faithfulness

to the apostolic faith 'once for all delivered to the saints (Jude 3).'⁵⁵ Neither Catholics, nor Pentecostals claim that continuity in history by itself would be a guarantee of spiritual maturity or of doctrinal soundness.⁵⁶

The major *difference* has to do with the way fidelity to apostolicity is guaranteed. For Roman Catholics, the succession of bishops in an orderly transmission of ministry through history is both guarantee and manifestation of this fidelity.⁵⁷ For Pentecostals, the current dynamic of the Spirit is regarded as a more valid endorsement of apostolic faith and ministry than an unbroken line of episcopal succession. Pentecostals would look to apostolic life and to the power of preaching which leads to conversions to Jesus Christ as an authentication of apostolic ministry.⁵⁸

Pentecostal H. D. Edwards illustrates how the question of episcopal succession, insisted on by the Catholics, is difficult to decide for Pentecostals: 'Pentecostals would unhesitatingly affirm that they are *both apostolic and in succession*. The joint designation, if understood to affirm episcopacy as being the only method of guaranteeing authenticity and a wholly genuine expression of Christian continuity, would be strongly opposed by the Pentecostals.'⁵⁹ This is understandable, since for Pentecostals to admit the necessity of apostolic succession as the criterion would mean to call in question the whole validity of their spiritual experience and encounter with God, inasmuch as it has occurred outside the framework and the security allegedly guaranteed by apostolic succession.

Pentecostals would like to see Roman Catholics emphasize more the requirements of apostolic life than episcopal succession. Catholics, without in any way ignoring the requirements of apostolic life, maintain that the sovereignty of God's act in the transmission of the Word and the ministry of sacrament is not nullified by the personal infidelity of the minister.⁶⁰ Despite this difference of emphasis, there is strong mutual concern as to the necessity of holiness of life as a qualifier for and mark of apostolicity. It is admitted, though, that the power and sovereignty of God is not limited in the confines of a weak and sinful minister. But the church has to make use of any necessary means to provide seriously for the holiness of the ministers.⁶¹

Toward a conciliar understanding of apostolicity

Charles A. Conniry, a Free Church theologian

(Baptist) has recently presented a synthesis of four major kinds of notions of apostolicity. His categorization of various views of apostolicity is the following:⁶² (1) 'ecclesial apostolicity' emphasizes apostolicity as a means of establishing the institutional authority of the Church; (2) 'biblical apostolicity' looks to the apostolic character of the Church in order to identify a norm by which the legitimacy of subsequent accretions is determined; (3) 'pneumatic apostolicity' appeals to a charisma of the Spirit that is as much a part of today's Church as it was in the first century; (4) a related and yet distinct emphasis, 'kerygmatic apostolicity', sees the Church's apostolic character actualized in the faithful carrying out of its mission. Conniry contends that rather than viewing any one of these legitimate interpretations as final or exclusive of others, they should be seen rather as complementary.

Building on this analysis and the previous discussion, I want to ask two interrelated questions: What are the essential aspects of apostolicity that all Christian churches would be more or less ready to affirm? What are those that could build bridges between traditional, mostly episcopal churches, and Free Churches and other non-traditional Christian groups? These are the two ecumenically pregnant and critical questions that determine the future discussions on the topic.

There are at least seven aspects of apostolicity that I believe every Christian community is ready to accept. These aspects might serve as a 'minimum' for further work on this much disputed question.

All churches accept that, first, apostolicity involves a continuity⁶³ in the life and faith of the apostles and the apostolic church of the New Testament. By implication, then, one may conclude that all churches also accept, second, that charismatic life and worship is an essential part of apostolicity. No serious New Testament exegete disputes the charismatic nature of the New Testament church(es). Third, one can say that mission, proclamation of the gospel, is yet another indistinguishable aspect of apostolicity. The risen Lord commanded His disciples, apostles, to continue the missionary work he had begun. Fourth, all churches firmly believe that the Scriptures of the New Testament are themselves apostolic and are the norm of the apostolicity. Fifth, apostolicity is a dynamic concept: it is not only or primarily a question of juridics but rather a question of life and vitality; thus, of obedience, service, and every-

day discipleship.⁶⁴ Sixth, apostolicity concerns the whole people of God, not only clergy or authority. This is, for example, what Hans Küng has argued: he supports and understanding of apostolic succession that involves the whole people of God and is inspired directly by the Spirit anew in each generation as the church renews itself in the witness of the apostles.⁶⁵ Seventh, apostolicity is a heavily pneumatological concept. Only the Holy Spirit is 'the one who makes the Church apostolic'.⁶⁶

The Roman Catholic-Pentecostal dialogue on ecclesiology showed that there are indeed complementary ways of affirming other churches' apostolicity, thus ecclesiality, if no one definition is taken as final or exclusive of others. If the seven aspects outlined above are accepted universally among Christian churches, ecumenically fruitful and hopeful implications follow. Communication between various churches, rather than being fruitless strife about the goodness of one's own apostolicity, has the potential of becoming a truly ecumenical exchange of gifts. For example, traditional churches learn to pay attention to dynamic elements of apostolicity whereas younger churches learn to appreciate tradition. Those churches strong on fellowship and teaching might learn to appreciate the necessary missionary nature of the church. Those churches strong on the biblical foundations might dare to take another look at charisms and the role of the Spirit, and so on.

Catholic ecumenist Avery Dulles sets a fruitful precedent. Dulles is ready to admit that criteria other than the episcopal succession might serve as a criterion for true apostolicity; here he strikes the note Protestants in general and Free Churches in particular have been eager to emphasize:

Unity, holiness, catholicity, and apostolicity are dynamic realities that depend on the foundational work of Christ and on his continued presence and activity through the Holy Spirit. Evangelical communities that excel in love for Jesus Christ and in obedience to the Holy Spirit may be more unitive, holy, catholic, and apostolic than highly sacramental and hierarchically organized churches in which faith and charity have become cold.⁶⁷

This is an example of applying to ecumenical relations fresh perspectives that have arisen out of ecumenical reflections on the notion of apostolicity.

Another recent example from Dulles testifies to the fruitfulness of the approach recommended

above. When apostolicity is understood as a comprehensive, many-sided concept, rather than focusing on a particular aspect disputed by many other churches, one is committed to look for criteria acceptable to all. One such criterion is the aspect number four in our list above, namely that of the Word of God. According to Dulles, 'to insist on the sole lordship of Christ as known to us from the Scriptures is already to accept a large measure of apostolicity'.⁶⁸ All Christian churches affirm the absolute normativity of Scripture and thus of its Lord. This generally upheld criterion can serve as the norm for apostolicity. Even then there are differences of opinion but these can be discussed from the perspective of limited convergence. The importance of Dulles' ideas is enhanced when we take into consideration the context they were presented in: in a Protestant periodical, in dialogue between Catholics and Evangelicals on ecclesiology.

Finally: Is there any Hope Concerning the Question of Apostolic Succession?

As is well known, the most hotly debated question is of course that of episcopal succession and, consequently, ministry/ordination. What the possible outcomes of ecumenical convergence in the understanding of apostolicity will be, is to a large degree dependent on how this question is handled.

Even though most traditional churches are not ready to follow the precepts of Free Churches, or of Karl Barth, who reject any view of apostolicity based on historical or juridical grounds and strongly object to apostolic succession being based on ordination as this would be to predispose the Holy Spirit to act according to human demands,⁶⁹ older churches should, however, listen to the argumentation of others. In fact, those who reject apostolic succession (as understood in the episcopal sense) also have a case, as Baptist theologian J. L. Garrett argues.⁷⁰ First, the role of ministers in the New Testament does not constitute necessarily a threefold hierarchical order and can be explained apart from the theory of apostolic succession. Second, the church at Rome was seemingly led by a body of presbyters in the time of Clement of Rome. Third, the activity of Peter and John in Samaria (Acts 8:14-25) and Paul's teaching authority in the church at Corinth (1 Cor 4:7, 21; 11:16, 34) can be recognized and explained in terms of apostleship apart from any theory of

episcopal succession. Fourth, the canonical New Testament can be reckoned as the 'strict successor' to the apostles rather than the bishops. Fifth, the ministries of the non-episcopal churches since the era of the Protestant Reformation would seem to argue against the necessity of apostolic succession.

Even if these kinds of argument might not be able to convince theologians of traditional churches of the supremacy of non-episcopal argumentation, they are substantial enough to promote honest ecumenical dialogue; especially in light of the fact that anyhow the concept of apostolicity is so diverse and complicated concept that clinging to one aspect exclusively seems not to do justice either to the New Testament data nor to theological developments later on. On what justification, other than historical, do the older churches have the exclusive claim for one particular kind of definition when the view by no means can find indisputable – some would even say: substantial enough – biblical support?

Anyhow, the ecclesiality of any church is of necessity tied up with its apostolicity. There can be no church without apostolic continuity.⁷¹ Rejecting the claim for apostolicity of another church is not a less serious act than bluntly rejecting the ecclesiality of that church.

Still another motivation for all churches to re-evaluate their understanding of apostolicity is presented by Catholic Avery Dulles in these words:

... can we speak of the church as apostolic in view of the radical mutations that it has undergone over the centuries? Many of the structures, doctrines, and practices of contemporary Christians would surprise and baffle the apostles.⁷²

The approach of the BEM-document is helpful in that it distinguishes between the apostolicity of the whole church and the apostolic succession in the ministry, thus treating the latter as subordinate to the former, rather than equating them.⁷³ In fact, Dulles himself concludes from this – although the official Catholic response to the BEM-document expressed reservations⁷⁴ – that on the basis of the Lima text it might be possible to admit 'a large measure of apostolicity without apostolic succession in the ministry'.⁷⁵ While I applaud this ecumenical attitude, I am not sure if we can 'quantify' the notion of apostolicity the way Dulles does. The consequent problem would be just 'how much' one needs apostolicity in order for a church

to be a church (i.e., to be apostolic 'enough').

However the apostolicity is defined theologically; it is of necessity bound to the community of God, the church, the whole church of God on earth. As Catholic C. O'Donnell fittingly summarizes: 'So at its deepest level, apostolicity denotes this possibility of encountering now the Mystery through the Holy Spirit in a community which mediates the divine plan throughout history.'⁷⁶

Notes

- 1 So Yves Congar, 'Die Wesenseigenschaften der Kirche,' *Mysterium Salutis. Grundriss Heilsgeschichtlicher Dogmatik* IV/ 1, hrsg. Von Johannes Feiner & Magnus Löhrer (Einsiedeln: Benziger Verlag, 1972), 362ff. and Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 405. Thomas C. Oden, *Life in the Spirit. Systematic Theology*, vol. III (San Francisco: Harper Collins, 1992, 349): 'Apostolicity is intrinsically interwoven with the other marks of the church: Only that church that is one can be catholic. Only that church that is united in the one mission of the one Lord can be apostolic. Lacking that holiness which is fitting to the obedience of faith, one finds neither apostolicity nor catholicity. Only that church that is formed by the apostolic memory can be united in one body with the Lord.' See also Vladimir Lossky, 'Concerning the Third Mark of the Church: Catholicity,' in *In the Image and Likeness of God*, ed. J. H. Erickson & t. E. Bird (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 171.
- 2 See Miroslav Volf, *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 259-260. He further notes (p. 133-135) that as far as the conditions of ecclesiality are concerned, the episcopal and Free Church traditions differ especially in three respects: (1) according to Catholic and Orthodox tradition, Free Church ecclesiology lacks a bishop to ensure the presence of Christ, while according to the Free Church tradition, such a bishop is not permitted; (2) in episcopal model, Christ's presence is mediated sacramentally; by contrast Free Churches speak of Christ's unmediated, 'direct' presence in the entire local communion; (3) according to the episcopal tradition, the church is constituted through the performance of objective activities and Christ's constitutive presence is not bound to the subjective disposition (even if the latter is not unimportant) whereas the Free Churches have come to emphasize subjective conditions, namely faith and obedience to the point that where these are missing, even if the objective side is there, a serious doubt arises of ecclesiality.
- 3 See, e.g., Volf's (*After Our Likeness*) critical discussion of Free Church ecclesiology, as represented by the first Baptist, John Smyth, in critical dialogue with Catholic (Joseph Cardinal Ratzinger) and Eastern Orthodox (John D. Zizioulas) ecclesologies.
- 4 For a Pentecostal understanding of unity, see, e.g., my *Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue 1972-1989*. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 42 (Helsinki: Luther-Agricola-Society, 1998), 314-323.
- 5 For a Pentecostal understanding, see, e.g., my *Spiritus ubi vult spirat*, 355 especially.
- 6 See, e.g., John Smyth, *The Works of John Smyth*, ed. W. T. Whitley (Cambridge: Cambridge University Press, 1915), 745 and R. Flew and R. E. Davies, eds., *The Catholicity of Protestantism* (London: Lutterworth, 1950).
- 7 For Free Church identity, see my 'On Free Churches' Identity in Ecumenical Context: Pentecostalism as a Case Study,' *MID-STREAM: The Ecumenical Movement Today* (forthcoming).
- 8 Cf. Volf's (*After Our Likeness*, 260) note with regard to catholicity: 'A catholic Free Church is a contradiction in terms; it understands itself as free precisely with regard to those relationships that would tie it to the whole and thus make it catholic in the first place.'
- 9 An up-to-date survey of apostolicity as it is explicated in several international ecumenical documents can be found in Margaret O'Gara, 'Apostolicity in Ecumenical Dialogue,' *MID-STREAM: Ecumenical Movement Today* 37:2 (April 1998): 175-212.
- 10 See further R. Schnackenburg, 'Apostolizität: Stand der Forschung,' in *Katholizität und Apostolizität*. KuD. Beihefte 2 (Göttingen, 1971), 51-73 and Miguel M. Garijo-Guembe, *Communion of the Saints. Foundation, Nature, and Structure of the Church* (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994), 29ff.
- 11 See further, J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1991), ch. IX especially and idem, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press/ Philadelphia: Trinity Press International, 1991), 260-280.
- 12 Dunn, *The Parting of the Ways*, 273.
- 13 Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, Malta Report [*The Gospel and Church*], 1972, (in *Growth in Agreement: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*, eds. H. Meyer & L. Vischer [New York/Ramsey N.J.; Paulist Press and Geneva: WCC, 1984], 168-89), # 60-61; Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 403; Lima, III, # 34-36. See also Congar,

- Mysterium Salutis*, IV/1, 557ff., E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 614-22; Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), vol. 2, 39. Pannenberg (p. 403) notes that succession in office that comes through ordination by ministers is a sign expressing the unity of the whole church in the apostolic faith because ordained ministers represent the whole church of Christ and in this capacity hand down the commission that the apostles received from Jesus Christ himself. Free Churches, because of a different theology of ordination, do not link ordination and apostolicity this way.
- 14 Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, # 52.
 - 15 Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, # 53.
 - 16 Joint Lutheran-Roman Catholic Study Commission, # 57 (emphases mine).
 - 17 Cf. the definition given by Catholic Christopher O'Donnell (*Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church* [Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1996], 19): 'A broad description of apostolicity is of being in harmony and in communion with the apostolic Church from the beginning.'
 - 18 Baptism, *Eucharist and Ministry*. Faith and Order Commission, 1982 (in *Growth in Agreement*, 465-503), # 34.
 - 19 F.A. Sullivan, *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic* (Dublin: Gill & McMillan/Mawhaw: Paulist, 1988), 185-197.
 - 20 Lossky, 'Concerning the Third Mark,' 172.
 - 21 Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 591ff.
 - 22 Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, 598.
 - 23 See further Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 270 with references.
 - 24 See further, Dunn, *Unity and Diversity*, ch. IX.
 - 25 Michael A. Fahey, 'Church,' in *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, vol. II, eds. F. S. Fiorenza & J. P. Galvin (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 43.
 - 26 As representative of recent ecumenical documents, see, e.g., Anglican-Lutheran International Continuation Committee, *The Niagara Report*, 1987 (London: Anglican Consultative Council & Geneva: Lutheran World Federation, 1988), # 21. I am grateful to O'Gara, 'Apostolicity,' (p. 195) for this reference.
 - 27 Geoffrey Wainwright, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life* (New York: Oxford University Press, 1980), 135.
 - 28 This missionary orientation in apostolicity was emphasized, e.g., in the *Epistle of Clement* dating from about 96 C.E.
 - 29 Wolfhart Pannenberg, 'Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität unter Katholizität der Kirche,' in *Ethik und Ekklesiologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 222ff. and *idem*, *Systematic Theology*, vol. 3, 406-7. In the beginnings of the church, the authority of the apostles kept the churches in their faith. After the death of the apostles, the church had to rely on apostolic teaching for the truth of the message. See further, J. Roloff, 'Apostel I,' *TRE*, III (1978), 430-45. For the historical development, see Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 378ff.
 - 30 Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 407. On the missionary dimension of apostolicity, see further Garijo-Guembe, *Communion of the Saints*, 31-36.
 - 31 This was clearly captured in the Dialogue between the World Alliance of Reformed Churches and the Roman Catholic Church, *Toward a Common Understanding of the Church*, 1990 [*Information Service* III: 74 (1990)], #116, according to which apostolicity 'is a living reality which simultaneously keeps the Church in communion with its living source and allows it to renew its youth continually so as to reach the Kingdom'. I am indebted to O'Gara, 'Apostolicity,' (p. 202) for this reference.
 - 32 Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 409. So also Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, vol. 3 (Tübingen: Mohr, 1979), 369-75.
 - 33 From an Eastern Orthodox perspective, see John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), ch 5 which makes a difference between 'historical' and 'eschatological' approaches to apostolicity and attempts for a synthesis.
 - 34 Fahey, 'Church,' 42-43; so also O'Donnell, *Ecclesia*, 19.
 - 35 The integral relationship between mission and eschatology in the understanding of apostolicity is clearly depicted in Wolfhart Pannenberg, 'Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive des Eschatologie,' *Theologische Literaturzeitung* 94 (1965): 97-112.
 - 36 Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 3, 407.
 - 37 Fahey, 'Church,' 42. This is aptly noted in *The Porvoo Common Statement* (Conversations between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches, 1992 [London: Council for Christian Unity of the General Synod of the Church of England, 1993]) when it affirms that the church as a whole is apostolic (# 37) and 'the primary manifestation of apostolic succession is to be found in the apostolic tradition of the Church as a whole' (# 39). In this sense, Karl Rahner's (*Foundations of Christian Faith* [New York: Crossroad, 1982], 357-8) argumentation from apostolicity, that the Roman Catholic Church stands in greater continuity with the primitive church than any other Christian community is ecumenically fruitless; see also Herman Josef

- Pottmeyer, 'Die Frage nach der wahren Kirche,' in *Handbuch der Fundamentaltheologie* 3 (Freiburg: Herder, 1986), 212-41.
- 38 For recent appraisals, see Kilian McDonnell, 'Improbable Conversations: The International Classical Pentecostal/ Roman Catholic Dialogue,' *PNEUMA* 17:2 (1995): 163-174; McDonnell, 'Five Defining Issues: The International Classical Pentecostal/ Roman Catholic Dialogue,' *PNEUMA* 17:2 (1995): 175-188; and Walter J. Hollenweger, 'Roman Catholics and Pentecostals in Dialogue,' *Ecumenical Review* (1999): 147-159
- 39 *Final Report* (1977-1982), # 77.
- 40 *Final Report* (1985-1989), # 34.
- 41 The most detailed discussion of Pentecostal apostolicity is to be found in the paper by the Pentecostal co-chair of the Roman Catholic-Pentecostal Dialogue, Cecil M. Robek: 'A Pentecostal Perspective on Apostolicity.' A paper presented to Faith and Order, National Council of Churches, Consultation on American Born Churches, March 1992 (Unpublished; to be part of the future publication on the topic of Apostolicity in America).
- 42 *Apostolic Faith* 2:1 (September, 1906). For a helpful treatment of the topic of apostolicity and related issues, see Gerald T. Sheppard, 'The Nicean Creed, Filioque, and Pentecostal Movements in the United States,' *Greek Orthodox Theological Review* 31:3-4 (1986): 401-416.
- 43 Cf. Frank D. Macchia, ('The Church as an End-Time Missionary Fellowship of the Spirit: A Pentecostal Perspective on the Significance of Pneumatology for Ecclesiology.' A Paper presented to Pentecostal/National Council of Churches Dialogue, March 12, 1997, Oakland California [Unpublished], 20-21), who notes that movements such as Pentecostalism sought 'to discover direct access to the church of the apostles through the mediation of the Holy Spirit.' The implication is, of course, that a 'mediation' through some other agencies than the Holy Spirit (e.g., sacraments) was not regarded as 'apostolic'. Lesslie Newbigin (*The Household of God* [London: SCM Press, 1953], ch. IV) concurs by arguing that the Pentecostal understanding of church is neither dominated by Word nor sacrament but by the direct experience of the Holy Spirit as it was believed to have been shared originally among the apostles and early followers of Jesus. See also Peter Hocken, 'Church, Theology of the,' *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, ed. Stanley M. Burgess & Gary B. McGee (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), 217
- 44 Robeck, 'A Pentecostal Perspective on Apostolicity,' 1-2.
- 45 E.g., *The Apostolic Herald*, the *Apostolic Messenger*, *The Apostolic Witness*, etc.
- 46 See several articles under the term 'apostolic' in the *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*.
- 47 *Apostolic Faith* 2:1 (Sept., 1906).
- 48 *Apostolic Faith* 2:1 (Sept., 1906) under the title 'The Apostolic Faith Movement'. These statements were accompanied by a brief apologetic note designed to alleviate any charge of sectarianism which might be raised against the movement.
- 49 *Final Report* (1985-1989), # 34.
- 50 Robeck, 'A Pentecostal Perspective on Apostolicity,' (pp. 2-3) notes that although Pentecostals in general are anti-creedal, it was not to negate the truths which the creed was intended to exalt and protect, but rather, it was to deny that the creed was sufficient to the task. Scripture was more important than creed, and, in some cases, experience consistent with Scripture.
- 51 Robeck, 'A Pentecostal Perspective on Apostolicity,' 2.
- 52 Robeck, 'A Pentecostal Perspective on Apostolicity,' 14.
- 53 *Final Report* (1977-1982), # 88.
- 54 *Final Report* (1985-1989), # 107, 108.
- 55 *Final Report* (1985-1989), # 108. The text continues: 'The significance of this for the welfare of the whole Church urges upon us the need of further common theological reflection on the history of the Church.'
- 56 *Final Report* (1985-1989), # 107.
- 57 *Final Report* (1977-1982), # 89; see also # 79 and Liam G. Walsh, 'Ministry in the Church,' in Jerry L. Sandidge, *Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1977-1982): A Study in Developing Ecumenism*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums (Frankfurt: Peter Lang, 1987), vol 2, 381-86.
- 58 *Final Report* (1977-1982), # 90; H. David Edwards ('A Pentecostal Perspective of the Church,' in Sandidge, *Roman Catholic-Pentecostal Dialogue*, 404-409, 419-421) provides a Pentecostal perspective to the role of the Apostles and apostolicity of the Church. He illustrates the Pentecostal insistence on the role of the Spirit with these words: 'For Pentecostals, Moses and Joshua, Saul and David, Elijah and Elisha illustrate, if not determine, the principle of succession, i.e., that it is a 'spirit' matter, sometimes accompanied by structure – laying on of hands – but not always. In fact, they would probably say that to insist always on the laying on of hands is to 'limit the Spirit' and by way of analogy and illustration would refer to the experience of the apostles in Acts, that whereas in Samaria and Ephesus the apostles laid hands on Christians that they might receive the Spirit, in the house of Cornelius the Spirit fell on them while Peter was speaking, without his laying hands on them . . . ' (p.408-409; emphasis mine)
- 59 Edwards, 'A Pentecostal Perspective of the Church,'

- 419.
- 60 *Final Report* (1977-1982), # 90.
- 61 *Final Report* (1977-1982), # 91.
- 62 Charles J. Conniry, 'Identifying Apostolic Christianity: A Synthesis of Viewpoints,' *Journal of Evangelical Theological Society* 37:3 (1994): 247-261 (with extensive bibliography relating to various theological traditions and denominations).
- 63 I prefer here the term 'continuity' rather than 'succession', since the latter term is so heavily loaded with a specific kind of succession, e.g., episcopal succession in terms of having continual chain of bishops.
- 64 See further, Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 2, 45.
- 65 Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed & Ward, 1967), 355-56. So also Lutheran Arnold Bittlinger, *Im Kraftfeld des Geistes* (Marburg an der Lahn: Ökumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, 1966), 129ff.
- 66 Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, vol. 2, 39-44 (44); J. D. Zizioulas, 'La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes,' *Istina* 19 (1974): 65-94.
- 67 A. Dulles, 'The Church as 'One, Holy, Catholic, and Apostolic,' *Evangelical Review of Theology* 23: 1 (1999): 27.
- 68 Dulles, 'The Church,' 27.
- 69 For Barth's view, see *Church Dogmatics* 4:1 (Edinburgh: Clark, 1956), 712-725. When I lump together Barth and Free Churches, I do not intend to assume any connection between them. I just note that they happen to have much similarity in their argumentation.
- 70 J. L. Garrett, Jr., *Systematic Theology. Biblical, Historical, and Evangelical* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 568-9.
- 71 Ola Tjörhom, 'Apostolsk kontinuitet og apostolsk suksesjon i Porvoo-rapporten – en utfordring for de nordiske Lutherske kirkene,' *Nordiskt Ekumenisk Orientering* 4 (December, 1995): 10.
- 72 Dulles, 'The Church,' 14.
- 73 See further, Dulles, 'The Church,' 26.
- 74 Vatican Appraisal of the WCC Doment, 'Baptism, Eucharist, and Ministry,' *Origins* 17 (November 19, 1987): 401-16.
- 75 Dulles, 'The Church,' 27.
- 76 O'Donnell, *Ecclesia*, 20.

READING THE CLASSICS WITH C. S. LEWIS

Thomas L. Martin, ed.

A Guide to Literature

Reading the Classics with C. S. Lewis offers an in-depth look at Lewis's great love for literature and his monumental work as a literary critic. With chapters devoted to various genres and the major periods of English literature, this collection leads readers to a stronger appreciation of literature and a deeper understanding of Lewis as a teacher.

- An introduction to the literary interests of C. S. Lewis.
- New insights into one of the greatest apologists of the 20th Century.

Even before C. S. Lewis established himself as a writer, he was drawing crowds of Oxford students to his lectures and illuminating English literature for them with his wisdom and his wit. . . . A group of experts explore this legacy in Reading the Classics with C. S. Lewis, enabling readers to share Lewis's delight in the literature he valued and wanted others to enjoy.

Harry Blamires, author of *A Short History of English Literature*.

Reading the Classics with C. S. Lewis will be a valuable book for all teachers and students of literature.

Dabney A. Hart, Associate Professor Emeritus, Georgia State University.

Thomas L. Martin (Ph.D., Purdue University) teaches English at Florida Atlantic University.

1-84227-073-7 / 229 x 145mm / p/b / 416pp / £17.99



Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Paternoster Biblical and Theological Monographs

(See also p. 30)

An established series of doctoral theses of high academic standard

(All titles paperback, 229x145mm)

**Karl Barth and the Strange New World
within the Bible**

Neil B. MacDonald

2000 / 0-85364-970-7 / 290pp app. /
£19.99

Attributes and Atonement

The Holy Love of God in the Theology of
P.T. Forsyth

Leslie McCurdy

1999 / 0-85364-833-6 / 323pp / £24.99

**Towards a Theology of the Concord of
God**

A Japanese Perspective on the Trinity

Nozomu Miyahira

2000 / 0-85364-863-8 / 278pp / £19.99

Your Father the Devil?

A New Approach to John and 'The Jews'

Stephen Motyer

1997 / 0-85364-832-8 / 274pp / £19.99

**Origins and Early Development of
Liberation Theology in Latin America**

With Particular Reference to Gustavo

Gutierrez

Eddy Joe Muskus

2002 / 0-85364-974-X

Hell: A Hard Look at a Hard Question

The Fate of the Unrighteous in New
Testament Thought

David Powys

1999 / 0-85364-831-X / 500pp / £29.99

Evangelical Experiences

A Study in the Spirituality of English
Evangelicalism 1918-1939

Ian M. Randall

1999 / 0-85364-919-7 / 320pp / £24.99

**Is World View Neutral Education
Possible and Desirable?**

A Christian Response to Liberal Arguments
(Published jointly with The Stapleford
Centre)

Signe Sandmark

2000 / 0-85364-973-1 / 204pp / £19.99

The Extent of the Atonement

A Dilemma for Reformed Theology from
Calvin to the Consensus

G. Michael Thomas

1997 / 0-85364-828-X / 237pp / £19.99

The Power of the Cross

Theology and the Death of Christ in Paul,
Luther and Pascal

Graham Tomlin

1999 / 0-85364-984-7 / 368pp / £24.99

Constrained by Zeal

Female Spirituality amongst Nonconformists
1825-1875

Linda Wilson

2000 / 0-85364-972-3 / 318pp / £24.99

Disavowing Constantine

Mission, Church and the Social Order in the
Theologies of John Howard
Yoder and Jürgen Moltmann

Nigel G. Wright

2000 / 0-85364-978-2 / 276pp / £19.99

The Voice of Jesus

Studies in the Interpretation of Six Gospel
Parables

Stephen I. Wright

2000 / 0-85364-975-8 / 302pp / £19.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations

Walter C. Kaiser Jr.

Grand Rapids: Baker, 2000. 101 pp. €11,59, pb.,
ISBN: 0–8010–2228–2.

• ZUSAMENFASSUNG

Kaiser bietet einen erfrischenden, kurzen Überblick über das Thema Mission im AT. Gen. 12,3 wird als Hinweis auf Gottes Absicht verstanden, dafür zu sorgen, dass die Botschaft von seiner Gnade und seinem Segen jeden Menschen erreicht (7). Die Grundlage dafür liegt in der göttlichen messianischen Verheißung von Gen. 3,15. Kaiser skizziert Gottes Absicht mit Mission im AT, Gottes Verwendung von Einzelpersonen in der Missionierung von Heiden im AT, den Ruf Israels, ein Licht für die Nationen zu sein, und die Propheten als Gottes Botschafter zu den Heiden. Weiter zeigt er, inwiefern die Berufung des Paulus zum Heidenmissionar auf dem AT basiert. Die Kürze und der populäre Charakter des Buches bringen es mit sich, dass die Behandlung des Themas oft oberflächlich wirkt, und dass bedeutende Fragen alttestamentlicher Theologie im Hinblick auf das Thema nicht gestellt werden. Dies ist bedauerlich, handelt es sich doch um eine Studie aus der Feder eines Doyen evangelikaler alttestamentlicher Wissenschaft.

• SUMMARY

Kaiser presents a refreshing brief survey of mission on the OT. Gen 12.3 is taken as an indication 'of the fact that it will be God's purpose to plan and see that the message of his grace and blessing comes to every person on planet earth' (7). The basis for this development lies in the divine messianic promise of Gen 3.15. Kaiser sketches God's plan and purpose for mission in the OT, God's use of individuals to reach Gentiles in the OT, the call of Israel to be a light to the nations, the prophets as God's emissaries to the Gentiles and shows how Paul's call to be a missionary to the Gentiles was based on the OT. Due to its brevity and popular nature the treatment often appears superficial and significant questions of OT theology as they relate to the question of mission are not raised and discussed, which is unfortunate in a study authored by a doyen of evangelical OT scholarship.

• RÉSUMÉ

Cet ouvrage est une présentation de l'enseignement missionnaire de l'Ancien Testament. Le texte de Genèse 12.3 est compris comme indiquant que Dieu s'est donné pour objectif de faire parvenir le message de

sa grâce et de sa bénédiction à chaque être humain sur la terre. Cette pensée se fonde sur la promesse messianique de Genèse 3.15. Kaiser retrace le plan de Dieu pour la mission d'après l'Ancien Testament, montre comment Dieu utilise des individus pour atteindre les non Israélites, examine la vocation d'Israël à être une lumière pour les nations, considère le rôle joué par les prophètes comme émissaires de Dieu aux peuples non israélites, et montre comment la vocation de Paul à la mission auprès des non Juifs se fondait sur l'enseignement de l'Ancien Testament. L'ouvrage est destiné au grand public et reste bref. Il en résulte une approche souvent superficielle du sujet, qui laisse de côté d'importantes questions relatives à la théologie de l'Ancien Testament, ce qui est d'autant plus regrettable que l'auteur est, depuis bien longtemps, un spécialiste évangélique reconnu de l'Ancien Testament.

Zu der erfreulichen Entwicklung in den exegetischen Disziplinen, dem Thema Mission wieder mehr Aufmerksamkeit zu widmen, trägt nun auch Kaiser als ein bekannter evangelikaler Alttestamentler bei (neuere Beiträge zum NT: W. J. Larkin, J. F. Williams (Hrsg.), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (Maryknoll: Orbis, 1998); F. Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker*, BZNW 109 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 2001); J. Ådna, H. Kvalbein (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 1, 127 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000); R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden – von Jesus bis Paulus*, BWB 9 (Giessen: Brunnen, 2000); W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); A. J. Köstenberger, P. T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, NSBT 11 (Downers Grove: IVP, 2001); P. G. Bolt, M. Thompson (Hrsg.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, FS P. T. O'Brien (Leicester: IVP, 2000); E. Schnabel, *Die urchristliche Mission* (Wuppertal: Brockhaus, für 2002 angekündigt)).

Im Vorwort seines Plädoyers für Mission aus alttestamentlicher Perspektive schreibt Kaiser "The Bible actually begins with the theme of missions in the Book of Genesis and maintains that driving passion throughout the entire Old Testament . . . If an Old Testament 'Great Commission' must be identified, then it will be Gen 12:3 . . . the earliest statement of the fact that it will be God's purpose and plan to see that the

message of his grace and blessing comes to every person on planet earth" (7). Kaiser zeigt, dass es von Anfang an Ziel der atl. Gottesoffenbarung war, dass beide, Juden und Heiden, zur einer heilsvermittelnden Erkenntnis des in Gen 3.15 verheissenen Messias kommen. Von Anfang an war es Gottes ewiger Ratschluss, für alle Völker Heil zu schaffen und nie seine Absicht, dass sein Heil nur einer besonderen Gruppe, wie den Juden gelten sollte, auch nicht als ein "Anfangsangebot" (10): "It is our hope that the formative theology of Gen 12: 3 may once again be seen for what it is and has always been in the discussion of mission: a divine program to glorify himself by bringing salvation to all on planet earth. Indeed, here is where missions really begins. Here is the first Great Commission mandate of the Bible. In is this thesis that dominates the strategy, theology, and mission of the OT. And it is this thesis that we unfold in this volume" (13).

Im Kapitel "*God's Plan for Missions in the OT*" (15-28) beginnt Kaiser mit der Urgeschichte und Gen 12.1-3. Nach jedem der aufeinander folgenden menschlichen Verfehlungen, dem Sündenfall, der Sintflut und dem Turmbau zu Babel gab Gott eine Verheissung: Gen 3.15; 9.27 und 12.1-3. In der letzten Verheissung wird Abram nicht als Gottes "Lieblingskind" bevorzugt: Alles, was er von Gott bekam, war ein Geschenk, das geteilt werden und andere bereichern sollte. Gottes Absicht war es, ein Volk zu segnen, damit durch dieses Volk alle Völker der Erde Segen empfangen würden. Die Menschen Israels waren Gottes Missionare an die Welt (20). Kaiser verfolgt diese Entwicklung über die Begegnungen Moses mit Pharao ("damit die Ägypter innerwerden, dass ich der Herr bin", Ex 7.5, "a desire that the Egyptians might themselves come to a personal and experiential knowledge of who Yahweh is", 21) und den Sinaibund, insbesondere Ex 19.4-6: "Election was not a call to privilege, but a choosing for service . . . As God's special moveable treasure, his royal priests, and a nation wholly dedicated to him, Israel was to assume two relations: one side toward God, their King, and the other side toward the nations and people groups on earth. They were to be a nation for all times and for all peoples – distinctly marked and challenged to serve" (22f). Weiteren Aufschluss geben die Hinweise auf die Fremdlinge in Israel. Sie dürfen am Passa teilnehmen "wie ein Einheimischer des Landes" (Ex 12.48; Num 9.14): ". . . it is not an outlandish idea to think that the Lord was simultaneously extending the offer of salvation to others during the OT era in addition to Israel" (24). Salomons Tempelweihegebet (1Kön 8.41-43) rechnet damit, dass Gott das Gebet der Fremdlinge genauso hören und beantworten würde wie die Gebete Israels. Davids Antwort auf Gottes Verheissung in 2Sam 7.19c ("und dies als Weisung für Menschen", REB) weist auf ein "decree by which God established his plan for all of humanity .. we are left with instruction that has relevance for all humanity. What God had earlier given to Abraham, Isaac and Jacob, he had now continued

through David" (27). Kaiser schließt: "The plan of God had from the very beginning the central figure of the 'Seed' who was to come in the person of the Man of Promise, the Messiah. It was a message aimed universally at all people . . . from the very beginning. We do not . . . move from the universalism of Gen 1-11 to the particularism later in Israel at the time of the giving of the Law, back to an emerging universal offer of the gospel once again in time of the kingdom and the prophets. Instead, it was ever and always the plain offer of God to all the people of the earth through his elected servants of the promise plan" (27f).

Unter "*God's Purpose for Missions in the OT*" behandelt Kaiser verschiedene Psalmen (67, 96, 117) und entdeckt dabei im Psalter eine wahre "Missions"theologie: Immer wieder rufen die Psalmisten alle Völker der Erde zum Lob Gottes auf. Sie rufen ihr Volk auf, die Grosstaten Yahwes zu verkündigen, auch unter den Heiden. Als Folge davon werden die Enden der Erde zum Herrn kommen und niederfallen und ihn anbeten (37). Vor solchen Schlüssen wäre allerdings eingehend nach der Funktion dieser Aussagen zu fragen. Sind die Völker anwesend gedacht? Werden die Völker wirklich zum Glauben und Heil gerufen? Geht es nicht eher um eine Proklamation der Grosstaten Gottes als Kenntnisgabe, um ein Verkündigen, das nicht unbedingt in die Gemeinschaft mit Gott und Israel ruft? Geschah tatsächlich, was im liturgischen Zusammenhang gelobt wurde? Bei der Anbetung Yahwes durch die Völker handelt es sich um eine im Tempelkult bereits liturgisch antizipierte eschatologische Erwartung (Beyerhaus).

Im dritten Kapitel, "*God's Use of Individuals to Reach Gentiles in the OT*" (39-50), geht Kaiser den atl. Beispielen "gläubig" gewordener Heiden (Melchisedek, Jethro, Balaam, Rahab, Ruth und Naeman) nach. Leider wird nur Naeman ausführlicher behandelt. Doch scheint es fragwürdig, bei diesen Gestalten über das (An)Erkennen des Gottes Israels hinaus auch *Glauben an den kommenden Messias* anzunehmen, so wie Kaiser z. B. bei Melchisedek ". . . a true believer in the Man of Promise who was to come" (40) oder Rahab spekuliert: ". . . her confession that 'Yahweh is God' included a confession that she looked forward to the coming Messiah", 41; vgl. S. 41 zu Jethro und die ausführlichere Diskussion bei Naeman S. 46f). Vielmehr zeigen diese Gestalten gerade, dass ein Anerkennen Gottes ohne Zugehörigkeit zum Volk Gottes möglich ist. Während Kaisers Betonung der universalistischen Ausrichtung der Heilsabsichten Gottes – von Anfang an und durchgehend – Zustimmung verdient, ist die bewußte Teilhabe von Heiden an der messianischen Erwartung, für die Kaiser von Gen 3.15 her plädiert (sog. *Protevangelium*), gerade angesichts der Wirkungsgeschichte dieser Stelle nicht überzeugend, da die Deutung des "Samens" der Frau als erste messianische Verheissung des AT sich erstmalig bei Irenäus um 180 n. Chr. findet; vgl. C. Westermann, *Genesis 1-11*, BKAT I.1; 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1976), 354f; 355: ". . . dass sich Ansätze

für eine messianische Auslegung von Gen 3.15 im Spätjudentum finden, im NT aber an keiner Stelle, dass sie nach Ansätzen bei Justin zuerst bei Irenäus belegt ist“; wohlwollender ist G. J. Wenham, *Genesis 1–15*, WBC 1 (Waco: Word, 1987), 79–81: “While a messianic interpretation may be justified in the light of subsequent revelation, a *sensus plenior*, it would perhaps be wrong to suggest that this was the narrator’s own understanding. Probably he just looked for mankind eventually to defeat the serpent’s seed, the powers of evil” (81). Bei Kaiser fehlt die kritische Auseinandersetzung mit der Forschungslage seit Franz Delitzsch.

In “*God’s Call to Israel to be a Light of the Nations*” (51–63) untersucht Kaiser Jes 40–66. Der in diesem universalistischen Abschnitt (“... the God of Israel is not a national God, but the Lord of all the earth. He alone is God of all nations”, 53) erwähnte Knecht des Herrn ist die messianische Figur in der abrahamisch-davidischen Linie und zugleich das Volk Israel. Der Aufruf an Israel “ein Licht für die Völker zu sein (42.6; 49.6) “is practically a replication of the promise made through Abraham that ‘in you all the families of the earth be blessed’” (58). Aus Jes 42 und 49 schließt Kaiser: “The prophet Isaiah called his nation to function actively as a missionary to the Gentiles and nations at large. The case for an active missionary call to Israel is exceedingly strong . . .” (62f). Im fünften Kapitel zeichnet Kaiser „*God’s Persuasion of Jonah to Be His Witness with Other Prophets from Israel*“ nach (65–74). Gerade Jona, Kapitel 4 ist ein “missionary appeal” (70). Das Ziel der Sendung Jonas lag neben der Umkehr Ninives sowie im Zeugnis dieser Umkehr für die heidnische Welt auch darin, Israel zur Umkehr zu bringen: “Mission is one of the means God uses to provoke those who claim to be his people to jealousy and repentance” (71). Ferner werden aus anderen Propheten Hinweise auf die Sendung Israels zu den Völkern untersucht (Joel 2.28–32; Am 9.11f; Mi 4.1–5; Jes 11; 19; 25; 39 neben 40–48 und 56–66; Jer 3.17; Sach 2.11; 8.20–23; 14.16–19).

Im letzten Kapitel zeigt Kaiser, dass die Berufung des Paulus zum Heidenmissionar auf dem AT beruhte (75–82; “The OT was Paul’s authoritative source for the mission on which God was sending him”). In der Apostelgeschichte wird die Legitimität der Heidenmission mit dem im AT offenbarten Plan Gottes begründet (13.46f; 15.13–18; zur Bedeutung des Planes Gottes im luk. Doppelwerk vgl. J. Squires, “The Plan of God in the Acts of the Apostles”, in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, I. H. Marshall, D. Peterson (Hrsg.); Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998, 19–39 und seine Monographie). In Anlehnung an R. D. Aus (“Paul’s Travel Plans to Spain and the ‘Full Number of the Gentiles’ of Rom 11.25”, *NT* 21, 1979, 232–262) beleuchtet Kaiser zunächst Röm 11.25f und 15.16, 24, 28 in Verbindung mit Jes 66.21, Jona 1.3 und Ps 72.8–11, dann Jes 66.18; 60.3–9; 59.20f in Verbindung mit Röm 11.15 und abschließend Röm

15.8–12 und folgert: “. . . there could be no mistaking where Paul got his marching orders: they came from the OT. The case for evangelizing the Gentiles had not been a recently devised switch in the plan of God, but had always been the long-term commitment of the Living God who is a missionary God. This is the same case that is consistently, even at times only rudimentarily, found in the entire corpus of the OT” (82). Hinzuweisen wäre in diesem Zusammenhang auch auf eine interessante neuere Studie, die nachweist, dass die Reisepläne des Paulus zu den Heiden von der alttestamentlichen Völkertafeltradition (Gen 10; 1Chr 1.1–2.2; Hes 38f; Dan 11; Jes 66.18–20) bestimmt waren: J. M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background for Paul’s Mission to the Nations . . .*, WUNT 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 1–180 (vgl. meine Rezension in *Communio Viatorum* 41, 1999, 85–91).

Bei dem gesamten Thema besteht die Gefahr, ein systematisches oder ntl. Missionsverständnis ins AT hineinzutragen (vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick bei E. Scheurer, *Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages*, TVG Monographien und Studienbücher; Giessen: Brunnen, 1996 und A. Neufeld, *Die alttestamentlichen Grundlagen der Missionstheologie*, Missiologica evangelica 5; Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995, 96 S.). Zudem kann die Frage nach der Mission kaum von der Wesensbestimmung des angebotenen Heils getrennt werden. Neben ähnlichen Strukturen zwischen beiden Testamenten (Gemeinschaft mit Gott aufgrund der Rettung Gottes; vgl. Ex 19.4), sind doch Unterschiede zu bedenken, die ein Reden von Mission fürs AT problematisch erscheinen lassen. Das Gottes-Volk-Sein-Dürfen Israels ist in Erfüllung der Abrahamsverheissungen untrennbar mit dem Land verbunden, das als Unterpfand der Gemeinschaft mit Jahwe gilt. Wie können die Völker an diesem Heil teilhaben? Ferner schließt die Erwählung Israels, auch als Erwählung zum Dienst, andere Völker aus, die eben keine spezifische Geschichte mit Gott haben (vgl. Apg 14.16; 17.30). Ferner ist zu bedenken, daß – zumindest bis zur Exilszeit – Israel Gottes Rettung *kollektiv* erlebt in der Befreiung aus Ägypten und der Landgabe. Dieses Handeln Gottes hebt Israel aus der Völkerwelt heraus; nur in diesem Rahmen wird Gottes Heil wirksam. Vielleicht beruht die Mitnahme israelitischen Erdbodens durch Naeman (2Kön 5.17) auch/eher auf der Kenntnis (was Kaiser richtig beobachtet “. . . Naaman had a much greater knowledge of the God of Israel than what the text feels is necessary to describe . . .”, 47) der Wichtigkeit persönlicher Anteilhabe am Land für die Gemeinschaft mit Jahwe, als auf “the pervasive ancient Near Eastern belief that religion was territorial and that each God was effective only on his own territory” (48). Ist der schlichte Friedensgruss Elis als Antwort auf Naemans Anfragen damit begründet, dass der Prophet zwar Naemans Anerkennen Jahwes sieht, ihn aber *nicht* als neues Mitglied des Bundesvolkes betrachtet und ihn

deshalb ohne Klarstellung seiner Missverständnisse und eingehende Belehrung ziehen lassen kann?

Das NT knüpft an (nach)exilischen Vorstellungen an, als Land und Tempel teilweise in den Hintergrund treten und durch persönlichen Thoragehorsam ersetzt werden. Hier wird der Einzelne angesprochen, der durch seine persönliche Busse, nicht durch ethnische Herkunft – kollektive Zugehörigkeit – seine Zugehörigkeit zum Gottesvolk erweist. Damit ist der Weg für Proselyten in atl.-frühjüd. Zeit geebnet, denn zu diesem *individuellen Heil* können andere gerufen werden; vgl. die differenzierten Überlegungen bei P. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Bd 1. *Die Bibel in der Mission, Heilsgeschichtliche Missionstheologie* 1 (Wuppertal: R. Brockhaus; Bad Liebenzell: VLM, 1996), 21–26.

Man mag zwar an der einen oder anderen Stelle in der Exegese anderer Meinung als Kaiser sein, insgesamt jedoch ist ihm die allgemeinverständliche Darlegung seiner These gelungen. Alle an den biblischen Grundlagen der Mission interessierten Leser werden für diesen engagierten Überblick dankbar sein. Zu bedauern bleibt, dass gerade ein Alttestamentler sich zu diesem Thema nur so oberflächlich und gelegentlich lückenhaft äußert (vgl. obige Fehlanzeigen). Weitere umfangreichere Studien, die zudem die narrative und explizite Charakterisierung der Heiden im AT als Hintergrund der Mission stärker berücksichtigte, wären wünschenswert.

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland

***Thessaloniki — Stadt des Kassander und
Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche
Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt***

Christoph vom Brocke

WUNT II, vol. 125. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
316 pp. 118,- DM, cloth, ISBN 3-16-147345-0

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor bietet eine hervorragende Untersuchung aller literarischen und materialen Evidenz über Thessaloniki im ersten Jahrhundert, inklusive neuerer archäologischer Entdeckungen und Literatur in modernem Griechisch. Das interessante Portrait der Stadt wird im zweiten und dritten Teil des Bandes auf den Thessaloniki-Teil der Apostelgeschichte (Apg. 17,1-10) und auf Teile des 1. Thessalonicherbriefes (1,8f.; 2,2-6,13; 5,3) angewandt, wobei viele Aspekte beider Bücher erhellt werden. Die Anwendung auf die Apostelgeschichte erweist einmal mehr deren historische Verlässlichkeit. Das präsentierte Material liesse sich auch fruchtbar auf andere Aspekte von Apg. 17 und der beiden Thessalonicherbriefe anwenden. Die exzellente Studie ist eine Fundgrube für alle, die an diesen Briefen, an der Apostelgeschichte, an den Missionsreisen des Paulus, an der Interaktion mit

der zeitgenössischen Gesellschaft und an der Welt der ersten Christen interessiert sind.

SUMMARY

The author presents a masterfully executed and fully up-to-date study of all the literary and material evidence available for Thessalonica in the first century A.D., including recent archaeological discoveries and much material otherwise only available in modern Greek. This interesting portrait of the city is then in the second and third part of the volume applied to the Thessalonica section of Acts (17.1–10) and to passages in 1 Thessalonians (1.8f; 2.2–6,13f; 5.3), illuminating many aspects of both books. The application to Acts once more demonstrates the historical reliability of Luke's volume. The material here presented would also be applied with great benefit to other aspects of Acts 17, of 1 Thessalonians and of 2 Thessalonians. This excellent study is a veritable mine for all interested in these letters, in the Book of Acts, in Paul's missionary travels and interaction with contemporary society and in the world of the first Christians.

RÉSUMÉ

Voici un ouvrage remarquable qui prend en compte les informations et les travaux de recherche les plus récents sur la ville de Thessalonique au premier siècle de notre ère, parmi lesquels les découvertes archéologiques et de nombreuses sources qui ne sont disponibles qu'en grec moderne. Il en résulte une présentation intéressante de cette cité, qui est ensuite mise en rapport avec les textes concernant Thessalonique dans les Actes (17.1-10) et dans la première épître adressée à sa communauté chrétienne (1 Th 1.8s; 2.2-6,13s; 5.3), et qui jette une lumière sur de nombreux aspects dans ces textes du Nouveau Testament. L'auteur apporte ainsi de nouvelles preuves de la fiabilité historique de l'œuvre de Luc. Les informations qu'il fournit pourrait aussi être d'un grand bénéfice pour la compréhension d'autres aspects d'Actes 17 et des deux épîtres aux Thessaloniciens. On a là une véritable mine de renseignements pour tous ceux qui s'intéressent au livre des Actes, aux deux épîtres, aux voyages missionnaires de l'apôtre Paul, ou encore aux relations entre les premiers chrétiens et la société dans laquelle ils vivaient.

* * * *

Mit dieser an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität, Greifswald, angenommenen Dissertation präsentiert vom Brocke (vB) eine aktuelle und gründlich erarbeitete Hintergrundstudie für die Thessalonicherbriefe und die Apostelgeschichte. Im *ersten Teil*, "Thessaloniki im 1. Jh. n. Chr." (12–101), schildert vB die Geschichte der Stadt von ihrer Gründung bis in das 1. Jh. n. Chr. Dann geht es um "Städtebauliches aus hellenistischer und römischer Zeit" (21–73): unter "Die hellenistische Stadt" geht es um ihre Grösse, die Stadtmauern, die Akropolis, den Hafen, das Serapeion, sowie um Bebauung und Besiedelung. Zur römischen Zeit

behandelt vB die städtebauliche Entwicklung bis zur Zeit des Paulus, die Stadtmauern, die römische Agora, das Caesareum, das Theater-Stadion, Straßensystem, Ausdehnung der Stadt und Einwohnerzahl (20 000 bis 30 000, maximal 40 000) im 1. Jh. n. Chr. Die folgenden Kapitel untersuchen die Wirtschaft der Stadt (Handel und Verkehr, Landwirtschaft, Handwerk, römische Provinzialverwaltung) sowie ihre Gesellschaft und Bevölkerung (Siedlungsgeschichtliches, Thraker, Griechen und Makedonen, Römer, die Dominanz des Griechischen). Der Autor greift dabei auf bekanntes Material wie auch auf neue Erkenntnisse (teilweise noch unveröffentlicht), die er selbst vor Ort gesammelt hat sowie auf viele neugriechische Veröffentlichungen zurück. Das so entstandene Bild der Stadt wird in den folgenden Teilen in ein enorm fruchtbares Gespräch mit dem 1. Thessalonicherbrief (103–185) und dann mit Apostelgeschichte 17.1–10 (188–271) gebracht.

Unter der Überschrift „Die Metropole und ihre Ausstrahlung“, untersucht vB 1Thess 1.8 und zeigt, in welchem Ausmaß Th. tatsächlich die Metropole Makedoniens und ein überregionaler Verkehrsknotenpunkt war: „Das Gesamtbild, das sich aus der Untersuchung der Verkehrswege, der Inschriften und der Münzen ergibt, ist bemerkenswert geschlossen: Thessaloniki erscheint darin als ägäische Metropole, deren Anziehungs- und deren Ausstrahlungskraft durchaus über die makedonischen Grenzen hinausreichte . . . Für die Auslegung . . . ergibt sich daraus einerseits, daß die Ausbreitung des λόγος τοῦ κυρίου von Thessaloniki aus nach Makedonien, wie Paulus sagt, dem natürlichen Wirkungsbereich der makedonischen Hauptstadt entspricht“ (112).

Zu den in 1Thess 1.9 erwähnten Göttern und Götterbildern skizziert der Autor das religiöse Leben im ersten Jh. (Kult des Kabirus, des Dionysos, der Ägyptischen Götter und des Kaisers), um zu verstehen „welche eidwla, wie Paulus in 1Thess 1,9 formuliert, die Thessalonicher vor ihrer Bekehrung zum Christentum verehrten oder zumindest verehrt haben könnten“ (142). Anschließend wird die paulinische Apologie seines Dienstes in 1Thess 2.3–6,13 auf dem Hintergrund der vorhandenen Hinweise auf Philosophen, Rhetoren und Epigrammatiker, Göten und Scharlatane in Th. beleuchtet (143–151). Diesen allen war gemeinsam „daß sie die Anerkennung der Öffentlichkeit suchten, sei es um des immaterialien, sei es um des materiellen Gewinns willen. Der Verdacht, daß auch die Predigt des Paulus in irgendeiner Weise dort einzureihen sei, lag für den antiken Zuhörer auf der Hand, zumal anzunehmen ist, daß Paulus genau wie seine weltlichen Konkurrenten zunächst auf den öffentlichen Plätzen der Stadt, also etwa der Agora oder am Hafen auftrat. Aber gegen alle weltliche Rede, gegen alle Scharlatanerie hält Paulus die Predigt des Evangeliums frei von möglichen Vorwürfen“ (151).

Dann behandelt vB die in 1Thess 2.14b erwähnten Bedrängnisse der Gemeinde: „... weil auch ihr dasselbe

von den eigenen Landsleuten erlitten habt . . .“ (152–166). Ausgehend von dem Begriff *sumfuleths* fragt er nach den verschiedenen *fulai*; in Th. und diskutiert ob Juden als Mitglieder dieser Stämme denkbar waren. VB bietet eine ausgezeichnete Diskussion dieses ntl. *hapax legomenon*. Seine Ergebnisse helfen auch zum Verstehen der Soziologie hellenistischer Städte und ihrer urchristlichen Gemeinden: „Und ebenso wie ihre Verfolger gehörten auch die Verfolgten zu den Vollbürgern der Stadt und damit zu derjenigen Schicht, die in Bezug auf die politische Selbstverwaltung der freien Stadt Thessaloniki die tragende darstellte“ (166).

Abschließend widmet sich vB der Parole εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια in 1Thess 5.3 (167–85). Aufgrund der Referenten anderer Verbformen in der 3. Pers. Pl. im Brief zeigt vB, daß die Vertreter dieser Parole weder zu Christus und der Gemeinde gehören, noch daß diese Parole einen atl. Hintergrund hat, wie gelegentlich angenommen wurde. Doch waren *pax* und *securitas* wohlbekannte Schlagwörter imperialer Propaganda im augustäischen Zeitalter: „Je mehr Frieden und Sicherheit tatsächlich Ergebnis römischer Politik war, umso deutlicher wurde dieses auch als Ziel alles politischen Handelns propagiert. Frieden und Sicherheit, beides gehörte als Besitz und als Wunsch, zum Wesen dieser Zeit . . . Für den Zusammenhang mit der Korrespondenz des Paulus ist es bezeichnend und aufschlußreich zugleich, daß das politische Programm der *pax Romana* („Friede und Sicherheit“) Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. in voller Blüte steht“ (173f, 178). VB zeigt die geschichtlich bedingte enge Beziehung der Thessalonicher zur *pax Romana* auf. Hinter der Form legwsin von 5.3 stehen alle, „die zur Verbreitung der Parole ‘Frieden und Sicherheit’ in Thessaloniki beitrugen, seien es die Römer, die in der Stadt wohnten, seien es die Verantwortlichen der Provinz *Macedonia*, sei es die Stadtregierung der *civitas libera* Thessaloniki oder am Ende auch die Bevölkerung der Stadt selbst, die sich, überzeugt von den Vorteilen der römischen Herrschaft, auf die Seite der Schutzmacht ziehen ließ“ (184). In seiner Auseinandersetzung mit dieser „Ideologie frühprinzipaler Politik“ (183) geht es Paulus darum „die von Natur aus ‘strukturkonservative’ Parole ‘Friede und Sicherheit’ als realitätsfern, ja als illusionär zu entlarven. Denn diejenigen, die diese Losung ausgaben, rechneten nicht mit dem Tag des Herrn und damit nicht mit dem Eingreifen Christi in die Geschichte der Welt“ (184). In diesen Studien zeigt vB immer wieder meisterhaft, wie sorgfältige Hintergrundstudien auch auf lang bekannte Texte neues Licht werfen und das Verständnis weiterbringen können.

Der dritte Teil beschäftigt sich mit Apg 17.1–10. Zunächst geht es um die *Via Egnatia* („eine der am meisten frequentierten Fernstraßen . . . des römischen Reiches“, 189) und Thessalonich sowie die An- und Abreise des Paulus in 17.1,10 (188–206). VB schließt: „Zweifel an der Historizität der in Apg 17,10 beschriebenen Route sind also keineswegs angebracht.

Insgesamt bestätigt sich . . . daß der Verfasser der Apg oder die ihm zur Verfügung stehende Quelle mit den geographischen Gegebenheiten entlang der *Via Egnatia* gut vertraut war" (204). Dann widmet vB sich den Juden und der Synagoge des lukanischen Berichts (17.1b; 207-33). Entgegen der These "die Erwähnung der Synagoge in 17.1 verdanke sich in erster Linie dem heilsgeschichtlichen Konzept des Lukas" (208) schließt vB seine Untersuchung mit dem Votum: "Insgesamt gesehen kann man annehmen, daß die jüdische Gemeinde Thessalonikis – zumal als Hauptstadtgemeinde Makedoniens – bereits im 1. Jh. n. Chr., wie die Apg berichtet (Apg 17.1), über eine Synagoge verfügte" (231).

Ein weiteres Kapitel untersucht die drei in der Apg namentlich erwähnten Thessalonicher: Jason (in 17.5b-9), Aristarchus und Secundus (234-50). Aristarchus und Secundus erscheinen in 20.4 als Mitarbeiter des Paulus aus Th. Mit dem ungewöhnlichen Doppelausdruck Μακεδών Θεσσαλονικέως in Apg 27.4 will Lukas "den Thessalonicher Aristarch durch den Hinweis, daß er ein Μακεδών sei, von den anderen in Thessaloniki ansässigen Bevölkerungsgruppen absetzen. Dem Leser soll gesagt werden, daß der Thessalonicher Aristarch eben kein Römer, Grieche oder Thraker, sondern ein Makedone war und damit ein Angehöriger derjenigen Bevölkerungsgruppe, die schon sein einigen Jahrhunderten in der Stadt ansässig war, aber ihre Identität – zumindest teilweise – auch in römischer Zeit noch zu wahren wußte" (248). Daraus folgert der Autor: "Wenn wir demnach feststellen, daß die Wendung Μακεδών Θεσσαλονικέως eigentlich nur von dem Hintergrund der unterschiedlichen Zusammensetzung der Bevölkerung Thessalonikis eine sinnvolle Formulierung darstellt, dann muß auch dem Verfasser diese Information vorgelegen haben. Denn nur, wer über die entsprechende Kenntnis des historischen Kontextes, hier die Bevölkerungszusammensetzung Thessalonikis verfügt, ist in der Lage, die im Neuen Testament singuläre Wendung Makedon Qessalonikeus zu verstehen, bzw. überhaupt zu Papier zu bringen. . . . Wichtig ist nur, die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte festzuhalten, die bislang auch schon anderorts besonders in Bezug auf Makedonien festgestellt wurde" (249).

Abschließend untersucht vB das Vorgehen gegen Jason in Apg 17.5b-9 (251-67). Zu den in 17.6 erwähnten Politarchen bemerkt vB: "Es ist auffällig, mit welcher terminologischen Präzision und mit welcher Liebe zum Detail der Autor der Apostelgeschichte diejenigen städtischen Behörden zu nennen weiß, mit denen die Missionare . . . in Berührung kommen" (259). Dieses Amt war vermutlich eine spezifisch makedonische Einrichtung und nicht in jeder Stadt des römischen Ostens zu finden. Ein kurzer Anhang gilt der nächtlichen Abreise der Missionare in Apg 17.10 (268-71).

Weitere Studien werden zeigen, ob der hervorragend

skizzierte Hintergrund auch für andere Abschnitte im 1. und auch im 2. Thessalonicherbrief neue Einsichten bringt (z.B. die Beschreibung des "Menschens des Verderbens" und seiner Ansprüche in 2Thess 2.3f auf dem Hintergrund des in Th. fest verwurzelten Kaiserkultes, bzw. heidnischer Religionen?). Ferner ließe sich fragen, wie gerade vom Kaiserkult in Th. und der skizzierten Rolleder pax Romana her die geschickt formulierte Anklage der Gegner in Apg 17.7 zu bewerten ist (die Missionare "handeln gegen die Verordnungen des Kaisers, da sie sagen, daß ein anderer König sei: Jesus"; vgl. hier die Nähe zu den Passionsberichten der Evangelien).

Das Gespür für das *Lokalkolorit* in Apg 17.1-10 (188-271) folgt einem erkennbaren Trend in der neueren Acta-Forschung (vgl. mein Überblick in "Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung . . .", *Communio Viatorum* 41, 1999, 65-91), der Lukas den Historiker wieder ernst nimmt und dabei, auch angesichts neuerer Funde, — *nolens-volens* – die historische Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte entdeckt oder aus forschungsgeschichtlicher Perspektive wiederentdeckt. An einigen Stellen stellt auch vB, wenn auch mit spürbarem Zögern, die Zuverlässigkeit des Thessalonicher-Berichtes in Apg 17.1-10 fest. Obwohl freilich stimmt, daß Zuverlässigkeit im Detail noch nicht die Zuverlässigkeit einer ganzen Erzählung garantiert, erfordern die hier und in anderen neueren Studien dargebotenen Ergebnisse (zusammen mit den längst bekannten!) eine neue Einschätzung des *Historikers* Lukas gerade in der häufig hyperkritischen deutschen Acta-Forschung (vgl. H. Botermann, "Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte", *Theologische Beiträge* 24, 1993, 62-84) und eine entsprechende Beurteilung der literarischen Gattung der Apostelgeschichte, am ehesten als historische Monographie (vgl. die Diskussion bei B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998, 2-39). Alle, die sich mit dem 1. Thessalonicherbrief, dem Apostel Paulus und seinen Missionsreisen und mit Apg 17.1-10 beschäftigen möchten, werden diese vorbildliche Monographie mit großem Gewinn lesen.

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland

*Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their
Coming to Faith*

Christoph W. Stenschke

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testa-
ment, 2. Reihe, Band 108

Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, XX + 458 pp., DM
128, ISBN 3-16-147139-3

ZUSAMMENFASSUNG

Bei dieser Arbeit eines jungen evangelikalen Exegeten handelt es sich um einen grundlegenden Beitrag zur lukanischen Anthropologie. In gründlicher Exegese aller relevanten Stellen des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte zeigt der Verfasser, daß auch Lukas die Heiden unter der Macht der Sünde und des Satans sieht. Alle Menschen, ob Juden oder Heiden, stehen unter dem Gericht Gottes und sind auf sein Heil angewiesen. Da es hier keinen grundlegenden theologischen Unterschied zu Paulus gibt, ist die Abfassung des lukanischen Doppelwerks durch einen Begleiter des Apostels nicht ausgeschlossen.

SUMMARY

In this work, by a young evangelical exegete, a profound contribution to Lucan anthropology is made. The author demonstrates, through thorough exegesis of all relevant passages of Luke's Gospel and the Acts, that Luke also saw the pagans as under the power of sin and Satan. All human beings, whether Jew or pagan, stand under God's judgement and are pointed to his salvation. In that there is no fundamental theological difference from Paul here, one should not rule it out that the making of the Lukan diptych was done by an associate of the Apostle.

RESUMÉ

Un jeune exégète évangélique apporte ici une contribution importante à l'anthropologie de Luc. Sur la base d'une exégèse soignée de tous les textes des écrits de Luc relatifs au sujet, il montre que Luc considérait les païens comme étant aussi sous l'empire du péché et de Satan. Tous les hommes, Juifs ou païens, sont passibles du jugement de Dieu et se voient montrer le chemin du salut. En cela, il n'y a aucune différence théologique fondamentale entre Luc l'apôtre Paul, et l'on ne peut pas exclure, à cet égard, que le diptyque lukanien ait été réalisé par un collaborateur de Paul

* * * *

Das lukanische Doppelwerk umfaßt etwa ein Viertel des Neuen Testaments. In den letzten Jahren hat die Frage nach der Theologie des Lukas eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Eher ein Randthema blieb dabei die lukanische Anthropologie. Weit verbreitet ist allerdings die Meinung, daß sich Lukas auf diesem Gebiet wesentlich von Paulus unterscheidet. Dabei wird vor allem auf zwei Themen hingewiesen. Während Paulus in der Sünde einen grundlegenden

Zustand des Menschen sieht, kenne Lukas nur moralische Todsünden. Nach Paulus muß der Mensch aus der Macht der Sünde durch Gott befreit werden, Lukas dagegen sehe in der Bekehrung von der Sünde eine menschliche Möglichkeit. Diese Sicht wurde vor allem durch H. Conzelmann (Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 51964) in der deutschen Exegese weitgehend und durch S. G. Wilson (The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts, Cambridge 1973) im angelsächsischen Raum teilweise einflußreich. Umfassend vertreten hat eine solche Auffassung J. W. Taeger, der als anthropologische Grundthesen des Lukas formulierte: „Der Mensch ist kein salvandus, sondern ein corrigendus. . . Ein corrigendus ist der Mensch in zweifacher Hinsicht: Er soll zur besseren Moral und zur besseren Erkenntnis finden. . . Solche Korrektur als Voraussetzung des Bestehens im Gericht und der Erlangung des Heils kann vom Menschen gefordert werden, weil dieser zur Selbsterkenntnis und Erkenntnis des wahren Gottes, der Bedeutsamkeit Jesu und des zu tun Notwendigen fähig ist. . . Läuterung, nicht Erlösung ist das Ziel“ (*Der Mensch und sein Heil. Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, Gütersloh 1982, 225f). Nach reformatorischen Maßstäben wäre Lukas kaum noch als ein Vertreter des Synergismus zu bezeichnen.

Während man es früher theologisch fraglos mit der pessimistischen Anthropologie des Paulus gehalten hätte, kann ein scheinbar optimistischerer Lukas heute durchaus mit Sympathien rechnen. Aber stimmt das eben skizzierte, weit verbreitete Bild der lukanischen Anthropologie überhaupt? C. Stenschke bestreitet das und er tut es mit überzeugenden Gründen. Aus einem Forschungsüberblick (S. 2-54) gewinnt er einige wichtige methodische Leitlinien: Man darf die Anthropologie des Lukas nicht aus wenigen und dazu in ihrer Auslegung äußerst umstrittenen Texten, wie etwa der Areopag-Rede (Apg 17,16ff), entwerfen. Noch irreführender kann eine bloße Begriffsuntersuchung sein. Daß *hamartia* bei Lukas in der Regel für Einzelsünden steht, schließt noch nicht aus, daß er auf andere Weise von der Sünde als übermenschlicher Macht sprechen kann. Auf sicherem Boden steht man nur, wenn möglichst alles vorhandene Material für eine Urteilsbildung berücksichtigt wird. Das bedeutet für Lukas: Auch Traditionen sind theologisch auszuwerten, denn der bewußt komponierende Verfasser hat sie nicht einfach mitgeschleppt, sondern mit Absicht übernommen. Weiter ist zu beachten, daß Lukas auch als geschickter Erzähler ein überlegter Theologe bleibt. Sein theologisches Profil kann man nicht allein aus den programmatischen Reden der Apostelgeschichte ablesen, sondern es kommt auch im Gesamtduktus der lukanischen Darstellung zum Ausdruck.

Als ein grundlegendes Thema der Anthropologie untersucht Stenschke die Beurteilung der Heiden im lukanischen Doppelwerk. Er tut es unter drei

Gesichtspunkten, nämlich die Sicht der Heiden vor der Glaubensverkündigung (S. 55-102), die Begegnung der Heiden mit dem Heil (S. 103-319), Rückschlüsse aus der Schilderung von Heidenchristen auf ihre heidnische Vergangenheit (S. 319-376). Die Ergebnisse der ausführlichen Untersuchungen werden sehr präzise in mehreren Beobachtungen zusammengefaßt (S. 377-393): Die Heiden zeichnen sich durch ihre Unkenntnis Gottes aus und durch ihren Widerstand gegen seine Offenbarung in der Geschichte. Daraus entspringen Götzendienst, Materialismus und andere moralische Vergehen. Damit erweisen sich die Heiden als unter die Macht Satans geknechtet und dem Gericht Gottes verfallen. Die „Gottesfürchtigen“ sind nicht besonders vorbildliche Heiden, sondern durch das Judentum auf die Heilsbotschaft vorbereitete Menschen. Das Heil durch Gott aber benötigen alle, Juden wie Heiden, und verdient hat es auch nach Lukas niemand. Wenn man ihn deswegen einen Anti-Judaisten nennen will, muß man ihn auch als Anti-Heiden brandmarken. In teilweise anderer Begrifflichkeit und in einem anderen literarischen Genre vertritt Lukas dieselbe Sicht wie Paulus: Alle Menschen stehen unter dem Gericht Gottes und sind auf die Erlösung durch Jesus Christus angewiesen. Diese Sicht begründet Stenschke in großer Gründlichkeit und Ausführlichkeit. Während einige Leser sich da und dort etwas mehr Kürze wünschen könnten, werden wohl die meisten gelegentliche Wiederholungen von Sachverhalten als eher hilfreich empfinden.

Natürlich hat die These von Stenschke auch Auswirkungen auf den Streit um Paulus und Lukas. Man wird jetzt nicht mehr ohne weiteres die lukanische Anthropologie ins Feld führen können, um eine Abfassung des Doppelwerks durch einen Paulus-Begleiter zu bestreiten. Mit guten Gründen gibt der Verfasser B. Gärtner Recht, der im Gegensatz zu M. Dibelius (*Paulus auf dem Areopag* [1939], *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1961, 29-70) und seinen Nachfolgern (W. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zürich 1949 u.a.) die Areopag-Rede nicht von stoischer Philosophie, sondern ebenso wie Römer 1 von alttestamentlich-frühjüdischem Weisheitsdenken geprägt sah (*The Areopagous Speech and Natural Revelation*, Lund; Kopenhagen 1955). Die Rehabilitierung eines konservativen lutherischen Exegeten durch einen deutschen Baptisten in einer englisch abgefaßten Dissertation, die unter einem methodistischen Doktorvater (H. Marshall) an einer schottischen Universität (Aberdeen) entstand, ist ein erfreuliches Stück europäischer Theologie. Nicht übersehen werden sollte ein Appendix, der das Bild der Heiden bei Paulus und in zwei pseudo-philonischen Predigten vergleicht (S. 394-404). Besonders E. Reinmuth hat gezeigt, von welcher Bedeutung die pseudo-philonische Literatur bei der Frage nach dem religiösen Hintergrund des Lukas sein kann (*Pseudo-Philo und Lukas. Studien zum Liber Antiquitatum Bib-*

licarum und seiner Bedeutung für die Interpretation des lukanischen Doppelwerks, Tübingen 1994). Stenschke hat mit seiner Monographie über das Bild der Heiden im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte nicht nur einen grundlegenden Beitrag zur lukanischen Anthropologie und damit auch zur Theologie des Neuen Testaments vorgelegt. Seine Arbeit sollte auch alle interessieren, denen theologisch verantwortete Mission ein dringendes Anliegen ist.

Rainer Riesner, Dortmund, Germany

Geschichte des Pietismus, Band. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert

Ulrich Gäßler (Ed.)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, DM 148, Hb., ISBN 3-525-55348-X

ZUSAMMENFASSUNG

Der lang erwartete dritte Band der „Geschichte des Pietismus“ stellt die Zeit des 19. und 20. Jahrhunderts dar. Im geographischen Rahmen Europas und Nordamerikas werden die Erweckungsbewegungen vorgestellt. Daneben werden ebenso die Aktivitäten der Diasporarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und der Basler Christentumsgesellschaft gestellt wie die Themenbereiche „Soziale Frage“ und „(Äußere) Mission“. Für die Zeit nach Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Gemeinschaftsbewegung in zwei Beiträgen und die Stichworte „Evangelikalismus“, „Heiligungsbewegung“ und „Fundamentalismus“ in zwei weiteren Beiträgen aufgenommen. Trotz des kompendienhaften Charakters, der nur eine Momentaufnahme der Forschungssituation widerspiegeln kann, und manchmal holzschnittartig wirken muss, ist gerade die Darstellung des Pietismus nach 1945 auf Grund zu geringer Kenntnis des Gegenstands misslungen. Das ist um so bedauerlicher, als bis dahin eine geeignete Darstellung fehlt. Dem Band als Teil des Gesamtwerkes, das die pietistische Tradition vom 17. bis ins 20. Jahrhundert umfasst, ist insgesamt aber als wichtiges Nachschlagewerk eine weite Verbreitung zu wünschen.

SUMMARY

The long-awaited third volume of the 'History of Pietism' accounts for the Nineteenth and Twentieth Centuries. The revivalist movement was conceived in the geographical framework of Europe and North America. In addition the activities of the Herrnhuter diasporic communities and the Basel Christentumsgesellschaft are mentioned, as well as the issues: 'social questions' and '(foreign) mission. For the period after the middle of the Nineteenth Century the community movement in two contributions and the key terms: 'Evangelicalism', 'Holiness movement', and 'Fundamentalism' in two further contributions are covered. Despite the encyclopaedic nature of the work, which can only give a photograph

of the state of research and often has to oversimplify, the representation of Pietism after 1945 fails on the basis of inferior knowledge of the subject. This is more regrettable than if a whole section had been left out. All the same one hopes for a wide readership for this volume as part of the whole work on the Pietistic tradition from Sixteenth to Twentieth Centuries, which is an important reference work.

RESUMÉ

Ce troisième volume de l'histoire du piétisme était attendu depuis longtemps. L'auteur nous présente la naissance du mouvement revivaliste dans son cadre géographique européen et nord-américain. Il évoque les activités des communautés dispersées des frères Moraves, et la société chrétienne de Bâle, et traite des questions sociales et de la mission étrangère. Deux contributions sont consacrées au mouvement communautaire à partir du milieu du XIXe siècle. Deux autres études portent sur les désignations « Évangéliques », « mouvement de sainteté » et « fondamentalisme ». Le caractère encyclopédique de l'ouvrage ne permet qu'un aperçu de l'état actuel de la recherche et oblige parfois à une présentation schématique. Mais en outre, le traitement du piétisme au-delà de 1945 paraît très déficient, à cause d'une connaissance du sujet par trop limitée. Cela est encore plus regrettable que si la section avait simplement été inexistante. On peut néanmoins espérer que ce volume, troisième d'un important ouvrage de référence consacrée à la tradition piétiste du XVIe au XXe siècles, sera très largement consulté

* * * *

Nun ist der lang erwartete dritte Band der seit 1993 erscheinenden mehrbändigen „Geschichte des Pietismus“ erschienen. Nachdem die beiden ersten Bände sich jeweils mit dem 17. und 18. Jahrhundert (Jd.) beschäftigt haben, enthält dieser die Geschichte des 19. und 20. Jds. Das ist in der kirchenhistorischen Arbeit zum Pietismus ein Novum, denn im allgemeinen wird der Begriff als Epochenname für die Zeit etwa von 1670 bis 1750 bezeichnet. Diese Ausweitung macht freilich Sinn, weil sich die Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts und die Gemeinschaftsbewegung in Deutschland durchaus in der Tradition des Pietismus verstanden und verstehen. Allerdings sollte man nicht von „Pietismus“ sprechen, um den Epochenbegriff nicht zu unterhöhlen, sondern von pietistischer Tradition, in der bestimmte Kennzeichen des Pietismus, wenn auch teilweise abgewandelt, vorkommen.

Wie schon die beiden vorhergehenden Bände, so ist auch der hier vorliegende Band ein Kompendium der Geschichte des Pietismus, an dem überwiegend kompetente Verfasser beteiligt sind. Dabei wird auch dieses Mal die ganze geographische Weite Europas und Nordamerikas in Blick genommen. Der Herausgeber selbst, Ulrich Gäbler, stellt unter

der Überschrift „Evangelikalismus und Réveil“ die Erweckungsbewegungen in Großbritannien, Frankreichs, Hollands und der Schweiz dar, während Gustav Adolf Benrath die verschiedenen deutschen Landeskirchen auf erweckliche Strömungen hin untersucht. Die Darstellung über Nordeuropa wird von Pentti Laasonen, diejenige über Ostmitteleuropa von Pavel Filipi übernommen. Den regional bestimmten Darstellungen werden dann ein Kapitel von Horst Weigelt über die Diaspora der Herrnhuter und die Arbeit der Basler Christentumsgesellschaft zur Seite gestellt, der gleichzeitig einen Beitrag über Allgäuer katholische Erweckungsbewegung beisteuert. Hinzu kommen zwei Artikel, die sich mit der „Sozialen Frage“ und der Äußerer Mission beschäftigen. Eine dritte Gruppe von Beiträgen besteht aus den thematisch bestimmten Artikeln „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“ und „Evangelikalismus und Fundamentalismus“ in Nordamerika“. Die Gemeinschaftsbewegung als erkennbarste pietistische Gruppe innerhalb der evangelischen Kirchen in Deutschland seit Mitte des 19. Jahrhunderts wird in zwei Abhandlungen dargestellt, einmal von Jörg Ohlemacher, der sie von ihren Anfängen bis zum Ende des 2. Weltkriegs behandelt, zum andern von Eberhard Busch, dessen Artikel aber umfassender überschrieben ist („Der Pietismus in Deutschland seit 1945“).

Wie schon bei den ersten Bänden gilt es auch hier, dass der derzeitige Stand der Kenntnis in unterschiedlicher Qualität dargeboten wird. Da Spezialkenntnisse jedoch immer weitergeführt werden, lässt sich nicht der Anspruch auf eine abschließende Vollständigkeit erheben. Der Band bietet deshalb nicht nur einen leicht greifbaren Überblick über einen Stoff, der in den üblichen Darstellungen zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jds. manchmal nur marginal verhandelt wird, sondern er ist auch eine Art „Momentaufnahme“, die – hoffentlich – zu weiterer Forschungsarbeit anregt. Gerade für die Darstellung der Gemeinschaftsbewegung lässt sich nicht verkennen, dass oftmals die notwendigen vorausgehenden Spezialarbeiten fehlen, die eine solide Gesamtdarstellung ermöglichen. Dies ist noch am besten in dem Beitrag von Jörg Ohlemacher gelungen, der freilich angesichts der Fülle des darzustellenden Stoffes und der Knappheit des zur Verfügung stehenden Platzes Qualitätseinbußen erleiden muss. Im Artikel von Eberhard Busch können die Mängel freilich nur mit einer geringen Sachkenntnis erklärt werden. Da es für die Gemeinschaftsbewegung nach 1945 bislang noch kaum überblickartige Darstellungen gibt, auf die hätte zurückgegriffen werden können, war die Bearbeitung von Quellentexten besonders erforderlich. Hier nun kann sich der Leser angesichts der äußerst selektiven Wahrnehmung der Quellen nicht des Eindrucks erwehren, als habe Busch kaum einen Überblick über die Quellenlage. So wird man die verhältnismäßig lange Darstellung der „Bekenntnisbewegung“, die, wie er selbst feststellt (S. 542), nicht unmaßgeblich

von „Nichtpietisten“ mitbestimmt worden ist, als „Ausflucht“ verstehen müssen, um die geringe Kenntnis des eigentlich darzustellenden Stoffes zu übertünchen. Ähnliches wird ist wohl auch über das Kapitel „Das Evangelikalentum“ zu sagen. In beiden Abschnitten wartet der Leser vergeblich auf eine sorgfältige Verhältnisbestimmung von „Pietisten“ und Vertretern der Bekenntnisbewegung bzw. der Evangelikalen. Die Aktivitäten der Gemeinschaftsbewegung in den besonderen politischen Verhältnissen der DDR, insgesamt in den vergangenen zwanzig Jahren und nicht zuletzt die Entwicklung nach der Wende sind dem Verfasser offenbar völlig unbekannt geblieben. Ihnen hätte man den Raum widmen müssen, der für die geschichtliche Darstellung der Bekenntnisbewegung verbraucht wurde. Sachfehler wie die Auflösung der Abkürzung „DGD“, die eigentlich „Deutscher Gemeinschaftsdiakonieverband“ bedeutet, mit „Deutscher Gnadauer Diakonieverband“ (S. 562) oder die von Busch vorgenommene Fusion des Verlags des Gnadauer Verlags mit dem Brunnen Verlag (S. 553f) sind nur leicht erkennbare Hinweise auf die für einen Autoren in diesem Werk nur schwer akzeptierbaren Mängel an Kenntnis. Dass ausgerechnet dieser Beitrag so misslungen ist, erscheint um so bedauerlicher, als eine – kenntnisreichere – leicht greifbare Darstellung der jüngsten Phase der Gemeinschaftsbewegung bislang fehlt.

Sieht man von diesen Mängeln – und einigen Druckfehlern und Lücken in den Registern (Personen-, Orts- und Sachregister) – ab, ist es zu wünschen, dass neben den beiden ersten auch dieser dritte Band in möglichst wenig Theologenbibliotheken fehlen sollte.

Klaus vom Orde, Falkenberg/Mark, Deutschland

Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters. Mit einem Vorwort von Wilfried Härle

Jochen Walldorf

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. DM 98, ISBN 3-525-56297-7

ZUSAMENFASSUNG

Die vorliegende preisgekrönte systematisch-theologische Dissertation untersucht erstmalig den weitgehend unbekannt gebliebenen philosophischen Gesamtentwurf des Tübinger Neutestamentlers und Systematikers Adolf Schlatter (1852–1938). Eine gut gegliederte Darstellung, ein verständlicher Stil und eine umfassende Heranziehung der (z.T. noch nicht edierten!) Quellen lassen das Gesamtbild eines erkenntnistheoretischen und ontologischen Realismus entstehen, das über Schlatters Philosophie hinaus auch zu einem besseren Verständnis von Schlatters Theologie verhilft. Zugleich stellt die Studie aber auch

einen bemerkenswerten Beitrag zu einer christlichen Philosophie dar – ein Beitrag, der – wie Walldorf aufzeigt – auch für die gegenwärtige philosophische Diskussion (z.B. in der Erkenntnistheorie oder Naturphilosophie) von Bedeutung ist.

SUMMARY

This prizewinning systematic theological dissertation principally investigates the generally still unfamiliar philosophical framework of the Tübingen New Testament and Systematic Theologian Adolf Schlatter (1852-1938). A well structured exposition, a clear style and a comprehensive consultation of the (not yet edited) sources allow the full picture of an epistemological and ontological realism to stand out, and from Schlatter's philosophy thus facilitate a better understanding of Schlatter's theology. At the same time the study represents a notable contribution to a Christian Philosophy-a contribution which-as Walldorf shows- is also of import for the present-day philosophical debate (e.g., in Epistemology or Philosophy of Nature).

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat en théologie systématique a valu un prix à son auteur. Elle est essentiellement consacrée au cadre de pensée philosophique d'Adolf Schlatter, qui fut un spécialiste du Nouveau Testament et un théologien systématique à l'université de Tübingue (1852-1938). L'exposé est bien structuré, le style est clair. La consultation de l'ensemble des sources existantes (et qui n'ont pas encore été toutes éditées) permet de faire apparaître dans toute sa lumière le réalisme épistémologique et ontologique qui caractérisait la philosophie de Schlatter, ce qui favorise ensuite une meilleure compréhension de sa théologie. Cette étude apporte une contribution importante à l'élaboration d'une philosophie chrétienne, et l'auteur en montre bien toute la pertinence pour le débat philosophique actuel (par exemple en épistémologie et en philosophie de la nature).

* * * *

Walldorfs Monographie – eine von dem Heidelberger Systematiker Wilfried Härle betreute Dissertation – untersucht ein Thema, das trotz der erfreulichen Fortschritte der neueren Schlatter-Forschung bislang noch eine bedauerliche Forschungslücke darstellte – bedauerlich nicht zuletzt deswegen, weil für den bekannten, lange Zeit in Tübingen lehrenden Schweizer Theologen die Klärung von philosophischen Fragen und die Auseinandersetzung mit den Positionen der vor- und außerchristlichen Philosophie eine unerlässliche Aufgabe christlicher Theologie darstellte, weil seiner Ansicht nach die Menschwerdung Jesu auch für die Philosophie eine grundlegende Wende bedeutete. Wie wichtig auch für das Verständnis von Schlatters eigenem theologischem Denken seine philosophischen Überlegungen sind, zeigt die Rezeption von Schlatters Werk, die häufig Mißverständnissen unterlag, weil man

Schlatters philosophische Konzeption nicht verstanden hatte, die innerhalb der protestantischen Theologie eine ungewöhnlich kantkritische Haltung einnahm.

Man kann Härle nur zustimmen, wenn er Walldorfs Arbeit im Vorwort als „gründlich erarbeitete, interessante und lehrreiche – und überdies gut lesbare – Dissertation“ bezeichnet (6). Eine übersichtliche Gliederung, eine präzise Sprache, ein bei aller wissenschaftlichen Sorgfalt flüssiger Stil und eine umfassende Heranziehung der Quellen und Literatur verraten eine gründliches Verständnis von Schlatters Denken. Es gelingt Walldorf in eindrucksvoller Weise, Schlatters philosophische Konzeption als einen im Wesentlichen in sich stimmigen Gesamtentwurf nachzuzeichnen. Dies war nur dadurch möglich, daß der Verfasser viele unveröffentlichte Abhandlungen aus dem Nachlaß des Schweizer Theologen herangezogen hat, da sich Schlatter in seinen zu Lebzeiten erschienenen Publikationen teilweise nur recht fragmentarisch zu einzelnen Aspekten seiner Philosophie geäußert hat. Eine besonders ergiebige Quelle für Walldorf war Schlatters erst 1987 publizierte „Metaphysik“: Seine sorgfältige Interpretation dieses nicht einfach zu interpretierenden Werkes ist vorbildlich und wird für zukünftige Leser der Metaphysik eine entscheidende Lesehilfe bleiben.

Inhaltlich stellt Walldorf *die ganze Breite* von Schlatters philosophischem Denken dar, so daß die Arbeit in dieser Hinsicht keine Wünsche offenläßt: Nach einer Darstellung des Forschungsstandes (§ 1) beschreibt er die von S. vollzogene Zuordnung von Philosophie, Theologie und Wissenschaft (§ 2), seine Erkenntnistheorie (§ 3) und seiner allgemeine (§ 4) bzw. spezielle Metaphysik einschließlich der Gotteslehre (§ 5), um schließlich im abschließenden § 6 eine „Einordnung“ bzw. einen „Ausblick“ vorzunehmen, in dem Schlatters Denken sowohl auf dem Hintergrund der Philosophiegeschichte und des Denkens seiner Zeitgenossen als auch der gegenwärtigen Philosophie kritisch gewürdigt wird.

Für die zukünftige Schlatter-Rezeption sind vor allem *zwei Ergebnisse* des Buches von Bedeutung:

Walldorf dürfte erstens den wohl endgültigen Nachweis erbracht haben, daß Schlatter erkenntnistheoretisch einen „*kritischen Realismus*“ vertrat, der weder (wie es immer wieder geschah) als „phänomenalistisch“ noch als „vorkritisch“ oder gar „naiv“ mißdeutet werden darf: Schlatter hat sich in einer ernstzunehmenden Weise sowohl um eine positive Begründung seiner Position bemüht als auch mit den seit Kant verbreiteten Bestreitungen eines erkenntnisrealistischen Ansatzes auseinandergesetzt.

Dem Vf. ist zweitens darin zuzustimmen, Schlatters philosophisches Programm als „*realistische Philosophie*“ zu kennzeichnen: Aus dem *erkenntnistheoretischen Realismus* erwächst durch Schlatters stark induktive und zugleich um Ausgewogenheit bemühte Methodik ein *ontologischer Realismus*, dem es gelingt, polare

Aspekte des Wirklichen in ihrer Komplementarität zusammenzudenken, so daß die konkrete Vielheit des Seienden ebenso zu ihrem Recht gelangt wie die Einheit als nicht eliminierbarer Grundaspekt der Realität. Das Ergebnis ist eine *Gesamtschau* des Wirklichen, der man kaum schwerwiegende Ausblendungen von wesentlichen Aspekten der erfahrbaren Welt vorwerfen kann und die sich daher – auch im kritischen Abstand von Jahrzehnten – gerade in der prüfenden Konfrontation mit der Realität immer wieder durch ihre erstaunliche Konformität mit dem Realen bewährt. Letzteres zeigt auf seine Weise eindrucklich der abschließende Paragraph der Dissertation, der Schlatters Philosophie in das aktuelle Gespräch der gegenwärtigen Philosophie einordnet (§ 6) und verdeutlicht, wie sehr Schlatters Positionen z.T. (etwa in der Erkenntnistheorie oder Naturphilosophie) auch von namhaften Repräsentanten der gegenwärtigen Philosophie geteilt werden. Der sicher berechtigte Hinweis von Walldorf, daß Schlatters Realismus trotz seiner kritischen Reflexion neuzeitlicher Philosophie „in vielerlei Hinsicht in den breiten Strom klassisch-abendländischer Philosophie (und Metaphysik) eingereiht werden kann“ (277) unterstreicht nur, wie verfehlt es wäre, Schlatters Philosophie als „vorkritisch“, „naiv“ oder „überholt“ beiseitezuschieben. Daß damit eine *kritische* Rezeption von Schlatters Denken nicht überflüssig wird, macht Walldorfs Arbeit darin sichtbar, daß sie zu Recht immer wieder auch kritische Vorbehalte und Rückfragen formuliert.

Angesichts der beschriebenen Qualitäten von Walldorfs Untersuchung ist es zu begrüßen, daß diese ertragreiche und schöne Arbeit im Jahr 2001 mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis des Arbeitskreises für evangelikale Theologie ausgezeichnet wurde.

Werner Neuer, Schallbach, Deutschland

Die Neukirchener Mission: Ihre Geschichte als erste deutsche Glaubensmission

Bernd Brandl

Schriftenreihe des Vereins für Rheinische KG, 128.

Köln: Rheinland-Verlag; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, 517 pp., DM 58, Hb.,

ISBN 3-7927-1723-9; 3-7887-1701-7

ZUSAMMENFASSUNG

Bernd Brandl stellt in seiner vorzüglichen Dissertation die Geschichte der ersten deutschen Glaubensmission, der Neukirchener Mission, dar. Die Missionsgesellschaft wurde durch den Neukirchener Pfarrer Ludwig Doll (1846-1883) im Geiste der Heiligungsbewegung und nach den Prinzipien von George Müllers Glaubenswerk in Bristol gegründet. Sie wurde nach seinem frühen Tod von Julius Stursberg (1857-1909) geleitet. Mit enormen Quellenkenntnissen weist Brandl nach, wie stark Erweckung, Mission, landeskirchliche

Gemeinschaften und Freikirchen im reformierten Westen Deutschlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zusammengehören. Weiter stellt er die Entwicklung der Missionsgebiete der Neukirchener Mission auf Java (Indonesien) am Tanafluß (Tansania) und in Burundi bis zum Zweiten Weltkrieg dar. Brandls Arbeit ist ein musterhaftes Beispiel für die Erarbeitung deutscher Glaubensmissionen, deren Geschichte in detaillierten wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen noch nicht aufgearbeitet ist.

SUMMARY

Bernd Brandl in his excellent dissertation recounts the history of the first German Faith-Mission, the Neukirchener Mission. The Mission Society, through the Neukirchen Pastor Ludwig Doll (1846-1883) was grounded in the spirit of the holiness movement and followed the principles of George Müller's Faith-Mission operation in Bristol. After his premature death it was led by Julius Stursberg (1857-1909). Brandl draws on his vast knowledge of the sources to show how strongly Revival-, Mission-, state-church- communities and free churches in the reformed West of Germany during the second half of the Nineteenth Century worked together. He goes on to describe the development of the are of the Neukirchen Mission's work in Java (Indonesia) on the Tana (Tanzania) and in Burundi, up to the Second World War. Brandls study is a model example for further work on the German Faith-Missions, whose story is yet to be told in dedicated research projects of academic thoroughness.

RÉSUMÉ

Dans son excellente thèse de doctorat, l'auteur retrace l'histoire de la mission de Neukirch. Sous l'influence du pasteur de Neukirch Ludwig Doll (1846-1883), cette société missionnaire a adopté l'esprit du mouvement de sainteté et les principes qui étaient ceux de la mission vivant « par la foi » fondée à Bristol par Georges Müller. Suite à la mort prématurée du pasteur Doll, la mission a été dirigée par Julius Stursberg (1857-1909). À partir d'une vaste connaissance des sources, Brandl montre comment les mouvements de réveil, les missions, les communautés au sein des Églises officielles et les Églises libres ont coopéré dans le monde réformé d'Allemagne de l'ouest, au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Il décrit ensuite le développement des différents champs d'action de la mission de Neukirch jusqu'à la seconde guerre mondiale : sur l'île de Java en Indonésie, sur le Tana en Tanzanie et au Burundi. L'étude de Brandl donne l'exemple pour d'autres travaux sur les missions allemandes vivant « par la foi » : leur histoire mérite qu'on leur consacre des projets de recherche de qualité académique

* * * *

Der Dozent bei der Liebenzeller Mission, Bernd Brandl, schrieb mit der vorliegenden Dissertation einen vorzüglichen Beitrag zur Geschichte der evangelikalen

Bewegung in Deutschland und ihrer Mission in Übersee. Das Buch ist richtiggehend spannend, weil Brandl die weiteren Zusammenhänge der pietistischen Evangelisationsbewegung mit den entstehenden Freikirchen und dem klassischen Pietismus am Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts aufzeigt. So arbeitet er ein Stück Vergangenheit auf und reflektiert es. Dabei stellt sich heraus, dass gegenwärtige aktuelle Fragestellungen unserer Gemeinden und Gemeinschaften schon im 19. Jahrhundert ihre Vorgänger haben und auf die Missionsfelder übertragen wurden: Sollte nur die Taufe von Erwachsenen praktiziert oder auch die Kindertaufe zugelassen werden? Wird die Gemeinde als Gemeinschaft der Bekehrten und Glaubenden verstanden oder können auch „Stammesbekehrungen“ anerkannt werden, die zur Kirchenbildung im Sinne europäischer Volkskirchen führen?

Brandl zeigt, wie die Anfänge der Neukirchener Mission (NKM) im Gesamtstrom der Erweckungsbewegung verwurzelt sind (5). Die Arbeiten von Klaus Fiedler und Andreas Franz über die Entstehung deutscher Glaubensmissionen reichen nicht aus; die Geschichte einzelner Glaubensmissionen und ihres Hintergrundes in der Heiligungsbewegung wurde bisher nicht monographisch aufgearbeitet (6-7, 12). Diesen Hintergrund, missionstheologische Konzepte und ihre ekklesiologische Ausformung, das Glaubensprinzip und die Beziehungen zu anderen Missionen stellt Brandl am Beispiel der NKM dar, nicht ohne ihren Ansatz immer wieder mit dem anderer Missionsgesellschaften zu vergleichen. Ludwig Doll (1846-1883) gründete als Pfarrer in Neukirchen (1872) und Nachfolger von Andreas Bräm (dem Gründer des Neukirchener Erziehungsvereins), nicht nur die Mission, sondern 1878 schon das Waisenhaus, auf dessen Dachboden die NKM bis zum Bau des Missionshauses 1882 beheimatet war (16, 74, 85). Absolventen wirkten in erwecklicher Arbeit auch in Deutschland und gehören damit u. a. auch zu den Gründern der Freien Evangelischen Gemeinden. Brandl zeigt überzeugend, dass Doll wie Hudson Taylor in seinem Glaubenswerk durch George Müller und die theologischen Anschauungen der Heiligungsbewegung beeinflusst war, nicht (wie andere evangelikale Missionen in Deutschland) durch Taylor und dessen China Inland-Mission (8, 45). Doll hatte starke Kontakte zu Gläubigen verschiedenster Kirchen (50). In seiner grundsätzlichen Allianzgesinnung (52) arbeitete er mit landes- und freikirchlichen Christen zusammen. Nach Dolls frühem Tod übernahm sein von dem Tübinger Professor J. T. Beck geprägter Mitarbeiter Julius Stursberg (1857-1909) die NKM.

Die NKM arbeitete in ihrer Frühzeit nach sieben Prinzipien: es sollte keine hierarchische Missionsleitung geben, sondern Missionsarbeit im Konsens und durch Feldkonferenzen, keine Schulden wurden gemacht, es gab keine festen Gehälter. Die Ausbildung sollte

an einem eigenen Seminar erfolgen, das Evangelium sei rasch zu verkündigen, nicht die Konsolidierung von Kirchtüchern anzustreben; die Mission sollte international sein und Allianzcharakter haben (103-116). Durch diese Ausrichtung wurde der neue Kirchentyp einer Allianz- bzw. Gemeinschaftskirche entworfen, der sich auf dem Missionsfeld realisiert; Glaube und Bekehrung werden betont, strenger Konfessionalismus und strikter freikirchlicher Baptismus werden abgelehnt. (115-116). In der Frühzeit der NKM gab es auch eine Zusammenarbeit mit dem kleinen Missionswerk des Pfarrers Hermannus Witteveen im niederländischen Ermelo. Dort hatte es eine Zeit lang einfache Ausbildungsmöglichkeiten für „einfachere Brüder“ gegeben (123). Beide Missionen weisen klare Berührungspunkte auf (133), die auch Ähnlichkeiten mit der damaligen Pilgermission St. Chrischona, zu der Verbindung bestand, darstellen.

In den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstand die Salatigamission der NKM auf Java (Indonesien) (134ff) und nach einem vergeblichen Versuch in Ägypten die Mission unter den seßhaften Pokomostämmen am Tanafluß nördlich von Mombasa (Ostafrika) (Kap. 5, 160ff). Der Beginn der Arbeit in Ostafrika war durch Gebietskonflikte mit der United Methodist Free Church gekennzeichnet, deren Ansiedelung in dieser Region der schwäbische Missionar Johann Ludwig Krapf zwanzig Jahre vorher in die Wege geleitet hatte. In sechs Kapiteln verfolgt der Verfasser die Entwicklung von Mission und Gemeinden in Burundi und in diesen beiden Regionen bis zur Zeit des Zweiten Weltkrieges, der eine Zäsur in der Missionsgeschichte bedeutet. In dieser Zeit formt sich ein spezieller Typ von Neukirchlicher Missionsgemeinden, die allerdings gerade in neuerer Zeit in Tansania von verschiedenen Kirchen wie Anglikanern und Baptisten übernommen wurden (446). Die NKM konnte ihren Charakter als Glaubensmission nicht auf Dauer durchhalten. Schon zu Stursbergs Zeiten wird die NKM als Verein institutionalisiert, und die Missionare werden stärker an die Heimatleitung gebunden (452). Das Glaubens„prinzip“ führte zu Problemen, die zu seiner Modifikation und zur Angleichung an klassische Missionsgesellschaften führte.

Bernd Brandls Dissertation ist eine sehr wichtige Monographie, kleinere Mängel (vgl. JETh 13, 1999, 205) trüben das positive Gesamtbild nicht. Sie stellt eine Initialzündung für die Darstellung der Geschichte von weiteren Glaubensmissionen, von denen nur hagiographische und Festschriftenliteratur vorhanden ist, im deutschsprachigen Raum dar. Exemplarisch zeigt der Verfasser auf, wie die Erweckungsbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht ohne Mission und soziales Engagement zu denken ist. Auch der „ökumenische“ Allianzhorizont der NKM ist neu für die Erweckungsbewegung, gleichzeitig aber wohl typisch für den größten Teil der Erweckten, wie auch die europäischen und internationalen Verbindungen

in einer durch Dampfschiffe und Eisenbahnen mobiler gewordenen Zeit. Brandls Dissertation ist vorbildlich. Sie sollte zahlreiche Nachahmer finden.

Jochen Eber, Bettingen / St. Chrischona, Switzerland

Was geht vor beim Abendmahl?

Michael Welker

Stuttgart: Quell, 1999, 204 pp., DM 29.80, Kt. ISBN 3-579-03343-3

ZUSAMMENFASSUNG

Der Heidelberger Professor für Systematische Theologie hat mit diesem Buch eine wichtige theologische Studie zum Abendmahl verfaßt. Obwohl er selber Dogmatik bis in die schwierigsten Fragestellungen hinein erfaßt und durchdenkt, schreibt er doch in dem vorliegenden Werk eine allgemeinverständliche Studie. In zwölf Kapiteln stellt er die verschiedenen Aspekte des zentralen Themas dar. Welker bezieht eine modifizierte calvinistische Position im Blick auf die Frage der Realpräsenz. Dokumente von 1931 bis 1999 im Anhang des Buches dokumentieren die ökumenische Diskussion über das Abendmahl. Das Buch besticht durch seine Allgemeinverständlichkeit und seine wertvollen praktischen Anregungen.

SUMMARY

The Heidelberg Professor of Systematic Theology has with this book produced an important theological study on the Eucharist. Although he produces theological dogmatics for the thorniest issues, here he writes a study for the general reader. In 12 chapters he describes the various aspects of the central theme/ Welker subscribes to a modified Calvinist position in view of the question of the Real Presence. Documents from 1931 to 1999 in the appendix document the ecumenical discussion of the Eucharist. The book impresses through its comprehensibility and useful practical suggestions.

RÉSUMÉ

M. Welker, professeur de théologie systématique à Heidelberg nous livre ici une étude théologique importante sur l'eucharistie. Bien qu'il aborde les problèmes dogmatiques les plus complexes, son ouvrage est destiné au grand public. Il y traite des divers aspects de son thème central. Il adopte une position calviniste modifiée sur la question de la présence réelle. Un appendice met à disposition des lecteurs des textes officiels datant de 1931 à 1999 et portant sur les discussions œcuméniques concernant l'eucharistie. Le livre nous a impressionné par sa limpidité et ses suggestions pratiques très utiles.

* * * *

Das Abendmahl — „eine traurige Unterhaltung“, mit

dieser Beschreibung des Philosophen Immanuel Kant findet Michael Welker viele seiner eigenen Erfahrungen mit Abendmahlsfeiern trefflich charakterisiert. Der Heidelberger Dogmatiker legt mit diesem Werk ein sehr persönliches Buch vor. Das gilt unbeschadet aller denkerischen Herausforderungen, die es den Lesern und Leserinnen aufgibt. Hier schreibt einer, der unterwegs ist zu einer biblisch begründeten, im Gespräch mit den unterschiedlichen konfessionellen Traditionen entwickelten und in der Gegenwart lebhaften Abendmahlsfrömmigkeit. Das Buch überzeugt durch die große Ehrlichkeit, mit der nicht nur die heißen Eisen der kirchlichen Abendmahlslehren angepackt, sondern auch verbleibende Probleme benannt werden. Dabei ist die Sprache auch für den theologisch interessierten Laien, der Freude am systematisch-theologischen Denken hat, verständlich.

Zum Inhalt im einzelnen: In zwölf Kapiteln schreitet der Autor die entscheidenden Problemfelder des Abendmahls ab. Ihnen ist eine Einleitung vorgeschaltet und ein Anhang mit „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“ der Kirchen in Fragen des Abendmahls aus den Jahren von 1931 bis 1999 beigegeben, wobei sich dieser Anhang besonders für weiterführende ökumenische Studien eignet. In der Einleitung liefert Michael Welker im Versuch einer Neudefinition der Auferstehung Jesu Christi gewissermaßen den hermeneutischen Schlüssel für seine Abendmahlsauffassung. Der auferstandene Jesus Christus ist nach den neutestamentlichen Berichten zugleich Erscheinung und sinnenfällige Wirklichkeit. Welker kommt zu dem Schluß: „Nicht die Wiederbelebung eines irdischen Lebens, sondern die Gegenwart der Fülle des Lebens Jesu Christi in der Auferstehung ist das göttliche Wunder“ (S. 29).

Das 1. Kapitel geht der Frage nach, warum das Abendmahl auch heute noch mindestens als zeichenhaftes Gemeinschaftsmahl gefeiert werden muß, wenn es dem Charakter entsprechen soll, den es in den urchristlichen Gemeinden hatte. Im 2. Kapitel fragt Welker nach der Situation, in der das erste Abendmahl stattfand. Er zeigt auf, daß es eine Situation höchster Bedrohung von innen und außen war, daß sich von den neutestamentlichen Texten her jedoch nicht eindeutig klären läßt, in welcher Beziehung es zum jüdischen Passahmahl stand. Das 3. Kapitel stellt ein Plädoyer für die Zusammengehörigkeit von Lobpreis Gottes und gegenseitiger liebender Annahme der Feiernden, von vertikalem und horizontalem Bezug des Abendmahls dar. Im 4. Kapitel versucht der Autor, die Frage nach der Möglichkeit des Ausschlusses vom Abendmahl einer Klärung näherzubringen. Hier thematisiert er auch die Bedeutung der vorgegebenen kultischen Form für die Feier des Abendmahls. Im 5. Kapitel geht es um die schwierige Frage nach der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Die Lösung der damit verbundenen schwierigen theologischen Probleme sieht Welker in einer Vertiefung der Rede von der „Personalpräsenz“

Christi im Sinne der von ihm in der Einleitung des Buches vorgelegten Gedanken zur Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi. Das 6. Kapitel versucht die Bedeutung des Kreuzes Christi für die Feier des Abendmahls zu klären und weiterhelfende Antworten auf das Problem der Rede vom Opfer Jesu Christi zu geben. Das 7. Kapitel hat den vor allem in den protestantischen Kirchen lange vernachlässigten eschatologischen Horizont der Abendmahlsfeier zum Inhalt. Im 8. Kapitel begründet der Autor, inwiefern vom gegenwärtig außerhalb der Theologie stark thematisierten Gedanken des kulturellen Gedächtnisses neues Licht auf das Abendmahl als Mahl „zum Gedächtnis Christi“ fallen könnte. Im 9. Kapitel zieht Welker Konsequenzen aus dem Charakter der Universalität des Abendmahls für den eingeladenen und einzuladenden Teilnehmerkreis. (Hier wird auch das Problem der Zulassung der Kinder zum Abendmahl thematisiert.) Das 10. Kapitel hat die Bedeutung der Vergebung der Sünden für die Abendmahlsfeier zum Inhalt. Im 11. Kapitel werden die unterschiedlichen Aspekte des Abendmahls als Friedensmahl ausgeleuchtet und im 12. Kapitel schließlich das Abendmahl in trinitarischer Perspektive bedacht.

Die zwölf Kapitel enthalten insgesamt eine Fülle von hilfreichen, zum Teil auch provozierenden Gedanken und Impulsen. Für Leser aus den Freikirchen wird besonders das 4. Kapitel über die Frage nach der Möglichkeit des Ausschlusses vom Abendmahl Widerspruch hervorrufen. Welker möchte nur den Selbstausschluß gelten lassen — angesichts des häufigen Mißbrauchs der Exkommunikationspraxis in den Kirchen verständlich, aber doch ein Zurückbleiben gegenüber den neutestamentlichen Überlegungen, die in ihrer Fremdheit auch an dieser Stelle ernster genommen werden sollten. Für Lutheraner wird das Kapitel 5 hinter ihrer Vorstellung von der Realpräsenz Christi zurückbleiben. Christus ist für sie eben ganz und gar im Abendmahl gegenwärtig, auch wenn die Feiernden immer nur Teilaspekte seiner Gegenwart erfassen können. Es geht für lutherische Abendmahlstheologie nicht primär darum, die himmlische Wirklichkeit Jesu Christi zu sichern, als vielmehr — vor allem aus seelsorgerlichen Motiven — seine irdische Gegenwart zu bekräftigen. Diese beiden Beispiele machen positiv deutlich, daß der Autor durchaus mit seiner eigenen Position greifbar — und damit angreifbar wird, auch wenn er seine Überlegungen im ökumenischen Horizont vorträgt.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß das vorliegende Buch auch viele wertvolle praktisch-theologische Anregungen enthält, mithin weit über das Gebiet der Dogmatik hinaus Interesse verdient.

Peter Zimmerling, Heidelberg, Germany

Geheimakte Petrus: Auf den Spuren des Apostels

Carsten Peter Thiede

Stuttgart: Kreuz, 2000. 336 pp., EUR 20,41, Hb.,
ISBN: 3-7831-1857-3

ZUSAMMENFASSUNG

Mit dem vorliegenden Band präsentiert Professor Thiede eine gründliche, anregende und durch und durch evangelikale Arbeit zum Apostel Petrus, die sämtliche Vorkommen in den Evangelien, der Apostelgeschichte, in den neutestamentlichen Briefen und die verschiedenen Hinweise in der apokryphen Literatur berücksichtigt. Dieses Buch ist die überarbeitete und erweiterte Fassung des früheren englischen Bandes *Simon Peter: From Galilee to Rome* (Exeter: Paternoster, 1986; vgl. auch den von Thiede herausgegebenen Band *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal: Brockhaus, 1987). Im deutschsprachigen Bereich ist der Band eine wertvolle Ergänzung zur älteren Studie von O. Cullmann, *Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer* (2. Aufl., Zürich: Zwingli, 1961).

SUMMARY

Professor Thiede offers a comprehensive, stimulating and thoroughly evangelical study of the Apostle Peter. Discussion includes all references to Peter in the Gospels, in the Book of Acts, the NT letters and the first and second epistle of Peter and the various references to Peter in the NT apocryphal literature. The present volume is a thoroughly revised and enlarged version of his earlier volume *Simon Peter: From Galilee to Rome* (Exeter: Paternoster, 1986). One of the strengths of the volume is the constant reference to recent archaeological discoveries (papyri, inscriptions, coinage) in Galilee, Jerusalem and Rome.

RÉSUMÉ

Le professeur Thiede a consacré à l'apôtre Pierre une étude complète, stimulante et dans une ligne bien évangélique. Il traite de toutes les références qui sont faites à Pierre dans les Évangiles, les Actes, les lettres du Nouveau Testament, celles de Pierre lui-même, ainsi que celles que l'on rencontre dans la littérature apocryphe du Nouveau Testament. Le présent ouvrage est une version profondément remaniée et augmentée d'un livre antérieur intitulé *Simon Pierre, De la Galilée à Rome* (Exeter, Paternoster, 1986). Parmi les points forts de ce livre, on peut mentionner qu'il prend constamment appui sur les découvertes archéologiques récentes en Galilée, à Jérusalem et à Rome (papyri, inscriptions, pièces de monnaie).

* * * *

Der erste Teil ist dem Hintergrund und dem ersten Auftreten des Simon Petrus gewidmet. Thiede untersucht und beschreibt das kulturelle Umfeld Galiläas im ersten nachchristlichen Jahrhundert und kommt zu faszinierenden Ergebnissen (13–28). Das

Umland des Sees Genezareth war weit davon entfernt, tiefste Provinz zu sein (vgl. auch die instruktiven Studien von S. Freyne, *Galilee and Gospel: Collected Essays*, WUNT 125, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; vgl. meine Rezension in *FilNT*, im Druck, die das von Thiede gezeichnete Bild bestätigen): "Der Ort, aus dem Simon Petrus stammte, war kein Provinznest. Wer dort aufwuchs, gehörte nicht zu den Ahnungslosesten der Ahnungslosen, sondern lebte mitten im Wechselspiel der Sprachen und Kulturen, genoss die Vorteile internationaler Verbindungen, hatte alle Startvorteile für eine kommende Karriere in den Ländern und zwischen den Religionen des Römischen Reiches" (25).

Der historische Petrus, als "ein mittelständiger Fischereiunternehmer" (8) aus Kapernaum, war keinesfalls ein ungebildeter Einfaltspinsel: "Simon und die anderen aus Betsaida und Kapernaum waren weder ungebildet noch anderweitig zurückgeblieben. Dass sie mehrsprachig waren, lesen und schreiben konnten, einiges von den gemeinsamen Traditionen der Heiligen Schrift verstanden und außerdem noch ein Handwerk erfolgreich beherrschten, muss ihnen zugestanden werden . . ." (28). Und "Petrus ist eben nicht ein tumber Fischer aus einer Ecke, wo sich Fuchs und Hase gute Nacht sagten, der sich da auf die Bühne der Welt verlaufen hat, sondern eine Person der griechisch-jüdischen Spätantike aus einer wohl bekannten Provinz des Römischen Reiches . . ." (15).

Diese Einsichten sind auch von Bedeutung für das Verständnis Jesu, der anderen Jünger und der Anfänge des Christentums, sowie der urchristlichen Mission (vgl. die ähnlichen Ergebnisse in Thiedes, *Ein Fisch für den römischen Kaiser: Juden, Griechen, Römer — Die Welt des Jesus Christus*, München: Luchterhand, 1998; vgl. meine Rezension im *JETH* 13, 1999, 151–53). Entgegen manchen Trends in der älteren und neueren Jesusforschung, waren Jesus und seine Jünger keine verträumten galiläischen Dorfbauern oder Simpel, die in naturnahen Gleichnissen und Weisheitsprüchlein miteinander zu kommunizieren pflegten und zu wenig mehr fähig waren.

Was Petrus betrifft, ist dieses Ergebnis von grosser Bedeutung für die Einleitungsfragen zum Neuen Testament. Eines der häufig angeführten Argumente gegen den Apostel Petrus als den Verfasser der Petrusbriefe ist die Behauptung, dass der historische Petrus nicht in der Lage gewesen wäre, einen griechischen Brief in dieser Qualität zu verfassen (vgl. die Beschreibung der Sprache des 1 Petr in P. J. Achtemeier, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1996, 2–7 mit Diskussion der neueren Forschung; vgl. meine Rezension in *SJTh* 51, 1998, 384–86). Dieser neueste englischsprachige Kommentar behauptet: "Among the first things that will strike the reader of this letter is the quality of its Greek, and the fact that its structure often reveals certain facility in rhetoric, an anomaly for one who in another context is identified as 'unlettered'".

(Acts 4:13). The overwhelming dependence on the Greek version of the OT is also found surprising for the historical Peter" (1). Bei den größeren deutschen Kommentaren ist das Bild nicht anders. L. Goppelt urteilt: "... wenn man die vorliegende sprachliche Ausformung achtet: Es ist undenkbar, daß Petrus als Fischer aus Galiläa die griechische Sprache in dem Maß beherrschte, wie dies nach der vorangegangenen stilistischen Analyse beim Verfasser der Briefes der Fall war. Ebenso wenig wäre von ihm zu erwarten, daß die zahlreichen Anlehnungen an das AT gleichsam von selbst der LXX folgen" (*Der erste Petrusbrief*, Hrsg. F. Hahn, 8. Aufl., KEK XII.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 67; Beschreibung der Sprache des Briefes auf S. 45–56). Ähnlich N. Brox: "Abgesehen von der geographischen und sozialen Herkunft des Petrus, des 'unstudierten und ungebildeten' Mannes aus Apg 4.13, bleibt jedenfalls ein qualitativer Unterschied zwischen umgangssprachlichen Fähigkeiten und dem literarischen Sprachvermögen gehobener Literatur. Aus genau diesem Grund kann man einem Petrus, bei dem man also mit Griechischkenntnissen (auch mit deren Verbesserung auf seinen Reisen bis Rom) wird rechnen dürfen, doch ein literarisches Dokument von der sprachlichen Qualität des 1Petr nicht zutrauen. Denn Sprache und Stil des 1Petr sind anerkanntermaßen überdurchschnittlich, was Gewandtheit, Stilgefühl, Wortstellung, rhetorische Kunstfertigkeit, Klangwirkung, Rhythmik und dergleichen betrifft. Der Brief spricht die Sprache eines Gebildeten, dem die 'Koine', d. h. die damals international gesprochene griechische Umgangs- und Literatursprache, als Erst- und Muttersprache vertraut war" (*Der erste Petrusbrief*, 3. Aufl., EKK 21; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Zürich, Einsiedeln, Köln: Benzinger, 1989; repr. Leipzig: St. Benno, 1986, 44f).

Angesichts des von Thiede präsentierten Bildes ist diese Einschätzung des Petrus und seiner literarischen Fähigkeiten fragwürdig: "Zusammen mit den vielleicht nur rudimentären, aber zweifellos anwendbaren Lateinkenntnissen finden wir also in dem Umfeld, in dem Simon, seine Verwandten und Kollegen und letztlich auch Jesus selbst aufwuchs, eine abgestufte Viersprachigkeit vor" (28; obwohl Achtemeier solche Argumente knapp zur Kenntnis nimmt, setzt er sich nicht mit ihnen auseinander, S. 7). Zu den in diesem Zusammenhang immer wieder angeführten Bezeichnung des Petrus und Johannes als agrammatoi ... kai idiwtai in Apg 4.13 schreibt Thiede: "Petrus und Johannes waren keine 'Schriftgelehrten', keine Rabbiner, keine Juden, die eine irgendwie geartete höhere Ausbildung genossen hätten. ... Männliche Juden besaßen zu dieser Zeit durchaus eine Art Elementarschulbildung, sie konnten lesen und schreiben, und sie hatten gelernt, auch größere Texte auswendig zu lernen. Aber diese hier, die Apostel, waren nicht zu Mitgliedern der 'akademischen' Elite geworden. Das machte sie suspekt und disqualifizierte sie in den Augen des Sanhedrins"

(182; vgl. auch Achtemeier, S. 7: "The adjective agrammatoi applied to Peter ... can mean no more than deficient in formal rabbinic training", vgl. jedoch seine obige Aussage).

Thiede gibt zugleich einen Überblick zum Sprachgebrauch im Galiläa des ersten Jahrhunderts, der auch andere Fragen betrifft. Ein weiterer Verdienst dieser Darstellung ist die Einsicht, dass die Welt des Petrus, des Jesus Christus und des frühen Christentums in ihrer Vielfalt und Vielschichtigkeit von der des heutigen Lesers der neutestamentlichen Zeugnisse lange nicht so verschieden ist, wie oft angenommen wird.

Die Beschreibung von Kapernaum im ersten Jahrhundert (34–38, aufgrund archäologischer Funde) endet mit der Feststellung über die Jünger: "Als mehrsprachige internationale Berührungen gewohnte Fischer brachten sie aus Betsaida und Kapernaum die Voraussetzungen mit, die sie später, nach Ostern, immer öfter benötigten" (38).

Unter der Überschrift "Ein Charakter wird geformt" behandelt der zweite Teil zunächst das Verhältnis des Petrus zu den anderen Jüngern und die Darstellungsperspektive der einzelnen Evangelien. Aufgrund sorgfältiger Beobachtung an den verschiedenen Evangelientexten werden manche Aspekte des populären Petrusbildes hinterfragt, z. B. "... es fällt angenehm auf, dass gerade hier, in diesen Rangdebatten, Simon Petrus kein einziges Mal genannt wird ... Ein Zweiergespräch zwischen Jesus und Petrus ohne Zeugen gibt es nicht. Petrus hebt sich — falls überhaupt — nur dadurch ab, dass er ausnahmslos stets an erster Stelle genannt wird, und dass er stets als Erster redet" (42). Anschliessend geht es um den Glaubensmut des Petrus und sein zweifelndes Sinken: "Die Überschrift 'Der Kleinglaube des Petrus' führt völlig weg von dem, worauf es ankommt. Es geht ja nicht darum, dass Petrus schliesslich doch sinkt. Entscheidend ist, dass er — und nur er — den Mut hat, das Boot zu verlassen, um auf Jesus zuzugehen. Es ist eine doppelte Herausforderung: Petrus fordert Jesus heraus, ihm zu beweisen, dass er die Macht hat, seine eigene, gottgegebene Kraft auf einen anderen zu übertragen ... Und er fordert sich selbst heraus, die Stärke des eigenen Glaubens gegen alle normale Erfahrung unter Beweis zu stellen" (46). Mit dem sog. Petrusbekenntnis wird die Entwicklung weiter verfolgt. Thiede beschreibt zunächst "die Dörfer von Caesarea Philippi" (Mk 8.27), das dortige Pan-Heiligtum und den Augustus-Tempel: "Nicht irgendwo, sondern genau hier fragt Jesus, was die Leute über ihn sagen und für wen die Jünger selbst ihn halten. Alle Kennzeichen der religiösen und religionspolitischen Wirklichkeit der damaligen Welt waren hier zusammengekommen: der griechische Götterkult, der römische Kaiserkult und eine Quelle des Jordans, des Flusses, der das Land Israel vom Norden bis zum Süden durchzog und in dem Jesus ebenso wie einige der Jünger getauft worden waren. Und es war eine Gegend, in der auch Juden lebten,

vorwiegend jedoch andere Volksgruppen. Kurz: Kein anderer Ort verkörperte so sehr die multikulturellen und multireligiösen Realitäten dieser vernetzten Welt. Es ist daher alles andere als ein Zufall, dass Jesus gerade hier die messianische Frage stellt" (53). Nach diesen Hintergrundinformationen analysiert Thiede das Petrusbekenntnis auf dem Hintergrund zeitgenössischer messianischer Erwartungen. Jesu Entgegnung auf Petrus' Reaktion auf die erste Leidensankündigung ("Geh weg von mir, Satan!; Mk 8.34, Luther 84) kann kaum im gängigen Sinn verstanden werden: "Jesus sagt Petrus nicht, dass er verschwinden soll. Er sagt ihm im Gegenteil, dass auch der Satan, der da aus ihm sprach, sich ihm, dem wahren Messias unterordnen müsse. Folge nicht deinen satanischen Einflüsterungen, deinem menschlichen Willen, sondern stelle dich hinter mich, und folge mir nach!" (61). Anschließend geht es um Jesu Reaktion auf das Messiasbekenntnis, die Namensgebung und den Namen Petrus (Mt 16.17–19; 65–77). Dazu Thiede: "In Matthäus 7,24, keine Lese- und Zuhörstunde früher (also ein minimaler Zeitraum für einen Menschen mit der damals typischen Gedächtnisleistung) erklärt Jesus: 'Wer diese meine Worte hört und tut sie, der gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Fels (petra) baute'. Das ist kein Zufall: Jesus erklärt, dass nicht eine Person der Fels ist, auf dem seine Gemeinschaft gegründet wird, sondern der Glaube an ihn, den Messias — und damit der Glaube an die Gesamtheit der Lehre, die Jesus verkörpert" (68).

Der dritte Teil behandelt die Petrus-Vorkommen zwischen Caesarea Philippi bis hin zur Passion Jesu ("Auf dem Weg zum Hof des Hohenpriesters"). Die Berichte von der Verklärung Jesu und der Rolle, die Petrus dabei spielte, werden mit 2 Petr 1 (dort als ein Beispiel der Augenzeugenschaft) ins Gespräch gebracht (79–97). Anschließend widmet sich Thiede der Steuermünze im Fischmaul (Mt 17.24–27), der Frage nach der Häufigkeit der Vergebung (Mt 18.21f), dem Wort vom Feigenbaum, der Vorbereitung des letzten Abendmahls, Fusswaschung, Verleugnung, etc. Zum Garten Gethsemane als Ort des Gebets und der Verhaftung Jesu notiert Thiede: "In der Tat wissen wir auch, dass in der jüdischen Spätantike gerade Gärten als Treffpunkte für Lehrer und ihre Schüler beliebt waren: Griechische und römische Philosophen und ihre Schulen hatten es ebenso praktiziert, nicht nur Platon in seinem berühmten Olivenhain im Tal des Kephisos. War es ein privates Gartengebiet, zum Lehren und Lernen, dann sollte man es sich dennoch nicht als romantische Idylle vorstellen" (123). Dem ist entgegenzusetzen, dass Jesus in Jerusalem im Tempel (z. B. Lk 20.1; 21.37f), bzw. die Jünger auf dem Ölberg (Mt 24.3; begrifflich unterschieden vom Garten Gethsemane; vgl. Mt 26.30 und 36; Mk 14.26,32) und im Obergemach der Passnacht (Mk 14.1; Lk 22.12) gelehrt hat. Der Garten Gethsemane war wohl eher der Übernachtungsort Jesu und seiner Jünger (so ist wohl Jh 18.2 zu verstehen), die sich, wie viele andere

ärmere Festpilger aus Galiläa kein Quartier innerhalb der Stadt leisten konnten, "deren Gebiet bis zu diesem Zweck bis nach Betfage ausgedehnt wurde" (R. Riesner, "Gethsemane", GBL I, 460; vgl. dessen *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II.7; Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl. in Bearbeitung). Judas wusste, dass Jesus dort nachts, nach dem Passamahl, anzutreffen sein würde ("nach seiner Gewohnheit", Lk 22.39). Also weniger ein platonischer Olivenhain als ein vielleicht gedrängter "Zeltplatz" ärmerer Juden! Dazu stützen die von Thiede angeführten Literaturangaben (Anm. 166f) nicht unbedingt seine These.

Thiedes Interpretation des Schwertstreiches des Petrus gegen den Knecht des Hohepriesters ist gewagt. Nach Thiede handelt es sich nicht um einen willkürlichen, zufälligen Gewaltakt: "mit einem Kurzsword lässt sich ziemlich genau treffen. Auch ein Fischereiunternehmer, der nicht jeden Tag Fechtübungen betreibt, kann sich mit einer solchen Waffe das Treffen eines Ziels zutrauen. Anders gesagt: Er wollte den Mann nicht töten, sondern am Ohr verletzen. Und genau das hatte eine Bedeutung, die von den anwesenden Juden sofort begriffen wurde. Der jüdisch-römische Historiker Flavius Josephus erwähnt, wie man jemanden davon abhalten konnte, das Amt des Hohepriesters auszuüben: Man musste ihm die Ohren abschneiden. Denn das Gesetz ließ nur körperlich Unversehrte zum Priesteramt zu. Der sichtbarste Teil des Körpers, der Kopf, das Gesicht, machte das für jedermann überprüfbar. Man bezog sich dabei auf die Torah und dachte an 3 Mose 21,17–21 . . . Nach allgemeinem Verständnis stand der Diener stellvertretend für seinen abwesenden Herrn. Auch das war in den alten Schriften vorgegeben, negativ . . . ebenso wie positiv . . . Die Tat des Petrus ist also nicht nur mutig, angesichts der Übermacht um ihn herum, sie ist auch ein Signal. Indem er diesem Diener des Hohepriesters das rechte Ohr abschlägt, erklärt er: Der Hohepriester ist von nun an seines Amtes enthoben. Und zugespitzt: Die Tempelhierarchie ist aufgehoben. Der messianische Endkampf hat begonnen" (127). Dieses Verständnis ist jedoch wenig wahrscheinlich. Wie konnte Petrus wissen, welche der anwesenden Männer (persönliche) Knechte des Hohepriesters waren (vgl. Mk 14.43; Jh 18.3)? Die Szene findet nachts in einem wohl dicht gepflanzten Olivenhain statt. Trotz der in Jh 18.3 erwähnten Fackeln und Lampen erforderte die Dunkelheit im Garten die Identifizierung Jesu durch eine Geste mit Körperkontakt, die in der Verleugnung durch Judas geschah. Schon von daher ist ein zielgerichteter Hieb des Petrus genau auf das Ohr des richtigen Mannes, mal abgesehen von seinen Fertigkeiten, kaum denkbar (am ehesten nach der jh. Darstellung). Die richtige Beobachtung aufgrund der erwähnten Josephus-Stelle (nicht Ant XIII. 366, wie angegeben, sondern XIV, 366) gilt wohl kaum für eine "stellvertretende" Verstümmelung. Nach der Parallelüberlieferung in Bell. I.270 werden die besagten

Ohren des Hyrcanus mit den Zähnen verstümmelt, was weniger gut zum petrinischen Schwertstreich passt (vgl. auch Tosephtha, Parah III.8). Bei den abschliessenden Sätzen ist Thiede freilich zuzustimmen: "Petrus hatte einen Treuebeweis erbracht: Als Einziger hatte der den Mut, das Schwert zu ziehen und damit sein eigenes Leben als Spiel zu setzen. Und doch muss er nun erkennen, dass es die falsche Geste war, das falsche Signal. Selbst in der Stärke, im höchsten persönlichen Mut, scheitert er . . . Seine Enttäuschung muss abgrundtief gewesen sein. Und dennoch kann er von Jesus nicht lassen" (128).

Weitere Kapitel gelten den Begegnungen des Petrus mit dem auferstandenen Jesus und dem Petrusbild der Apostelgeschichte und den Hinweisen in der nicht-kanonischen frühen Tradition. Über das ganze Buch verteilt fallen weitere Beobachtungen Thiedes auf, die ebenfalls Einleitungsfragen, aber auch Fragen neutestamentlicher Theologie und Traditionsgeschichte betreffen. Thiede zeigt immer wieder die vielen und vielfältigen Verbindungen in Sprache und Inhalt zwischen den Vorkommen des Petrus in den Evangelien und der Apostelgeschichte (inklusive der Missionsreden des Petrus) und den Petrusbriefen auf (vgl. die Zusammenfassung in E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter*, London: Macmillan, 1946, 27-33, für die Briefe und die Petrusreden vgl. S. 33-36; für Reflektionen des Lebens und der Lehre Jesu in den Petrusbriefen vgl. Achtemeier, S. 9-12): "Wir haben immer wieder gemerkt, dass es zahlreiche Übereinstimmungen zwischen den Briefen, den Berichten der Evangelien und der Apostelgeschichte, den Reden des Petrus und vielen Details in der typischen Wortwahl gibt" (257). Nach Thiede können diese Verbindungen am besten als Hinweise auf die petrinische Verfasserschaft der Briefe verstanden werden. Wer hier anderer Meinung ist, müsste eine ebenso überzeugende alternative Erklärung für die von Thiede zusammengetragene beeindruckende Evidenz beibringen und sie überzeugend einordnen in vergleichbare Phänomene im Gesamtbild echter und vermeintlicher antiker Pseudepigraphie (zu der es bei Thiede einige ernüchternde Kommentare gibt, S. 258-67; vgl. die neue Studie von A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, WUNT II, 138; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001).

Die von Thiede aufgezeigten Verbindungen zeigen zum einen die Kontinuität in der Theologie und den theologischen Entwicklungen des Petrus und zum anderen die historische Zuverlässigkeit der Petrusreden der Apostelgeschichte, die in der angelsächsischen Acta-Forschung immer wieder unterstrichen wurde; vgl. z. B. C. H. Gempf, *Historical and Literary Appropriateness in the Mission Speeches in Acts* (Diss. Aberdeen, 1988) und ders., "Public Speaking and Published Accounts", in *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, Hrsg. B. W. Winter, A. D. Clarke, AICS I (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1993, 259-303). Mit seiner Sicht dieser Verbindungslinien erinnert Thiede

an einen interessanten älteren konservativen Ansatz im Studium der neutestamentlichen Theologie, der — unter den gleichen Prämissen wie Thiede den Petrusreden der Apostelgeschichte und den Petrusbriefen einen sog. "petrinischen Lehrbegriff" entnahm (so z. B. B. Weiss, *Der Petrinische Lehrbegriff: Beiträge zur biblischen Theologie sowie zur Kritik und Exegese des ersten Briefes Petri und der petrinischen Reden*; Berlin, 1855; vgl. sein *Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl.; Berlin: W. Hertz, 1873, 113-20, 124-175).

Neben den durchweg evangelikalen Positionen, die Thiede in der Diskussion mit der Forschung überzeugend vertritt, zeichnet sich das Buch durch seinen spannenden Stil und die inhaltliche Gestaltung aus, die Simon Petrus einem weiteren Lesepublikum nahebringt, ohne dabei Studenten und Forscher zu übergehen. Die 365 Anmerkungen geben neben reichlichen antiken Quellenangaben gute Überblicke über den gegenwärtigen Forschungsstand; vermisst habe ich jedoch die Studie von W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, BWANT 94 (Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1972). Eine weitere Stärke liegt in der Erschließung und Berücksichtigung neuerer archäologischer Funde (Grabungsergebnisse, Papyri, Inschriften, Münzen, neben anderen literarischen Funden).

Neben der einen oder anderen Anfrage an die einzelne Exegese oder Schlußfolgerung (siehe oben), gibt es drei Kritikpunkte, deren erste beiden mehr die Gestaltung des Buches betreffen. Während das knappe Inhaltsverzeichnis (zumindest dem mit der Quellenlage vertrauten Leser!) eine grobe Orientierung gibt, wo im Buch die einschlägigen Abschnitte aus den Evangelien und der Apostelgeschichte zu finden sind, ist es nicht möglich, die vielen hilfreichen Hinweise und Abhandlungen zu einzelnen Versen oder Abschnitte der beiden Petrusbriefe (siehe oben) zum Nachschlagen zu finden, da es keinerlei Stellenregister gibt. Auf diese Weise sind die vielen, von Thiede aufgezeigten, Bezüge und Zusammenhänge kaum wiederzufinden. Ähnlich wie in Thiedes früherem Buch *Ein Fisch für den römischen Kaiser* (siehe oben) sind einige Überschriften, bei aller Griffigkeit, wenig aufschlussreich, was den tatsächlichen Inhalt des Kapitels betrifft; vgl. z.B. "Thema und Variationen", "Begegnungen" oder "Ein Flug über dem Forum Romanum" (254-256). Unter der letzteren Überschrift geht es um die Auseinandersetzung zwischen Petrus und Simon Magus in den apokryphen Petrusakten. Was die Benutzerfreundlichkeit betrifft, mag man die ebenfalls einer neutestamentlichen Person gewidmete Studie von B. Kollmann vergleichen (*Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte*, SBS 175 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998)).

An einigen Stellen wird m. E. der Diskussionsstand der neutestamentlichen Forschung nicht richtig wiedergegeben. Bei aller evangelikaler Überzeugung darf der Forschungsstand nicht so dargestellt werden,

als würden (traditionell) evangelikale Positionen zunehmend die Überhand gewinnen, wo dies nicht tatsächlich der Fall ist. Z. B. urteilt Thiede kaum richtig, wenn er schreibt von der "Debatte um das Papyrusfragment des Markus-Evangeliums in der siebten Höhle von Qumran, 7Q5, das in letzter Zeit trotz mancher Widerstände zunehmend für richtig identifiziert gehalten wird ..." (17).

Leider ist der erste Teil des Buchtitels ("Geheimakte Petrus") irreführend, da Thiede kein spektakuläres Enthüllungsbuch schreibt und schreiben will (vgl. seine eigene Abrede auf S. 9: "Die 'Akte Petrus' kann eine mysteriöse Geheimakte sein, wenn man sich ihr mit dem Gepäck der Kirchengeschichte oder unter dem Eindruck der Nebelschwaden mancher allzu umtriebiger Kirchenkritiker nähert. Aber sie war nie eine Verschlussache. Wie so viele andere scheinbar geheimnisvollen Dossiers ist sie immer schon zugänglich gewesen. Es ist ein aufschlussreiches Erlebnis, sie unter Verwendung der heutigen Hilfsmittel wieder zu öffnen"). Selbst wenn solch ein Titel die Verkaufszahlen geringfügig erhöhen mag, kann beim Leser eine falsche Erwartung über das Buch – und zum größeren Schaden (!) – über die historischen Quellen zu Simon Petrus und dem Urchristentum geweckt werden. Thiede bringt keine Enthüllungen – so als wäre bis dahin etwas verborgen gewesen oder Quellen, etc. absichtlich zurückgehalten worden – sondern eine allgemeinverständliche, solide Studie, der man weite Verbreitung wünscht und in der nicht nur Studenten und Forscher einen guten Überblick, neue Einsichten und Anregung finden können, sondern auch gewöhnliche Bibelleser und Prediger, z. B. für eine Bibelstunden- oder Predigtserie zum Apostel Petrus.

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Germany

Die charismatischen Bewegungen: Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch

Peter Zimmerling

Kirche – Konfession – Religion (KKR), vol. 42. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001, 435 pp., DM 68, €34,7. Hb., ISBN 3-525-56546-1

ZUSAMMENFASSUNG

Peter Zimmerling ist Privatdozent für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Seine Monographie über die charismatischen Bewegungen stellt seine 1998 angenommene Habilitationsschrift dar. In ihr behandelt Zimmerling in fünf Hauptteilen die Lehre von der Geistestaufe und den Geistesgaben bei den Charismatikern. Daran schließen sich Untersuchungen zu Hauptbereichen der Praktischen Theologie an, nämlich zu Gottesdienst, Spiritualität und Seelsorge sowie Gemeindeaufbaukonzepten im Umfeld charismatischer Erneuerungsbewegungen.

Viele Einzelfragen wie das Ruhen im Geist, Lobpreis-Gottesdienste, power evangelism, geistliche Kampfführung, Jesus-Märsche usw. werden aufgrund umfangreicher Sekundärliteratur dargestellt und kritisch theologisch gewürdigt. Zimmerlings Arbeit wird auf lange Sicht Walter Hollenweger seine zentrale Stellung in der deutschen Analyse von Pfingstkirchen streitig machen.

SUMMARY

Peter Zimmerling is Lecturer in Practical Theology in the Theological Faculty of Heidelberg University. His monograph on the charismatic movement represents his Habilitation thesis which was passed in 1998. Herein Zimmerling deals (in five main sections) with the doctrine of baptism in the Spirit and the Gifts of the Spirit among the charismatics. In this he makes connections with research in the main areas of Practical Theology, namely worship, spirituality and pastoral care as well as ideas of community development in the context of charismatic renewal movements. Many issues such as 'resting in the Spirit', Worship services, power-evangelism, spiritual warfare, Jesus-marches, etc. are described on the basis of a full account of secondary literature and are critically theologially evaluated. Zimmerling's work will in the long term come to dispute Walter Hollenweger's position as the chief German exponent of the charismatic churches.

RESUMÉ

Peter Zimmerling est professeur de théologie pratique à la faculté de théologie de l'université de Heidelberg. Sa monographie sur le mouvement charismatique reprend sa thèse de doctorat qui a été soutenue en 1998. Il y traite de la doctrine du baptême dans l'Esprit et de celle des dons de l'Esprit chez les charismatiques. Il y établit des liens avec la recherche dans les domaines principaux de la théologie pratique, à savoir les sujets du culte, de la spiritualité, du soutien pastoral, et s'intéresse aux idées concernant le développement de la communauté dans le contexte du renouveau charismatique. Il aborde de nombreux thèmes en prenant pleinement en compte la littérature secondaire : le « repos dans l'Esprit », le déroulement et le contenu du culte, l'évangélisation avec puissance, le combat spirituel, les marches pour Jésus, etc., et il apporte une évaluation théologique critique. Par ce travail, l'auteur va sans doute disputer à Walter Hollenweger la position de principal spécialiste allemand des communautés charismatiques.

* * * *

Im Gegensatz zu Walter J. Hollenweger (vgl. die Rezension in EuroJTh 10/2, 2001, 188-190) kommt der Verfasser der vorliegenden Monographie nicht selbst aus der Pfingstbewegung. Da der Umfang beinahe an Hollenwegers Werk *Charismatisch-pfingstliches Christentum* heranreicht, legt sich ein Vergleich der beiden Bücher nahe. Nach einer Standortbestimmung der charismatischen Bewegungen der Gegenwart

behandelt Zimmerling in fünf Hauptteilen die Lehre von der Geistestaufe und den Geistesgaben bei den Charismatikern; daran schließen sich Untersuchungen zu Hauptbereichen der Praktischen Theologie an, nämlich zu Gottesdienst, Spiritualität und Seelsorge sowie Gemeindeaufbaukonzepten. In einem Forschungsüberblick (17–35) stellt Zimmerling am Anfang die Arbeit von Hollenweger, Hutten, Reimer, Großmann und der Institutionen des ÖRK und des Lutherischen Weltbundes. Evangelikale Monographien werden ebenso vorgestellt wie evangelische Dogmatiken, die das Thema aufnehmen (Hahn, Kägi, Föller, Raatz, Sons, Härle, Berkhof, Moltmann, Welker). Die Aufstellung endet mit katholischen Stellungnahmen bis hin zum Vatikan (Rahner, von Balthasar, Mühlen).

In seiner „Standortbestimmung“ stellt der Vf. knapp die Geschichte der Pfingstbewegung und die Gruppen von klassischen Pfingstlern bis hin zu unabhängigen Charismatikern vor, die er als „charismatische Bewegungen“ zusammenfaßt. In Deutschland sind die innerkirchlichen Gruppen klein geblieben; inzwischen haben die Unabhängigen mehr Zulauf (50). Verschiedene Gründe für die Attraktivität der Charismatiker können in der Kirche und der postmodernen Erlebnisgesellschaft gefunden werden (55–75).

In einem ersten inhaltlichen Hauptteil wird die Geistestaufe untersucht (76–117). Zentral stellt Zimmerling hier die verschiedenen Deutungen der Geistestaufe heraus. Reformatorische Festlegung auf die Gnadenmittel Wort und Sakrament sowie neuere dogmatische Öffnung für den Geistempfang auch außerhalb derselben führen zur Frage nach dem Geistempfang im NT. Der Teil endet mit „Kriterien einer theologisch verantwortlichen Rede von der Geistestaufe“, in denen der Vf. den Geistempfang eher locker mit der Wassertaufe verknüpft (112) und auch auf Gefühl und Körperlichkeit, nicht nur auf Verstand und Willen des Christen bezogen sehen will (114).

Der zweite Hauptteil hat die Geistesgaben zum Thema (118–190). Zimmerling untersucht hier die drei Gaben, die in charismatischen Kreisen besonders in der Vordergrund treten: Glossolie, Heilung und Prophetie. Er kritisiert die Überbetonung der Zungenrede (145) und plädiert für ihre Integration in den Gottesdienst der Großkirchen (145f). Im Abschnitt über Heilungen stellt der Vf. Kriterien auf (155–157) und macht den Sinn von Krankensegnungen und -salbungen einsichtig. Der Abschnitt zur Prophetie zeichnet sich nach Meinung des Rezensenten eher durch eine Verflachung des Prophetiebegriffs aus, weil der biblische Charakter der Prophetie als äußeres Wort (z. B. in Apk 1,10) in allerlei intuitive Befindlichkeiten aufgelöst wird (179, P. „erlernbar“ 174). Wo das *verbum externum* nicht vorhanden ist, kann sich „prophetische Existenz heute“ nur auf der Grundlage der vorhandenen Schriftprophetie konstituieren (181–186).

Als grundlegende Ausdrucksform des charismatischen

Christentums arbeitet Zimmerling beim dritten Hauptthema „Gottesdienst“ charismatische Gebetskreise heraus (191). Der Lobpreisgottesdienst als bevorzugte Gestalt wurde bisher wenig untersucht (198). In ihm löst das spektakuläre Geistwirken die Zentralstellung der Gnadenmittel des bisherigen Gottesdienstes ab (206). Obwohl der Lobpreisgottesdienst biblisches Gottesdienstelemente neu entdeckt und verstärkt hervorhebt, steht er doch in der dreifachen Gefahr, traditionelle Liturgie falsch einzuordnen, aufgrund von Wirklichkeitsverlusten monoton zu werden und die Diastase zwischen Gottesdienst und Alltagsleben zu vergrößern (238).

Zu den Themen „Spiritualität und Seelsorge“ (247–303) verweist der Vf. auf das Thema der inneren Geistesleitung, das die Charismatiker von der Heiligungsbewegung überliefert bekamen. Die besonderen Themen Wohlstandsevangelium, positives Denken und Visualisierung werden unter der eigentlich viel weiter greifenden Überschrift des „heiligmachenden“ Geistes verhandelt (258–268). Schließlich werden die verschiedenen Richtungen charismatischer Seelsorge behandelt. Besondere Handlungsformen sind die „innere Heilung“ und der Befreiungsdienst (Exorzismus), als Seelsorgemittel kommen Gebet, Prophetie, Vision, Segnung und die vielfach umstrittenen Methoden des „Ruhens“ und „Lachens im Geist“ in Betracht, die der Vf. kritisch zu würdigen weiß.

Der fünfte und umfangreichste Themenblock behandelt charismatische Gemeindeaufbaukonzepte, ihre ökumenische Relevanz und ihre Stellung zur Welt (304–389). Hier werden die geistliche Gemeinde-Erneuerung mit Einführungskursen und Alpha-Kursen, *power evangelism* und die wachsende Zahl separierter Gemeinden, die durch Gemeindeneugründung entstanden, behandelt. Zimmerling hat manche kritischen Anfragen an die zunehmende Zahl unabhängiger Gemeinden, die sich am meisten durch Transferwachstum aus anderen Gemeinden vergrößern. Unter „ökumenischer Relevanz“ verhandelt der Vf. im wesentlichen Dinge, die man von Hollenweger her kennt. In der charismatischen Stellung zur Welt fallen besonders die Themen geistliche Kampfführung, Gebetsbewegungen und Jesusmarsch auf. Zimmerling kritisiert die nichtbiblischen Züge dieser Bewegungen unter anderem im Rückgriff auf wichtige kirchengeschichtliche Persönlichkeiten von der Alten Kirche bis zu Pietismus und Ostkirche (372–379).

Ein abschließender kurzer Teil faßt die Herausforderungen der charismatischen Bewegungen für Theologie und Kirche kritisch zusammen (390–395). Eine sehr sorgfältig gearbeitete Bibliographie und ein selektives Personenregister stehen am Schluß des sorgfältig lektorierten Werkes. Es fehlt ihm der apologetisch Ton der Selbstrechtfertigung, der sooft – gepaart mit Propaganda und Polemik – Hollenwegers Monographie prägt. Die Zitate zu Starez Siluans

(1866–1938) Kampf mit den Dämonen in seiner Einsiedelei auf dem Athos (377–378) zeigen eine Dimension, die in der abendländisch-reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre ihre Parallele hat, die aber in der kritischen Untersuchung der charismatischen Phänomene so gut wie zu fehlen scheint: Siluan rechnet bei Visionen damit, daß er auch einem Trugbild Satans erliegen könnte bzw. er rechnet auf anthropologischer Ebene mit dem Kampf zwischen Fleisch und Geist, Eitelkeit und Demut. Diese Möglichkeit scheint in der westlichen Theologiegeschichte seit der Aufklärung nicht mehr diskutabel zu sein, auch wenn sie in der Berliner Erklärung zu Pfingstphänomenen von 1909 durch eine Versammlung von Predigern und Pfarrern aus dem deutschen Pietismus und Freikirchen aufgrund ihrer seelsorgerlichen Beobachtungen noch einmal erneuert wurde. Abgesehen von diesem Defizit, das die neuere Literatur generell prägt, ist Zimmerlings Arbeit eine umfangreiche Sammlung und theologisch-kritische Durchdringung pfingstlich-charismatischen Christentums, die im deutschsprachigen Raum ihresgleichen sucht. Die Heidelberger Habilitationsschrift ist Hollenwegers letztem Werk zum Thema ebenbürtig, in manchem überlegen.

Jochen Eber, Basel / Bettingen, Schweiz

In the Company of Jesus: Characters in Mark's Gospel

Elizabeth Struthers Malbon

Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000, xv + 244 pp., pb., \$19.95, ISBN 0-664-22255-2

SUMMARY

Elizabeth Struthers Malbon's collection of articles introduces key elements of narrative criticism, focusing in particular on characterization in Mark's Gospel. Looking at the text as well as its literary and historical contexts, she examines the process of communication between author and reader. The characters in Mark's Gospel are one means of influencing readers' responses. Overall, the Gospel's implied author is seen as offering quite a complex and multifaceted view of discipleship.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Aufsatzsammlung von Elizabeth Struthers Malbon stellt Schlüsselemente narrativer Auslegung unter Betonung der Charakterdarstellung im Markusevangelium vor. Sie untersucht den Kommunikationsprozess zwischen Autor und Leser, wobei nicht nur der Text, sondern auch sein literarischer und historischer Kontext berücksichtigt werden. Die Charaktere des Markusevangeliums werden als ein Mittel zur Beeinflussung von Leserreaktionen verstanden. Die vom impliziten Autor vertretene Sicht von Jüngerschaft erscheint als eine komplexe und vielschichtige.

RESUMÉ

Cet ouvrage comporte une collection d'articles qui constituent une introduction à des éléments clés de la critique narrative, en s'intéressant aux personnages de l'Évangile de Marc. Elizabeth Struthers Malbon considère le texte, son contexte littéraire et son contexte historique, et analyse le processus de communication de l'auteur au lecteur. Les personnages de l'Évangile sont l'un des moyens dont l'auteur se sert pour susciter une réponse chez ses lecteurs. Par dessus tout, E. Malbon considère que l'auteur de l'Évangile a voulu montrer, sous de multiples facettes, en quoi consistait être disciple de Jésus.

* * * *

This book by Elizabeth Struthers Malbon, who is at the forefront in Markan narrative criticism, contains seven articles previously published between 1983 and 1994. They all revolve around the issues of characterization in Mark's Gospel and how this affects readers' responses to the text. In the first chapter, 'Narrative Criticism: How Does Story Mean?', which serves as the book's introduction, Malbon explains some key terms of narrative criticism, such as implied author, implied reader, characters, settings, plot and rhetoric. Examples taken from Mark 4–8 are used to elucidate these concepts.

Chapter two investigates the complex relationship between male and female characters in Mark. Discussing the work of E. Best and T. Weeden on discipleship, Malbon denies that the disciples are characterized exclusively by their failure and that they are to be identified as the opponents of the author of Mark's Gospel. Instead, discipleship is to be defined more broadly as meeting 'the demands of following Jesus' (p. 42). Characterisation is used to induce readers either to identify with or distance themselves from the disciples and their actions. According to Malbon, all followers of Jesus in Mark's story, regardless of their gender, are depicted as fallible. Taking into account the background of ancient Jewish society and, in particular, the typically low status of women, she offers an analysis of Mark's portrayal of women characters, concluding that they are not unanimously presented in a positive light.

In the third chapter, Malbon deals with the relationship between the disciples and the crowd, the latter serving 'to complement the disciples in a composite portrait of followers of Jesus' (p. 71). Their respective reactions to Jesus are charted, using different types of activities, such as 'calling' and 'following' or 'coming' and 'going'. Investigating the role and function of individuals from both groups, Malbon notes that while individual disciples are often shown in a negative light, particular members of the crowd can function as role models for the Gospel's readers. Whenever Jesus uses terms such as 'whoever', 'all' or 'many', whether in addressing his disciples or the crowd at large, the narrative level is transcended with a wider audience coming into view.

Chapter four looks at the interpretation of texts and their implicit contextual foci. Malbon develops a typology of contextual foci based on the distinction of internal/external and literary/historical. Discussing W.H. Kelber's treatment of Mark's Gospel in *The Oral and the Written Gospel*, she criticizes his exclusive focus on the internal-historical dimension on the one hand (i.e. the Gospel's genesis in its 'immediate societal' context) and the external-literary dimension on the other (i.e. the genre of the Gospel). According to Kelber, Mark's Gospel represents a fundamental critique of oral traditions and their guarantors, the disciples itself, whom he regards as failures. The genre of the Gospel thus is a direct reaction against sayings-traditions. Unlike Kelber, Malbon proposes a reading that takes into account as many different contexts and approaches as possible. Rather than searching for a 'single dominant structuring principle', she commends 'complicating readings'.

The next chapter is concerned with the role of Jewish leaders in Mark's Gospel. It begins, however, with a discussion of the study of characterisation in traditional exegetical approaches such as redaction and source criticism. This is followed by a description of the different groups of the religious establishment in the Markan narrative, their common characteristic as a unified group opposed to Jesus and their role in the deepening conflict with Jesus and its ultimate escalation. In contrast to the other Gospels, however, Mark's Gospel indicates that it is possible for Jesus' opponents to become his followers.

In Chapter six, Malbon offers a new interpretation of the story of the poor widow in six different narrative contexts, which serves as an illustration of her model of multiple readings advocated in Chapter four. The final chapter analyses the narrative function of minor characters, who can be anonymous as well as named and 'tend to present commentary on the plot more than contribute to its movement' (p. 192). According to Malbon, minor characters are defined by their lack of 'continuing or recurrent presence'. Yet, despite their limited textual presence, they help to expand the 'response continuum' in the communication from (real) author to (real) audience.

While I remain sceptical about the value of collections of previously published articles, this book is of great value for everyone interested in narrative criticism. Both the thorough textual analyses as well as the discussions of epistemological issues found throughout the book are very stimulating and have supplied me with fresh impulses for my own work.

Jörg Radimsky, Cheltenham, England

*The Diocesan Revival in the Church of England
c. 1800–1870 (Oxford Historical Monographs)*

Arthur Burns

Oxford: Clarendon Press, 1999, xiv + 344 pp., hb.,
£50, ISBN 0-19-820784-0

SUMMARY

The book examines the ways in which diocesan reforms were introduced in the nineteenth century, including the time before Wilberforce's episcopate. Burns focuses on issues such as the revival of the office and ministry of archdeacons and rural deans, the growth of various kinds of diocesan societies, the founding of theological and teacher training institutions and the culmination of these developments in the campaign for Diocesan Assemblies. He presents positive and negative conclusions that are also of relevance for the present discussion of various levels of authority within the episcopally controlled Church of England.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch beschäftigt sich mit den Wegen, auf denen Diözesanreformen im 19. Jahrhundert (auch vor Wilberforces Bischofszeit) eingeführt wurden. Burns untersucht Aspekte wie die Wiederbelebung des Amtes und Dienstes von Erzdiakonen und Dekanen im ländlichen Raum, die Zunahme von auf Diözesen zentrierten Gesellschaften verschiedener Art, die Gründung von Ausbildungsstätten für Theologen und Lehrer, sowie die Kulmination dieser Entwicklungen in den Bestrebungen zur Bildung von Diözesanversammlungen. Es werden positive und negative Schlussfolgerungen gezogen, die auch in der gegenwärtigen Diskussion um die verschiedenen Leitungsebenen innerhalb der bischöflich kontrollierten anglikanischen Kirche relevant sind.

RÉSUMÉ

Ce livre traite des réformes diocésaines introduites au XIX^e siècle, y compris avant l'épiscopat de Wilberforce. L'auteur s'intéresse au renouveau des fonctions et des ministères d'archidiacre et de doyen de canton rural, au développement de diverses sociétés diocésaines, à la fondation d'institutions de formation à la théologie et à l'enseignement, et à l'aboutissement de ces développements dans la campagne pour les assemblées diocésaines. Il propose des éléments de conclusions positifs et négatifs qui sont intéressants pour les discussions actuelles concernant l'exercice de l'autorité à différents niveaux dans l'Église d'Angleterre, dont la direction est épiscopale.

* * * *

Contrary to the view that diocesan reform did not begin in earnest until the episcopate of Samuel Wilberforce, Burns begins by showing that there was plenty of evidence of reform before the 1830s. One area where this was readily observable was in the matter of episcopal

charges. In the 1820s, these began to have a more specifically diocesan focus. C.R. Sumner's first charge to the diocese of Llandaff, for example, was completely new in that it presented and analysed diocesan statistics and suggested necessary courses of action. By the early 1830s, bishops began to visit their dioceses with greater frequency and people began to buy and read their charges. The essential nature of episcopacy in the theology of High churchmen underpinned this revival since bishops were central to its operation.

Although the visitation of the bishop was the first major diocesan institution to undergo reform, it did not of itself succeed in creating a new diocesan consciousness. This emerged as bishops began to revive institutions at lower levels within their dioceses. The 1840s witnessed a revival of the office and ministry of archdeacons. Not only did they start to work alongside their diocesans, they began to visit within their archdeaconries and became the eyes and arms of their bishop. After 1838, for example, archdeacons began to investigate pluralities. About the same time, bishops also began to revive the office of rural dean despite the fact that some clergy were suspicious that they were becoming episcopal agents. Nevertheless, rural deans were instructed to initiate discussion among the local clergy and this enabled bishops to tap into opinion at the parish level. Burns shows clearly that the revival of rural deans was a central aspect of a growing 'diocesan consciousness'.

Alongside these developments, the mid-nineteenth century witnessed the growth of specifically diocesan societies. These included church building, mission and education societies, which all resulted in a proliferation of local diocesan boards and parish auxiliaries. Significantly, when J.B. Sumner instituted his Chester Church Building Society, he saw it as a means of uniting the whole diocese. It was a network of these societies, which gave the diocese a more tangible presence. The founding of theological and teacher training institutions also enhanced the power of the bishop because it brought these areas under his control. Similarly, the building of new churches sponsored by diocesan building societies gave the patronage, in many cases, to the bishop. All of these developments culminated in the 1860s in the campaign for Diocesan Assemblies. Burns points out that these institutions 'received support from moderate evangelicals such as Charles Sumner, Joseph Wigram and Ellicott'. (Ellicott, it should be pointed out, was described by Lord Shaftesbury as 'a moderate High Churchman').

Burns concludes by indicating the ways in which the diocesan revival resulted in a developing 'diocesan consciousness'. It produced a number of positive results, enabling greater lay participation in the affairs of the church, aiding the development of the clerical profession and helping to reduce polarization between the various ecclesiastical parties. On the negative side, however, it should perhaps be pointed out that the 'professionalisation' of the clergy had the effect of distancing

them still further from those in their pews. Additionally, the diocesan revival, in effect, took away much of the autonomy, participation and involvement in the management of affairs at the local level.

This book, which arose from the author's doctoral research, is based on a very wide reading of primary sources. It is essential for all who want to understand the development of the Church of England in the nineteenth century. It is also, by the same token, the key to understanding the present dilemma in which the Church of England currently finds herself as cumbersome, distant, bureaucratic episcopally controlled machine in an age when much secular government is returning to the local town and community level.

Nigel Scotland, Cheltenham, England

Perfect Being Theology (Reason and Religion)

Katherin A. Rogers

Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, 166 pp., pb., £16.00, ISBN 0-7486-1012-X

SUMMARY

This is a thorough introduction to, and robust defence of, the God of classical theism. The book sets out a systematic doctrine of God, which begins from the claim that God is 'that than which nothing greater can be conceived'. Such a God must be simple, exist necessarily, be immutable, impassive, timeless, omniscient, omnipotent, creator and goodness itself. Rogers has provided a superb overview of the classical doctrine and the current debate as well as a rigorous defence of this tradition in Christian theology. This is a brilliant introduction, which takes the reader beyond the superficial level of the debate.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch ist eine gründliche Einleitung in die Gottesvorstellung des klassischen Theismus und eine robuste Verteidigung derselben. Eine systematische Gotteslehre wird entworfen, die auf der Behauptung basiert, Gott sei „das, über das hinaus nichts vorstellbar ist“. Ein solcher Gott muss einfach sein, notwendig existieren, unwandelbar, leidenschaftslos, zeitlos, allwissend, allmächtig sowie Schöpfer und das Gute an sich sein. Rogers gibt einen hervorragenden Überblick über die klassische Lehre und die gegenwärtige Debatte. Außerdem bietet sie eine rigorose Verteidigung dieser Tradition innerhalb der christlichen Theologie. Es handelt sich um eine brillante Einführung, die den Leser über die oberflächliche Ebene der Debatte hinausführt.

RÉSUMÉ

On a là une présentation solide et une défense vigoureuse de la doctrine théiste classique. L'auteur élabore sa doctrine systématique de Dieu à partir de la définition faisant de Dieu «l'être dont on ne

peut concevoir de plus grand». Un tel Dieu doit être caractérisé par la simplicité de son être, exister nécessairement, être immuable, impassible, en dehors du temps, omniscient, omnipotent, être créateur et être la bonté même. Katherin Rogers réussit admirablement à donner une vue d'ensemble de la doctrine classique ainsi que du débat contemporain, et à défendre cette tradition avec une grande rigueur. Elle nous conduit ainsi dans une réflexion profonde, qui ne se contente pas d'une approche superficielle des points débattus.

* * * *

This is an accessible, contemporary restatement and defence of the classical Christian understanding of God born out of the synthesis of biblical theology and the Greek philosophical tradition. A perfect being theologian is any theologian who attempts 'a systematic analysis of the divine attributes beginning with the concept of God as limitless perfection' (p. 4). Perfect being theology begins from the claim that God must possess (though we are not to think of God existing and having these properties added to him) all the properties that make one great (i.e. knowledge, power, goodness etc.) to an unlimited degree. God is 'that than which nothing greater can be conceived'.

Rogers begins her exploration of God with a defence of the contentious doctrine of divine simplicity, according to which all the properties we attribute to God (wisdom, power, love etc.) are identical to one another and to God himself. Thus, God does not possess the property of love – he *is* love. This hard to understand claim has been subjected to much criticism in recent years but Rogers believes that 'almost all participants misunderstand the classic doctrine of simplicity' (p. 27). According to Aquinas, God does not possess properties nor is He a property. God *is* his act of knowing, doing and being perfectly good and these are all one act – the full realisation of the divine nature.

The discussion then moves on to defend divine necessity, immutability and impassivity. Metaphysically (as opposed to logically or empirically) necessary existence is a way of existing: God's very nature is to exist and to do so in such a way that it is impossible for God to fail to exist. God, unlike everything else, requires nothing outside of his own being to explain his existence. God is also utterly unchanging. This follows from the claim that God is pure act and that in him there is no potential. This claim has come under considerable attack from recent Christian thinkers and Rogers defends it against the critics. Most contentious of all is the claim that God enjoys complete happiness and experiences none of the emotions that are a falling away from perfection (e.g. sadness, pain). God, according to the perfect being theologian, is perfectly happy and nothing we can do can infect and diminish God's perfection. This view is both attractive and repellent. The perfect being theologian has little room for manoeuvre here and one must either reject the whole system or bite the bullet.

Being simple, God must be utterly unchanging and being utterly unchanging, he must be timeless. Rogers makes frequent use of the parallel between God's relation to space and his relation to time in her defence of timelessness. Just as God is not spatial yet is present to all of space so God is not temporal but is present to all of time. Although the doctrine of divine timelessness requires a slightly counter-intuitive B-theory of time (the theory that the past and the future are as real as the present), Rogers maintains that 'such a view is not incoherent, nor does it render time illusory nor destroy sequence and causal connection' (p. 64). She moves on to try to refute a range of objections to timelessness.

God, as a perfect being, must be omniscient. His knowledge is immediate, non-propositional and identical with his power. God knows (what are to us) past, present and future. He has direct knowledge of the whole span of time because he is eternal and present to all of time. Rogers maintains that this view of divine foreknowledge actually preserves the libertarian freedom of created agents.

God is also the most powerful being possible. This does not mean he can do the logically impossible, so we can pass by questions like 'can God make a stone too heavy for him to lift?'. I may be able to do this but then I am not the creator of all *ex nihilo*. For God, because of his omnipotence, it is logically impossible to do this. The fundamental divine act is the immediate holding in the being of all creation. Rogers maintains that divine omnipotence is compatible both with determinist views of freedom (Augustine) and with libertarian ones (Anselm). Unusually for a perfect being theologian, she defends libertarian freedom for agents. But God is another matter and she sees no value in supposing that God himself has libertarian freedom (though she is not dogmatic here). God, being perfect, *must* do what is best so that rather limits his choices!

Perhaps the most interesting chapter is the discussion on God and creation. Created things are no more than the objects of God's thoughts (she refers to this view as 'theistic idealism' though strongly distancing it from the empiricist versions of idealism). Without God's thinking them, they are nothing. But does creation then add to God? No. 'Hamlet may express something about Shakespeare, and it may be a valuable activity for Shakespeare to think about Hamlet, but you cannot really add Hamlet's being to Shakespeare's and come up with more existence' (p. 113) because Hamlet and Shakespeare exist on different ontological levels. The same goes for God and creation. Rogers extends this notion of different ontological levels to defend a helpful understanding of secondary causation (concurrentism). She uses the analogy of the relation between authors and the textual worlds they create in fiction. What caused Dorothy's house to blow to Oz in *The Wizard of Oz*? The primary cause was L. Frank Baum. The secondary cause was the tornado. Baum could have determined that a different cause led to the house's relocation. However, at the

ontological level of the story the tornado is the cause. This analogy, being superior to occasionalism (the view that there are no causal powers in the world but that everything is directly caused by God) and mere conservatism (the view that God simply keeps things in existence and that they produce effects on their own), provides a fruitful way to think about divine action.

God is goodness. There is not some Platonic standard of goodness external to God to which he must measure up. Nor is what will be good and what will be bad simply decided by arbitrary fiat. God is essentially good and thus could not fail to be good (without failing to be God, which is impossible). It does not really make sense then to suppose that the language of obligation applies to God. God is the source of the standard and he *cannot* fall short of it. The rules for human morality are simply the natural law for how humans might best imitate God. The book ends with a more or less standard discussion of the problem of evil.

This is a superb introduction to the classical Christian conception of God. It is grounded in a deep and wide understanding of the scholastic philosophers (especially Augustine, Anselm and Aquinas) as well as the range of current philosophical debates on the doctrine of God. The structure is clear and the style fluent and easy to read, thus making the book a helpful introduction for undergraduate and post-graduate students in theology or philosophy. At a time when it is common to reject the God of classical theism, this book makes a powerful case for what remains a very compelling tradition of reflection on the being and nature of God. Rogers clearly brings out the beautiful inner coherence of this system of thought, flagging up all its advantages. She helpfully introduces the reader to a wide range of objections to perfect being theology and attempts to deal with them seriously. I did feel that the responses varied in their effectiveness. For instance, impassibility remains a problem for Christians, why God should be praised for morally good acts when he could not help but do them still puzzles me, and I remain unsure whether libertarian freedom really is compatible with perfect being theology. I also remain unclear why Christian philosophical texts defending divine being theology seem only ever to make passing reference to the problem of the incarnation. Surely this is a major issue for the Christian divine being theologian and ought to have an entire chapter devoted to it. Nevertheless, this is a fine book.

Robin Parry, Worcester, England

What Is Rhetorical Theology? Textual Practice and Public Discourse

Don H. Compier

Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999, x + 100 pp., pb., \$12.00, ISBN 1-56338-290-3

SUMMARY

In *What Is Rhetorical Theology?*, Compier calls for a theological approach conceived as the practice of rhetorical hermeneutics. He argues that theology should aim for a discourse that bridges the gap between the academy and society at large, seeking to inspire persons to actively engage with the issues facing us today. Some open questions and weaknesses notwithstanding, Compier's call for a rhetorical theology seeking to change and inspire its audiences should not go unheard.

ZUSAMMENFASSUNG

Compier befürwortet in *What Is Rhetorical Theology?* einen theologischen Ansatz, der sich als Umsetzung einer rhetorischen Hermeneutik versteht. Er fordert die Theologie auf, einen Diskurs anzustreben, der den Graben zwischen der akademischen Welt und der Gesellschaft als ganzer zu überbrücken bemüht ist und dem zudem daran liegt, Leute dazu zu bewegen, sich aktiv mit den Themen unserer Zeit auseinanderzusetzen. Einigen offenen Fragen und Schwächen zum Trotz sollte Compier's Forderung nach einer Theologie, die ihre Zuhörerschaft zu inspirieren und verändern sucht, nicht ungehört verhallen.

RÉSUMÉ

Dans ce livre, Compier se fait l'avocat d'une approche de la théologie conçue comme une pratique de l'herméneutique rhétorique. La théologie devrait avoir pour but d'élaborer un discours qui serve de pont pour franchir le gouffre qui sépare les études académiques de la société. Elle devrait ainsi pousser les gens à se préoccuper des problèmes du monde d'aujourd'hui. Malgré certaines questions laissées en suspens et certaines faiblesses dans l'approche, cet appel à une théologie rhétorique cherchant à changer et à stimuler son audience mérite d'être entendu.

* * * *

At a time of fragmentation, the breakdown of theological consensus and theology's waning ability to attract the attention of the public, Compier suggests a theological approach conceived as the practice of rhetorical hermeneutics. Building on pre-modern Christian thinkers and the classical tradition of rhetoric, he argues that theology should aim for a Christian discourse characterised by identity, catholicity and relevance and seeking to bridge the gap between the academy and society at large.

The first chapter introduces the rhetorical tradition and its appropriation by Christian theologians. Eschew-

ing the Greek tradition exemplified by Plato and Aristotle, Compier stresses the importance of Roman treatises on rhetoric, especially those by Cicero and Quintilian, who refused to separate rhetoric and philosophy, thus enabling rhetoric to become a full-blown educational theory. According to Compier, the rhetorical ethos of Roman oratory is practical (it is a branch of political science), public, active (a praxis designed to effect desirable consequences), contextual, contingent (recognising that all knowledge is inescapably imperfect), polemical (or combative) and holistic (appealing to 'the whole person in rational, emotional, ascetic, ethical, and volitional terms'; p. 11). Tracing its history of effects, Compier notes that while the rhetorical tradition decisively shaped the theology of the Reformers as well as important Christian thinkers such as John Henry Newman, the modern period saw its decline due to the embrace of objectivism in the new empiricist and realist philosophies.

However, with the reign of modernity approaching its end, Compier detects signs of a revival of the rhetorical ethos in such diverse trends and figures as postmodernism, Nietzsche, Barth, Johann B. Metz, Latin American liberation theologians, Lindbeck, Kierkegaard, Schüssler Fiorenza and Schleiermacher (Chapter two). Taking his cue from these and reviewing the seminal contributions to rhetorical theology by David Tracy, David Cunningham and Rebecca Chopp, Compier proposes to redefine theology as rhetorical hermeneutics.

Chapter three deals with rhetorical epistemology. Refuting the claim that analytical method offers more reliable access to reality and hence to social efficacy and suggesting that the Christian doctrine of sin rules out the possibility of human knowledge more certain than that which persuasion is capable of achieving, Compier nonetheless does not subscribe to epistemological relativism. Indeed, he notes that any assertions about textual meaning must be warrantable, that the construal of signification must be defended and that the rhetorical worldview involves a belief in realities that underlie and transcend particular social formations.

Compier concludes his case for rhetorical theological method by considering the rhetorical construction of a contemporary theology of sin. He notes the current lack of interest in hamartiology on the Northern American scene, which he traces back to Marx, Nietzsche and Freud, the 'masters of suspicion', who considered hamartiology itself a sin, which actively contributed to the oppression of others. Criticising the academic debate about the question of original sin, which has turned sin into an intellectual problem rather than a moral one ('a question not of actions but of meaning', p. 56), Compier is concerned about the cogency of theology as a reflection on and response to the massive suffering of our age. What is needed, in his view, is a critical theory of society based on the prophetic traditions found in Scripture, which 'offers a pragmatic diagnosis that aims to loosen the readers' allegiance to the oppres-

sive status quo' (p. 59). Compier in this context points to Calvin, who in his *Institutes of the Christian Religion* pursued hamartiology as a critique of oppressive doctrines of sin, seeking to contribute to emancipation (in his case that of exiled Anabaptists in whose defence the *Institutes* were written). He holds that Calvin's example demonstrates that 'hamartiology performed as rhetorical hermeneutics does have the potential of reading texts in ways that can inspire persons to actively address the horrors of our time' (p. 70).

In a concluding peroration, Compier comments on the catholicity and historicity of theology, noting that as any particular theological reading takes place on a unique horizon, catholicity needs to be redefined as 'a rich pluralism of perspectives' (p. 72).

Being quite short, this book raises a number of questions that Compier does not have the space to pursue (e.g. the danger of such a rhetorical theology becoming too provincial, of surrendering transcendence or of courting the audience so that their values are not altered but reaffirmed). One may also question Compier's easy dismissal of the Greek tradition of rhetoric as well as his definition of catholicity, which does not do much to help the church rediscover an identity (other than as a voice against modern evil, which though surely important seems hardly sufficient). Yet, these problems and criticisms notwithstanding, there is much of value in this study and Compier's call for a rhetorical theology that seeks to change and inspire its audiences should not go unheard.

Karl Möller, Cheltenham, England

Ancient Israel's Faith and History: An Introduction to the Bible in Context

George E. Mendenhall (ed. Gary A. Herion)

Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, xx + 284 pp., pb., £20.00, ISBN 0-664-22313-3

SUMMARY

This is a synthesis of Israel's faith and history from Abraham to Jesus, in which Mendenhall combines a development of religions approach, with an emphasis on the archaeological and ancient Near Eastern backgrounds to the Old Testament, with sociological perspectives. He reconstructs Sinai religion as the foundation of Israel's religion and examines its development in later periods. The book is stimulating and contains many valuable insights although some conclusions are questionable. Occasionally, Mendenhall uses modern sociological ideas at the expense of the ancient Near Eastern self-testimony.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch bietet eine Synthese des Glaubens und der Geschichte Israels von Abraham bis Jesus, wobei Mendenhall einen religionsgeschichtlichen

Ansatz, der vor allem den archäologischen und altvorderorientalischen Hintergrund des Alten Testaments betont, mit soziologischen Perspektiven verbindet. Er rekonstruiert eine Sinai-Religion als Grundlage der israelitischen Religion und untersucht deren Entwicklung in späterer Zeit. Das Buch ist stimulierend und enthält viele wertvolle Einsichten, doch sind manche Schlussfolgerungen durchaus fragwürdig. Zum Teil werden Erkenntnisse der modernen Soziologie auf Kosten des altvorderorientalischen Selbstzeugnisses verwertet.

RÉSUMÉ

Voici un ouvrage de synthèse sur la foi et l'histoire d'Israël de l'époque d'Abraham jusqu'à celle de Jésus, qui tire profit de l'apport des études sur le développement des religions, en s'appuyant tout particulièrement sur les découvertes archéologiques et la connaissance du Proche-Orient ancien, et en y ajoutant des considérations sociologiques. Mendenhall présente la religion du Sinai comme le fondement de la religion israélite et étudie son évolution dans les périodes ultérieures. Le livre est stimulant et apporte bien des éclairages utiles, même si certaines conclusions demeurent sujettes à caution. Il arrive aussi que Mendenhall fasse intervenir des idées sociologiques modernes au détriment d'une prise en compte de ce que l'on peut apprendre sur le Proche-Orient ancien dans les textes qui en proviennent.

Being 'an attempt to condense and incorporate sixty years of study into a clear and comprehensive overview of the biblical tradition, particularly as it pertains to ancient Israel's faith and history' (p. xvii), this book investigates Israel's theology and history from the time of Abraham to the postexilic and intertestamental periods. A chapter on how Jesus and his ministry relate to Israel's earlier history and religion is also included but the focus is on Israel's early history and religion, which are examined against their archaeological and ancient Near Eastern contexts.

Mendenhall combines modern sociological insights with a development of religions approach in which Israel's history is divided into a prologue and formative, adaptive, traditional and reform periods. Seeing himself as a representative of the middle ground between maximalists and minimalists, Mendenhall accepts the standard critical dating of the biblical material while holding that the archaeological and extra-biblical data for the most part supports the reliability of the biblical tradition. Based on his interpretation of the extra-biblical data and the dating of the biblical documents, Mendenhall reconstructs a pre-monarchic Sinai religion, which served as the foundation for Israel's religious experience. He also discusses its development in later periods, including its corruption by the monarchy as well as subsequent attempts at reform and restoration.

Mendenhall's development of religions approach and

especially the notion of a Sinai religion whose concerns differed from those of the later monarchy are interesting and stimulating. The same is true for his sociological observations concerning power, politics and religion in Israel and the ancient world. For instance, he notes that during the time of the monarchy the thinking and religion of the urban monarchic administrative centres differed substantially from that in rural areas. Mendenhall also offers illuminating reflections on the issue of multi-ethnicity in ancient Israel as well as on Jesus' religious reform movement. His skilful use of extra-biblical sources, which are shown to be of great relevance for understanding Israel's faith and history, as well as the employment of sociological categories are helpful and instructive. While taking narratives that describe divine interventions as explanations of unusual events (for instance, a thunderstorm is said to be the basis for the Sinai theophany), Mendenhall does look at accounts of divine intervention from an ancient Near Eastern perspective.

However, he occasionally uses sociological concepts at the expense of the ancient Near Eastern self-testimony. Thus, he considers Baalism as an oppressive political system, understanding Yahwism as a reaction against it. While there may be some truth in this, one wonders whether this is how the Israelites themselves would have understood it and whether, for instance, the focus of the prophetic criticism of Baalism is indeed a political one. Similarly, Mendenhall's perception of the pre-monarchic tribal system and its religious and political thinking as purely defensive may be too idealistic. Equally questionable is his belief that the supposedly 'peaceful' constitution of the Yahwist confederation would have ruled out a conquest. Indeed, this prompts him to date the Joshua narratives late and to consider them unhistorical. According to Mendenhall, the various local pronunciations of Shibboleth (Judg. 12) attest to a multi-ethnic society, which in his view rules out the possibility of a common origin of the Israelites. However, dialectal changes can occur over time, and if (as the book of Judges suggests) the Israelites assimilated to Canaanite culture, this too may have led to dialectal variations.

Unfortunately, the lack of referencing (further reading lists are the only references in the book) does not help to evaluate Mendenhall's less convincing conclusions. Overall, however, this is a stimulating work, which anyone interested in Israel's history and religion will find worth reading.

Pekka Pitkänen, Cheltenham, England

Reformation: Yesterday, Today and Tomorrow

Carl R. Trueman

Bridgend: Bryntirion Press; Dundas, ON: Joshua Press, 2000, 100 pp., pb., £4.95, ISBN 1-85049-175-5

SUMMARY

Carl Trueman's lecture series on the Reformation takes as its basis the definition of the Reformation as representing 'a move to place God as he has revealed himself in Christ at the centre of the church's life and thought' (pp. 14-15). In four informative, thought-provoking and challenging chapters, Trueman explores the lessons the Reformation can teach the church today particularly through the person and thought of Martin Luther. This he does through a study of the continuing reformation of the church under scripture, especially in relation to the cross of Christ, the written and proclaimed word, and the assurance of salvation.

ZUSAMMENFASSUNG

Carl Trueman's Vorlesungsreihe zur Reformation basiert auf der Definition von Reformation als „einen Schritt, den sich in Christus geoffenbarten Gott in das Zentrum des Lebens und Denkens der Kirche zu stellen“ (S. 14-15). In vier informativen, zum Nachdenken anregenden und herausfordernden Kapiteln wird am Beispiel der Person und des Denkens Luthers untersucht, was die Reformation der heutigen Kirche zu sagen hat. Trueman untersucht dabei auch die kontinuierliche Reformation der Kirche unter dem Wort, besonders in Bezug auf das Kreuz Christi, das geschriebene und das verkündigte Wort, sowie die Gewissheit der Errettung.

RÉSUMÉ

Dans cette série de causeries, Trueman commence par définir la Réformation comme «un changement plaçant Dieu tel qu'il s'est révélé lui-même en Christ au centre de la vie et de la pensée de l'Église» (p. 14-15). Il cherche à découvrir quelles leçons la Réformation peut enseigner à l'Église d'aujourd'hui, en particulier par la personne et la pensée de Luther, en apportant bien des informations et des réflexions stimulantes. Pour ce faire, il étudie le développement continu de la réforme de l'Église sous l'autorité de l'Écriture, notamment pour ce qui concerne les thèmes de la croix de Christ, de la Parole écrite et proclamée, et la doctrine de l'assurance du salut.

* * * *

This is a series of lectures delivered at the Evangelical College of Wales's Word and Spirit Conference in July 2000, which explores ways in which the contemporary church can learn from the life and thought of the sixteenth-century Reformation. I have several minor criticisms, which can in part be explained by the author's necessary selection of material for inclusion in lectures. First, the study draws largely on Luther, with only some discussion of Calvin and a few others. Secondly, the only

reference to the evangelical Anabaptists is dismissive. This is surprising because a study that is evangelical in content and intent could find much in their thought, which the contemporary church could learn from, given that it was this radical wing of the Reformation that sought to be rigorously and consistently evangelical in a way that the magisterial reformers were not. However, these are minor criticisms and should in no way detract from this excellent book.

Trueman's working definition of the Reformation is that it 'represents a move to place God as he has revealed himself in Christ at the centre of the church's life and thought' (pp. 14-15). In Chapter one, he convincingly argues that key insights of the Reformers are as relevant today as they were in the sixteenth century. If this book does nothing else, it will help dispel the assumption of too many that the past is of no use to today's church. The focus here is on setting God at the centre of the church's life and thought – a marked contrast, for example, to the present preoccupation with self. The difference between the Catholic and Protestant Reformations is that the former focused on practical and moral issues, while the latter addressed the theological foundations of the church and sought to reform the whole. The Reformation laid the emphasis on God, specifically God in Christ.

The second chapter examines how Luther's theology of the cross clashed with the theology of glory, which predominated the late medieval world as it does the contemporary world. This chapter is simply rich in content, dealing with such important issues as the problem of suffering, what it is to be a theologian and the Christian life as the way of the cross. This is followed by a lecture on the word of God, both written in the Bible and proclaimed. Of especial relevance to those training for ministry, or already in ministry, is the discussion of the preacher and their training, including the importance of language study, biblical and systematic theology, as well as the minister's central task, which is to proclaim the gospel of Jesus Christ. The book closes with a study of Christian assurance, which seeks the path between those who tend towards a legalistic introspection that devalues assurance and those whose triumphalism practically denies the reality of doubt. Both, Trueman maintains, are obsessed with the believer's experience as the basis for assurance, a position shown wanting by the Reformers, who perceived God as trustworthy and understood that it is his promises that save us.

Written as a series of lectures, this book reads well, explains some key Reformation doctrines (of particular note is the discussion of Luther's theology of the cross in Chapter two) with clarity and applies them to contemporary issues. Sometimes controversial, this is always thought-provoking and challenging. Not everyone will agree with all of Trueman's points, nor be wholly sympathetic to his Reformed evangelicalism, but throughout readers will, I believe, be wanting to read more on the subjects raised. Well-chosen illustra-

tions and judicious applications make this a most useful volume, which will be ideal for those new to the study of the Reformation, those who might doubt the relevance of studying church history and theology as well as those who wish to enjoy a refreshingly well-written study, which will bring the Reformation alive and make it relevant to the present day.

Anthony R. Cross, Bath, England

Religion and the Rise of Historicism: W.M.L. de Wette, Jacob Burckhardt, and the Theological Origins of Nineteenth-Century Historical Consciousness

Thomas Albert Howard

Cambridge: Cambridge University Press, 2000, xii + 250 pp., hb., £32.50, ISBN 0-521-65022-4

SUMMARY

Investigating the rise of historicism and focusing in particular on the German biblical scholar and theologian W.M.L. de Wette and the Swiss historian Jacob Burckhardt, Howard argues that historicism and secularisation do not represent the major breaks with the Christian heritage that they are often assumed to be. This is a rich and fascinating book, which, in addition to serious reflection on theological and philosophical developments as well as the rise of historicism, offers some intriguing glimpses into the lives of its main protagonists.

ZUSAMMENFASSUNG

Howard argumentiert in dieser Untersuchung zur Entstehung des Historismus, die sich vor allem dem deutschen Bibelwissenschaftler und Theologen W.M.L. de Wette sowie dem Schweizer Historiker Jacob Burckhardt widmet, dass die Phänomene des Historismus und der Säkularisierung keineswegs die großen Brüche mit dem christlichen Erbe darstellen, als die sie häufig verstanden werden. Dies ist ein inhaltsreiches und faszinierendes Buch, das neben bedeutenden Überlegungen zu theologischen und philosophischen Entwicklungen sowie zur Entstehung des Historismus auch einige interessante Einblicke in das Leben seiner Hauptdarsteller gewährt.

RÉSUMÉ

Prenant pour objet d'étude l'avènement de l'historicisme, l'auteur s'intéresse au bibliste et théologien allemand W.M.L. de Wette, et à l'historien suisse Jacob Burckhardt. Il défend la thèse selon laquelle, contrairement à ce qu'on considère souvent, l'historicisme et la sécularisation ne constituent pas une rupture majeure avec l'héritage chrétien. L'ouvrage est riche et fascinant ; outre qu'il apporte une réflexion sérieuse sur l'évolution de la théologie et de la philosophie, ainsi que sur l'apparition de l'historicisme,

il nous fournit quelques renseignements surprenants sur la vie de ses principaux promoteurs.

* * * *

Investigating the rise of historicism and focusing in particular on the German biblical scholar and theologian W.M.L. de Wette and the Swiss historian Jacob Burckhardt, Howard argues that historicism and secularisation do not represent the major breaks with the Christian heritage that they are often assumed to be. He demonstrates the centrality of inherited theological patterns of interpreting experience in the thought of Burckhardt, one of the key representatives of the emerging modern secular historical consciousness.

In the introduction Howard puts forward his main thesis, arguing that the 'shadows of theological presuppositions and attitudes, albeit in secularized forms, are ultimately more significant than the radical break that notions of religious crisis and apostasy seem to entail' (p. 7). He also discusses various definitions of historicism and points to weaknesses and self-contradictions in historicist thought. Modern secularisation, 'a complex process in which religion came to lose its authority over other social institutions' (p. 17), is traced back to the legacy of the Reformation and its stress of the importance of independent inquiry into the biblical texts.

Chapter one focuses on de Wette, situating his early thought in the cultural contexts of the late German Enlightenment, early romanticism and nineteenth-century historicism. Howard shows that de Wette's theology and exegesis epitomise a unique blend of Enlightenment historical-critical traditions in biblical scholarship, Kantian epistemological concepts and the aestheticising tendencies of the philosophies of Schelling and Fries. De Wette is said to embody the fundamental tension between wishing to preserve the true content of Christianity and embracing the critical spirit of *Wissenschaft*. This led him to embrace the philosophy of Fries, who offered an intellectual basis for the validity of metaphysics and religion by limiting the scope of reason. De Wette applied his insights to biblical interpretation, distinguishing between knowledge (*Wissen*, the mode of cognition applicable to the spatio-temporal world), belief (*Glaube*, which relates to a noumenal, infinite reality outside the phenomenal world) and aesthetic sense (*Ahnung*, 'cognition through pure feeling', which bridges the chasm between knowledge of the finite and faith in the infinite).

The second chapter looks at de Wette's time at the University of Berlin, arguing that his theology was worked out in conscious opposition to Schleiermacher. De Wette was particularly critical of Schleiermacher's willingness to minimise the importance of past expressions of faith (especially pre-Christian ones), his definition of religion, which he thought drove a wedge between religion and moral action, as well as his tendency to underrate aesthetics. Outlining de Wette's application of Fries's philosophy, Howard notes that

according to de Wette 'radical criticism of sacred texts could proceed . . . once one recognized that criticism's epistemic range was limited to *Wissen*; it could not encroach on the religiously more important categories of *Glaube* and *Ahnung*' (p. 65).

Howard then discusses the impact of de Wette's criticism and theology on Strauss, who in *Das Leben Jesu* applied his theory of myth (as something whose relation to historical events is elusive and irrelevant) as well as the Enlightenment distinction between reason and history to the Gospel stories. Strauss was also indebted to Reimarus, who considered historically mediated knowledge of God a contradiction in terms and pioneered the distinction between the historical Jesus (whom he regarded as a typical Jewish apocalyptic visionary) and the Christ of faith (who he understood to be a construct by Jesus' followers). Chapter three also analyses the knowledge-faith tensions of the 1830s when the critical demands of *Wissenschaft* conflicted with orthodox theological convictions. Howard notes that *Das Leben Jesu*, more than any other cultural production of the time, made transparent the intellectual tensions 'between the worldview of traditional Christianity appropriated in faith and expressed in symbolic forms, and the world of "modern consciousness" acquired through experience and reason and expressed as scientific and historical knowledge' (p. 86).

The fourth chapter then takes us to 'pious Basel', as Howard informs us about its cultural-religious history in the late eighteenth and early nineteenth centuries, stressing that it was 'one of the most entrenched centers of anti-Enlightenment religiosity in Europe' (p. 112). Other foci are Burckhardt's father's humanist, orthodox and highly pastoral theological convictions, which stood in stark contrast to de Wette's critical positions, the circumstances surrounding de Wette's coming to Basel as well as his far-reaching influence, which ultimately led to the complete transformation of the theology department and indeed the university at large into a centre of *Wissenschaft*. Burckhardt's encounter with de Wette's historical criticism as a student at the University of Basel is examined, as are the resulting religious crisis and Burckhardt's eventual decision to give up theology

in favour of history.

In the final chapter, Howard highlights the 'Augustinian residuum' in Burckhardt's thought, contending that, despite his avowed secularism, there is a pronounced pre-modern undercurrent stemming from his conservative religious background. Drawing particular attention to Burckhardt's cultural pessimism, which was atypical for the nineteenth-century with its confidence in science and utopian social formulas and its optimistic belief in progress, Howard rejects the widely accepted claim that sees this as a Schopenhauerian influence, arguing instead that it is a secularised pre-modern inheritance from the idea of original sin. 'The ruins of [Burckhardt's] faith . . . furnished him with an incredulity toward the optimizing tendencies and the epistemological confidence characteristic of Rankean, Hegelian, Comtean, and Marxian approaches to history alike – in a word, to the very foundations of modern historical thinking' (p. 139). According to Howard, Burckhardt's awareness of human epistemological limitations has earned him a near hagiographical status as a proto-post-modern in the eyes of many historians and philosophers. He also lauds him for his social realism, which enabled him to foresee many of the problems that, much later, would manifest themselves in the modern totalitarian state.

This is a rich and fascinating book, which, in addition to serious reflection on theological and philosophical developments as well as the rise of historicism, offers some fascinating glimpses into the lives of its main protagonists. It makes a compelling case for Howard's claim that the avowedly secular phenomenon of historicism also exhibits traces of inherited theological patterns for interpreting experience. My only quibbles would be that chapter three, with its discussion of Strauss and the new christology, hangs somewhat in the air, that the use of footnotes would have been preferable to endless pages of endnotes and that there is no conclusion that sums up the argument of the book as a whole. Yet, this should not deter anyone from this important study, which truly deserves to be widely read.

Karl Möller, Cheltenham, England

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial <i>Mark Elliott</i>	85	Walther Lüthi – Charisma Verkündigung <i>Horst Schaffenberg</i>	121
Transition From Modernity to Post-Modernity: A Theological Evaluation <i>Rolf Hille</i>	87	Thomas Mann: Bible, Art and Salvation <i>Mark W. Elliott</i>	129
Le rapport entre la nature de Dieu et sa volonté divine dans l'Institution chrétienne <i>Lydia Jaeger</i>	109	Aurora, the Morning-Star: Shedding a New Light on 19th Century Christology <i>Alexandra Wörn</i>	137

* * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 143

Roland Gebauer: <i>Paulus als Seelsorger: Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie</i> CHRISTOPH STENSCHKE	143	Signe Sandmark: <i>Is World View Neutral Education Possible and Desirable? A Christian Response to Liberal Arguments</i> GRAHAM COYLE	159
Bernd Kollmann: <i>Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte</i> CHRISTOPH STENSCHKE	147	Michael W. Goheen: <i>As the Father Has Sent Me, I Am Sending You: J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology</i> DAVID KETTLE	161
Klaus Bockmühl: <i>Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes. Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte</i> WOLFGANG MÜLLER	150	Christopher M. Tuckett: <i>Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers</i> ANDREW T. LINCOLN	162
Nicholas M. Railton: <i>No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century</i> JOCHEN EBER	151	Matthias Henze: <i>The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation of Daniel 4</i> CHRISTOPH STENSCHKE	163
Nicholas M. Railton: <i>Transnational Evangelicalism: The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799–1869)</i> JOCHEN EBER	152	Ian D. Farley: <i>J.C. Ryle, First Bishop of Liverpool: A Study in Mission amongst the Masses</i> NIGEL SCOTLAND	165
Jochen Eber (Ed.): <i>Hope Does Not Disappoint: Studies in Eschatology: Essays from Different Contexts</i> CHRISTOPH STENSCHKE	154	Ken Parry, David J Melling, Dmitri Brady, Sidney H Griffith & John Healey (eds.): <i>The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity</i> MARK W. ELLIOTT	166
Hildegard Gantner-Schlee: <i>Hieronymus Annoni 1697-1770: Ein Wegbereiter des Basler Pietismus.</i> JOCHEN EBER	156	Thomas G. Dalzell: <i>The Dramatic Encounter of Divine and Human Freedom in the Theology of Hans Urs von Balthasar</i> MARK W. ELLIOTT	167
Jonathan F. Bayes: <i>The Weakness of the Law: God's Law and the Christian in New Testament Perspective</i> MARK BREDIN	157		
Gregory W. Dawes: <i>The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority</i> MARK BREDIN	158		

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 de Théologie* 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 from January 2003

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas
One Year	£24.90	\$64.20	£25.70	£24.90	\$41.80	£25.70
Two/Three Years, per Year	£21.30	\$57.80	£23.10	£21.30	\$37.60	£23.10

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

All subscriptions to:

Paternoster Periodicals, PO Box 300, Carlisle,
Cumbria CA3 0QS. UK
Tel UK: 0800 195 7969
Fax UK: 01228 51 49 49
Tel Overseas: +44(0) 1228 611723
Fax Overseas: +44(0) 1228 51 49 49
E-mail: pp@stl.org
www.paternoster-publishing.com

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: €24,90

Für Studenten: €19,50

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. Kremidas, c/o Gr Bl, PO Box 67478, GR-153 02, Pallini, Nr Athens

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

Romania (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.

Editorial

Mark Elliott

I write this on a warm summer's evening looking out on Heidelberg (I am here on research leave.) Not far away, the streams of tourists remind the academic of the wide-world and its seeming indifference to things like theology. But for one whose stay in Heidelberg is at one level to get that vital 'second book' written, a sort of cut-price *Habilitation*, it still seems important to immerse oneself to some extent in the culture (language included!). Because I have already learned so much! I think this would have happened whether I'd been in Paris or Rome or Krakow, although I would obviously have learned other things. I could have learned more, if my linguistic, cultural and personal channels had been more open.

The stay here has made me think of the impoverishment of theology in Britain due to 'our' simple inability or reluctance to read or listen in other languages, and thus to voices which do not simply follow the assumptions of long traditions of theology there. I am also reminded of German insularity (although compensated for in many other modes of 'openness') and that insularity is a universal human failing which confuses belonging with exclusion of other voices. I was at the International SBL meeting in Berlin recently and experienced the interesting phenomenon that those with the most to say and the most enthusiasm and seriousness about saying it were often the 'liberal' Americans (from Claremont and Harvard for example) wanting to ask whether the bible and philosophy could be united, and the at least apparently more pious Europeans (often Scandinavian and Swiss) trying to get more out of their bibles by asking questions about metaphor and meaning. Of course the Brits, caught up in borrowing from cultural studies and critical theory seemed the most intellectually bankrupt of them all, although those Germans who glory in the achievements of Harnack rather than in paying attention to the texts came in a close second.

This stay here has also led me to think of the lack in our evangelical theological movement of

a true self-belief or joy in belonging to a 'tradition' (if I can use that term) that has so much going for it: bible reading, personal spirituality, a strong emphasis on the communal church, social and political involvement, for instance. A belief in God's faithfulness and Christ's compassion and the Holy Spirit's enabling are an antidote both to religious false modesty and to insensitive religious fanaticism. I would like to see this journal play a part not just as a repository for lost articles, but as a place of conversation and debate – and to this effect would like to commission short debate-like pieces on certain subjects within the pages of the journal. (The *Scottish Journal of Theology* has done this quite successfully for a few years now.) I stop short of suggesting a letters page in a twice-yearly academic journal, but I would count it a privilege to receive correspondence and act upon suggestions. This journal aims, not to serve your career (except indirectly) nor to help deliver the last word in any debate affecting one's particular church at present, but rather to foster the frank exchange of theological suggestions, arguments, opinions, deeper reasons for holding these, and a taste of local distinctiveness, in which particulars the (universal) church is never far away.

By the time you read this the FEET conference should have taken place in Wolmersen (18-22 August 2002). That is one forum for Christians who share a belief in the transforming power of the gospel to meet from all across Europe, but there are others, and I would hope this journal is one less reason to feel isolated in the pursuit of theology and true spirituality.

I would also like to acknowledge the support and hard work of Jochen Eber (CH), Sylvain Romerowski (F), Rainer Behrens (UK) and up to and including this issue, Karl Moeller (UK).

SCRIPTURE AND HERMENEUTICS

After Pentecost: Language and Biblical Interpretation

Editors: Craig Bartholomew, Colin Greene and Karl Möller

"There is always some view of language built into biblical interpretation. If we are to read Scripture to hear God's address it is vital that we attend to current debates about language and become critically conscious in this respect."

Craig Bartholomew

After Pentecost is the second volume from the Scripture and Hermeneutics seminar. This annual gathering of Christian scholars from various disciplines was established in 1998 and aims to reassess the discipline of biblical studies from the foundations up and forge creative new ways for reopening the Bible in our cultures.

"This is an excellent collection on a topic for which interdisciplinary conversation between biblical scholars, theologians and philosophers is vital. These essays deserve to be widely read and to draw many more of us into that conversation."

Richard Bauckham, Professor of New Testament Studies, St Mary's College, University of St Andrews

"This is a serious book, a genre in which there are few current representatives. The book will bear careful, patient study. It cannot be 'read', but must be studied. Immense learning is mobilized in the service of serious critical reflection on behalf of the church as the church faces an entirely new situation with the demise of modernist rationality and its accompanying positivism."

Walter Brueggemann, Professor of Old Testament, Columbia Theological Seminary

Craig Bartholomew is a research fellow in the School of Theology and Religious Studies, University of Gloucestershire.

Colin Greene is Head of Theology and Public Policy at the British and Foreign Bible Society.

Karl Möller is a researcher in the School of Theology and Religious Studies, University of Gloucestershire.

ISBN: 1-84227-066-4 / 235x160 / p/b / 461pp / £24.99



Paternoster Press

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

Transition From Modernity to Post-Modernity: // A Theological Evaluation

* * * *

Rolf Hille

Tübingen

(The Stanley Lectures and Seminars, Columbia International University,
March 23–30, 2002)

• SUMMARY

An Introduction to Methods Used: This paper attempts to do a philosophical analysis and theological critique of the phenomenon of the Modern and Post-Modern Ages in their transition and mutual overlapping from

* * * *

• ZUSAMMENFASSUNG

Zusammenfassung und Einleitendes zu den benutzten Methoden: Dieser Artikel versucht eine philosophische Analyse und theologische Kritik des Übergangs von der Moderne zur Postmoderne und

* * * *

• RÉSUMÉ

Une introduction à la méthode utilisée: cet article est une analyse philosophique de la modernité et de la post-modernité, de leur transition et de leur continuité

* * * *

First Reflection: The Relevance of This Topic For Theological Education in the Third World

Modernity and Post-Modernity are related to typical phenomena in the philosophical development of the Western world. Is theological education in Asia, Africa, and Latin America unnecessarily overlaid with these kinds of questions? In response to this justifiable question, I would like to list five arguments which seem important to me in dealing with this topic. They are as follows:

the perspective of theological education. Reflective remarks directly related to theological education are given in italics in addition to the text of the paper. They will also be very important in summarizing the oral presentation of the paper.

* * * *

deren gegenseitige Überlappung aus der Perspektive theologischer Ausbildung. Direkt auf theologische Ausbildung bezogene Reflektionen erscheinen kursiv als Zusätze zum Text des Artikels. Diese sind für die Zusammenfassung der mündlichen Präsentation des Artikels sehr wichtig.

* * * *

de l'une à l'autre, et un essai de critique théologique. L'auteur aborde la question sous l'angle de l'éducation théologique. Des réflexions ayant directement trait au sujet de l'éducation théologique sont fournies en italiques comme supplément.

* * * *

1. The 21st century will become the Information Age globally. Certain people in specific geographical areas can no longer be isolated from powerful ideas and intellectual movements.

2. The ideas of the Modern Age, developed in the West (Europe and North America), have brought progress in medicine, industry, etc. by means of the natural sciences and technology in which all nations understandably wish to have a part. Yet, one cannot completely separate this scientific-technological heritage from the thinking structure and the spirit of the Enlightenment, which is closely tied to these advances.

This fact will cause great problems in the future for all cultures and religions which have not yet had an age of enlightenment in their histories.

3. The process of urbanization taking place worldwide is increasing the trend towards international cultural exchange and is even creating, to a certain degree, one unified civilization strongly influenced by the West.

4. The more demanding the academic level of a theological seminary is, the more Western philosophy, its history, and way of thinking will influence theological literature. This is a reason why, in the past, many ecumenically-oriented churches allowed their leaders to do doctorates in the West. Evangelical leaders in the respective countries must also be able to hold their own in the resultant intellectual/philosophical discussion.

5. Evangelical churches and theologians in the West have had, in part, a centuries-long intensive intellectual struggle with the challenges of Modernity and Post-Modernity. In view of unbiblical and spiritually misleading influences Western theologians can, therefore, also help the Church worldwide in its effort to overcome these dangers. Moreover, treatment of the topic "Modernity and Post-Modernity" can then only really support theologians responsible for education if it shows the roots, respective contexts, and arguments which overcome this way of thinking. "If one part (of the body) suffers, every part suffers with it . . ." (I Cor. 12:26)

Introduction: The Interpretation of History as Prophetic Gift and Work

"The task of philosophy is to understand what is, for that which is is reason. Concerning the individual, just as each is, as it were, a child of his own times, so also philosophy grasps its time in thoughts." This is how Hegel, in his "Philosophy of Law" defines the task of philosophy, namely, to understand that which exists in thoughts, that is, to see through time and to analyze. Philosophy in the Hegelian sense thereby claims to know that through this analysis reality is taken into consciousness as comprehended reality. In this article, though, we would like to ask the question whether or not such should and can be accomplished on the part of the theology of history, which Hegel tried to do with his entire philosophy, namely, to comprehend time in thought and thereby to define it philosophically. This is an incredibly audacious claim to make.

Jesus Christ calls His Church to "understand

the signs of the times", and so to interpret time prophetically in a certain sense. But this competency has nothing to do with the power of the human subject, because "the discernment of spirits" is about a charismatic gift given by God over which man has no control. The philosophical interpretation of the present is an intellectual act of man, which one perceives on one's own. But seeing reality clearly in a prophetic way from the standpoint of the knowledge of faith is not only a gift of grace which God alone can grant, but even its use is always made with circumspection. Ultimately, in his philosophy, Hegel presumes that complete knowledge of the absolute mind (spirit) is present within him and that he, therefore, can also speak a final word about reality. But a theologian gifted with prophetic understanding in the New Testament sense never speaks from his own knowledge by reason, but, rather stays bound to the word of revelation. In his interpretation of the theology of history, he will never be allowed to or be able to go as far as Hegel, as a philosopher of history, claims for himself, simply because his judgment is done with eschatological reservation. He is not able to take stock of the ultimate end result, but, rather, can, at best, try to take stock provisionally, and this is what I will attempt to do here and now in view of my topic.

The phrase "from Modernity to Post-Modernity" first of all signifies an historical-chronological change. First comes Modernism, and then Post-Modernism follows. But when we speak of Modernism, then it is thereby implied that there also must have been something which preceded it, which we would, with some caution, like to term "Pre-Modernism", that is, that development of the history of thought which was supplanted by Modernism in the course of history. Therefore, I could structure this article in such a ways that I show historically the chronological succession, presented as a whole. However, I do not wish to do this, but, rather, to attempt to show systematic-phenomenologically some main characteristics in the succession of Pre-Modernism, Modernism, and Post-Modernism and to briefly interpret them each from a theological viewpoint in order to reap some results for our situation today. There are three phenomena which I would like to sketch briefly and to evaluate.

1. The Anthropocentric Change
2. The Relativizing of Truth
3. The Existential Crisis of Meaning in the Present

Of course, in keeping with our topic, I am placing the emphasis upon Modernism and Post-Modernism. The so-called Pre-Modernism mentioned here will be referred to only briefly in order to demonstrate the transition which occurred with the arrival of Modernism. A discussion of Modernism within the context of dealing with Post-Modernism is indispensable because the later, in part, presents itself as the decisive contradiction to the former, yet, in part, also accepts the former and continues it in a radical way.

Second Reflection: Theology as Serving Jesus Through His Church

It must be clear in theological education that theology has no purpose in and of itself such as academic brilliance in which people actualize themselves intellectually. It is also not an art which people's perception is based on their own abilities. Theology, rather, is done in service to Jesus and occurs through the empowerment with His Spirit. Among the diverse charismatic gifts the gifts of the word, wisdom, teaching, and the distinction of spirits are very important for theologians. They should be given priority in education, discovered, and nurtured. In an age of pluralism, syncretism, and multi-cultural societies this gift must be recognized and exercised in dealing with difficult and challenging topics. Moreover, in the philosophical debate with Modernity and Post-Modernity, considered under these methodological aspects, this concern is very appropriate.

1. The Anthropocentric Change from Pre-Modern Theocentricity through Modern Egotism to Post-Modern Individualism.

1.1. The Theocentricity of the Early Church and of the Middle Ages

Pre-Modernism here means, in short, the ages of the Early Church and the Medieval period. These epochs placed God in the center of thought, culture, and society. This is quite evident architecturally in the rising Gothic cathedrals in the centers of cities. At the center of all human areas of life and all artistic creativity was the encounter with God. Man is, in this sense, no autonomous figure, and therefore also no independent theme. Closely interwoven with the question of God is certainly a view of human life in which earthly things are only a very temporal, provisional intermediary station on the way towards real human existence in

God's eternity. And with this, there is also always the possibility of ultimate failure, that is, of eternal lostness.

Third Reflection: Theological Colleges and Seminaries as "Pre-Modern" Sub-Cultures?

A theology teacher once used the metaphor of military training for the task of theological education in which he pointed to the fact that soldiers are not trained on the front, but in their own home country. Something can be said for theology students. They need the protective environment of a Christian seminary to be prepared there for practical service on the "missionary front". In this sense, seminaries where theology teachers live, pray, and work together with the students are islands of Christian faith in a secular or multi-religious environment. However, an evangelical seminary is seen, sociologically speaking, as kind of a pre-modern sub-culture in society. One must clearly understand that this fact of being a purely Christian institution is, on the one hand, necessary because of the spiritual influence and concentration on education, yet, on the other hand, it creates an artificial world significantly different from the reality which surrounds it. It is important that everyone who is a part of the education process is agreed that the relative seclusion of this situation is not an end in itself, but serves to solidly prepare one for the challenges of Modernity, Post-Modernity, or whatever missionary challenges there are. Internships in churches and with missionaries during seminary education therefore have an important function. The "Pre-Modern" situation corresponds, then, to Jesus' practice of taking His disciples aside time and again to a secluded place before sending them out to do public ministry.

1.2. Modern Egotism

Modernism began as a radical change with the Renaissance and Humanism. From then on, man, no longer God, time and each individual's earthly state of health, became the center of interest. Renaissance means the rebirth of the classical antiquity of Greece and Rome and the orientation to their pre-Christian ideals. The Italian Renaissance can be shown in the basic anthropocentric attitude of Francesco Petrarca, who, while climbing Mount Ventoux, becomes aware of his own "I" identity, and experiences himself as an individual in contradistinction to the world. He understands himself not only facing the world, but also God. A kind of man develops who, from now on, finds

his own vital best interest in himself. In Germany, this change is characterized especially by the movement of Humanism which takes *humanum*, that is, man's possibilities, as its starting point. Humanistic anthropology essentially says that man is capable of learning and can be educated. Education is, thereby, the real task we are presented with. Because man can be developed into a better character, the worldview of Humanism is basically optimistic. The conflict during the Reformation with the anthropology of Humanism can be very clearly documented in the dispute between Martin Luther and Erasmus of Rotterdam, for instance, in Luther's writing, *De servo arbitrio*. Luther's awareness of man's lost condition and his exclusive dependence upon God's salvation stands in contrast to Erasmus' pride, who thinks that one can, in the end, develop man through some corrections into someone who is good.

Philosophically, the ego-centric philosophy of Modernism was decidedly furthered by Rene Descartes, in which he sought an ultimate certainty in a methodical process of doubt. Descartes was not a doubter out of principle, one who criticizes out of enjoyment of skepticism, or who was interested in the destruction of every bit of truth. Rather, he was a serious seeker of truth who, with his scientific methods of doubt at first wished to do away with every kind method of certainty which was based only on tradition or on empirical observation, or just on rational deduction. In contesting all knowledge which seemed questionable to him, he hoped to reach a clearer and more definite certainty. The certainty which Descartes then discovered in his critical process was that, for him, only the "I" of the thinking person as *res cogitans* was the final, most basic, and indubitable truth: "*Cogito ergo sum*", I think, therefore, I am. This basic conviction describes even before Kant a transcendental "I" as a reality concentrated on the pure act of thought. The *res cogitans* in which the thinking individual exists for himself, is the Archimedean Point from which Descartes then can come to a certainty about God through an ontological process of conclusion. This is so because God has been given beforehand in the thinking "I" a priori as an innate idea necessary for thought, that is, as an in-born idea with respect to his awareness. Finally, God's attributes of goodness and truthfulness guarantee not only the trustworthiness of divine thought, but also of knowledge of the world in the sense of the *res extensa*, i.e., the extended being. Because He is good, God does not deceive man,

His intelligent creation, with unreal or misleading sensory reality.

Descartes' line of reasoning is quite characteristic for the Modern turn towards anthropocentrism. On the one hand, Medieval traditional science, which had until then been broadly accepted, was critically questioned. The simple fact that facts had been always believed by everyone everywhere in the sense of the classical Catholic principle of tradition, was, for Descartes, not enough for clear and definite certainty. Yet, on the other hand, the apparent evidence of empirical perception also did not suffice as such because there is the phenomenon of dreams and sensory deception. Even the results of logical conclusions have proven themselves to be mistakes time and again. And so, at the end of the thinking process, neither tradition, nor the objective world, nor the certainty of the contents of thought remain, but simply the fact of the thinking being for himself, the *res cogitans*. He is, as we have shown earlier, the Archimedean Point from which then God and the world are brought back with great effort into thinking and thereby, finally, also into reality. But, epistemologically speaking, the thinking "I" remains the principal and center of the universe.

In the wake of the Enlightenment and of German Idealism the modern approach with the autonomous "I" of man was further developed in line with this. Immanuel Kant forwarded the Enlightenment essentially as a moral undertaking to "depart from self-made mental immaturity". His critical struggle is not simply or even primarily considered as the emancipation of thought from the bonds of traditional prejudices, but, rather, as the moral self-determination of the individual. In the name of freedom, all heteronomous influence upon moral decision is to be opposed. By virtue of his own practical reason, the "I" determines himself in autonomously setting the norms of his actions. Man is obligated solely to gain insight into the evidence of commands which appear reasonable corresponding to the categorical imperative. Descartes' epistemological anthropocentrism becomes moral anthropocentrism with Kant. In this context, divine commandments have, at best, only a propaedeutic and pedagogical function.

Kant's student Johann Gottlieb Fichte takes this a crucial step further in radicalizing the "I" philosophy of modernism to the extreme, namely, to the self-establishment of human existence as placement of the "I" opposite to the "Non-I", which, for his part, no longer exists as a placement of the

“I”. The “I” has thereby become the absolute, the creator of all existent reality. God, nature, history, society, all reality can be traced by to the free productivity of the “I”. With this universalization of the “I”, modern anthropocentrism reached a unsurpassable highpoint in a quasi-apotheosis. All further intellectual and cultural developments of modern Anthropocentrism are only small distinctions and developments of this Modern-age claim for self. The ideal of the strong, self-confident individual turns out to be normative for all areas of life, whether in politics, business, art, or culture.

Fourth Reflection: A Model Study of How an Idea is Accepted As a Fundamental Change of Paradigms

The transition from theo-centric to anthropo-centric thinking presents a model with which the significance and effect of a paradigm change for theology can be studied with respect to culture and the history of philosophy. One could say that the new paradigm gains acceptance, as it were, in concentric circles. With Descartes, it begins with one of his epistemological questions (cogito ergo sum). This is continued by Kant in the area of practical moral behavior (freedom from all heteronomous divine commands), and becomes a universal model for all of human existence (Man creates himself) with Fichte. Students can learn through this process how a culture can be shaken in its foundations and changed by a new approach to thinking as well.

1.3. Post-Modern Individualism

The transition from the modern “I” philosophy to the Post-Modern “I” culture is very characteristic for the present intellectual situation. Post-Modernism radicalizes the Modernist subject to the atomized individual and dissolves it thus into oblivion. Man in his “I”-loneliness proves to be overburdened with the task of self-establishment and self-design, and enters the crisis of meaning found in nihilism and existentialism which will be discussed later.

The atomization of the individual in Post-Modernism is an expression of ego-centrism according to the motto: “every man for himself, against everybody else”. The dance around the golden calf of self causes the cohesion of especially large institutions to break up. This affects political parties as well as trade unions and churches. The central question with respect to social structures is: “What does being a member of an institution

or cooperation in a certain organization do for me personally? The willingness to be socially involved becomes dependent upon individual and temporary calculated usefulness. Communal experiences become fragmented, and closely related to this is the unique explosion of the possibilities to choose from which, for the first time in history, sets the individual free to put the theoretical-philosophical concept of subjective self-realization into actual practice in society. The biographical design is determined neither by social status nor by an anonymous fate, but chosen by free-will. This lifting of barriers for the “I”, of course, leads to also to an overabundance of possibilities which, for its part, makes the ambivalence of Post-Modern existence manifest. Post-Modern man can not only come up with his own design for himself, but he must also do it. He is, as Jean Paul Sartre put it, condemned to freedom. With this he bears the full risk of failure and thereby the whole burden of responsibility himself, in case he does not succeed. And so the fear arises of missing life, which is understood as a last opportunity in an almost secular-eschatological way. Because of this existential uncertainty, one tries to keep open as many options for as long as possible and lives, in a certain sense, “last minute”. Besides this, the atomization of the individual is closely connected to the dissolution of pre-existing norms, whose only criterium is: “What is clear to me?”.

Sociologically, the ethical disorientation of the Post-Modern contemporary is most clearly seen in the area of sexual ethics in view of individual concepts of relationships and crises in such. Beginning with the model of the so-called life phase partnerships, to the decision to be single, to the express desire to be single parents, and finally, to the “patchwork families”, which children of different ex-partnerships live together. In fact, the urbanization of the modern world has done much to promote such socio-cultural forms of behavior in the Post-Modern Age. And so, for example, the anonymity of the big city provides a homosexual youth, who still perhaps feels like an outsider in his small hometown, all the freedoms to submerge into this kind of subculture.

Fifth Reflection: A Model Study of How the Radicalizing of An Approach to Thinking Can Lead to a Serious Crisis

The worsening of modern anthropocentric thinking in Post-Modern individualism makes clear the

momentum, yet also the self-destructive power of a kind of thinking which has separated itself from God and His Word. The gift of God to man of being a free and independent individual is "damned to freedom" for Sartre. In the separation from God, social relationships are also abandoned. The individual is pushed into the loneliness of egotism and loses the capacity for responsible, loving fellowship. The study of Post-Modernism can concretely illustrate the fruits of such thinking.

1.4. A Theological Evaluation and Criticism of Post-Modern Individualism

How should one take theological responsibility in properly dealing with the phenomenon of Individualism? First of all, we can realize that society has no problem with the fact that there still is the subculture or milieu of the Church. Even church worship, with its relatively small attendance, is, in this context, just one of many subcultures in the whole society. This point was made quite clear to me in discussion with vicars of the Wuertemberg Lutheran Church. These young pastors argued, "Why should we really invest so much time and energy in the worship service which only perhaps three to five percent of the membership attends? All the other church members have the same right to us as pastors. Why, then, should we place the special event of the worship service so strongly into the center of our church work?" It is right that, as long as we, sociologically speaking, are only moving within the small milieu of church attenders, and so, established mainline church services are even de-facto just free-church worship services, because we are just reaching only a fraction of the population. And, as long as the churches are moving in this uncontested terrain which has been granted them, they also present no problem for the pluralistic society. The challenge for Post-Modernism first arises in the moment when the boundaries of the church are crossed to penetrate into other subcultures with missionary intent.

Sixth Reflection: Learning How to Deal with the Gift of Individuality

Characteristic of Biblical anthropology is, first of all, the positive view of the individual; an interesting comparison could be made here with the East Asian religions or Marxist-collectivist ideology. Modern individualism is basically rooted in the premises of Christian anthropology, yet it, as has been shown

above, perverts these.

Theological education offers then, especially in the context of a seminary, many different possibilities to exercise a healthy self-understanding in the balance between individual freedom connected to Christ, and loving responsibility for a fellowship. The possibility of individual development and integration in a fellowship at the same time is important for future service of the Church. This has to do with learning how to accept certain rules and authorities. If this is learned in seminary, it helps greatly in the service of the Church and presents a good Christian witness especially in a Post-Modern environment.

1.5. A Critical Assessment of Post-Modern Individualism within the Context of the History of Political Freedom

"No man is an island". No individual exists for himself, but is tied to larger social structures and political conditions of life. Therefore, the development of the history of ideas sketched in the previous sections can also presented and explained with relation to the history of political freedom.

In the Pre-Modern era, that is, until the end of the Middle Ages, there was a type of heavenly hierarchy which corresponded to society on earth. God was at the top of the pyramid with the angelic powers. People had their clearly defined social context in which they could develop individually only in a very limited way. The question of individual self-actualization had basically not yet been posed because each person, by reason of his birth, was already defined by divine predestination as having a very special role in society. In the Modern Age, this was turned around. In the struggle for individual fulfilment political freedom became increasingly relevant in the historical process. Thus, in 1789, in the wake of French Revolution, the "tiers état", the third class of the rising bourgeoisie, won through against the first two classes, namely, the nobility and the clergy. The bourgeoisie itself came to power and realized civil liberties.

It is noteworthy here that the Modern revolutions each had their respective specific range of promises. They tied themselves to a promise developed by a certain worldview. For the French Revolution, this was articulated in the triad of *liberté, égalité, fraternité* (liberty, equality, fraternity), which were given as a promise. The freedom of the individual, which, historically, the way for which had already been prepared for by the Enlightenment, was now being put into practice politically. Of course, later thinkers on the edge of the

Post-Modern Age, in looking back on the French Revolution, have clearly seen through the dialectic of the Enlightenment with its dangers and chasms. Theodor Adorno and Juergen Habermas make clear in their works that the emancipatory claim to truth of the Modern Age can also very easily lead to a new kind of absolutism. This becomes obvious in looking at the history of the effects of Hegel's philosophy who, as we saw at the beginning, wanted to penetrate reality in its immanent logic and lead to freedom in a universalistic way.

With Hegel, this was just something which all took place in the head, as was the case with philosophy of consciousness of all of German idealism. But, when Marx accepted this dialectic principle and applied it to concrete real politics, the whole thing ended tragically. The absolute claim to truth take from Hegel led necessarily by its inner logic to the catastrophe in the real existing socialism of Soviet provenance because history does not follow according to philosophical premises. The Marxist system could not longer be corrected, not least because of the context it was based upon. For since dialecticism should drive history forward in a very definite direction with scientific precision, its teleological development can no longer be revised. In the Leninist system, only the elite of the Communist cadre see into the process of history which they therefore claim to guide with infallible certainty. Habermas' and Adorno's dialectic of the Enlightenment must be considered as based on this background.

What we have experienced at the end of the 20th century is, in the meantime, the victory of the American model of the bourgeois revolution. Historically, the French Revolution and the intensive settlement of North America occurred at pretty much the same time. The American Declaration of Independence along with the Bill of Rights made possible the first realized democracy in the New World. Alexis de Tocqueville's classic work on "Democracy in America" is characterized by the enthusiasm of this epoch and portrays the early 19th century, describing the great possibilities for the free development of the individual. In a nation where, as opposed to old Europe, church and state are strictly separated, and in which everyone may live in the freedom of his faith, the most widely divergent forms of religious fellowships can live side by side. In spite of this strong individualism, a strong communal solidarity developed then in the United States at least at the local level. The optimism described by Tocqueville has continued to be fundamental for later Americans' feeling

about life even until today. Typical for the ever new feeling of pressing on one can read, for example, in the inaugural addresses of U.S. presidents John F. Kennedy and Bill Clinton. Both are borne by great enthusiasm. They live in the awareness of having a mission for this world, namely, to care for democracy, freedom, and human rights. Their promising cry is: "Make this world a better place to live!".

The basic feeling of Europeans at the end of the millennium was and still is different from that of Americans, which, in view of their respective forms of Post-Modernism, have grave effects. Europe has experienced the storm clouds of the apocalypse in the 20th century in manifold forms. Historical TV documentaries televised on the occasion of the turn of the century show with brunt force how terrible the first half of this century, in view of the horrible massacres, wars, liquidations, and expulsions, turned out for Europe. If you take into account the catastrophic history of the Third World with this, then there is little left in European Post-Modernism of the glad, hopeful feeling of life one found in Modernism and of the promise that the world will get better.

However, it would be a rash conclusion to reject completely the political history of freedom in its very different forms and processes from a Biblical-theological perspective. Firstly, though, it should be stated clearly that Post-Modern individualism has as its basic presupposition (precondition) modern political freedom (emancipation). And just as certainly as egotistical individualism must also be criticized theologically, so the Modernism's decision for human rights and thereby also for religious freedom and freedom of conscience must be greeted as theologically indispensable because the essence of the freedom of faith is deeply anchored in New Testament thought. The early Christian Church evangelized as a small diaspora congregation in a world critical of Christianity and increasingly hostile to it, and struggled for her future. Her message proved to be quite a dynamic power sociologically for ancient times, for example, in view of overcoming slavery. And the impetus of many of our European spiritual forefathers who emigrated to the U.S. for reasons of conscience, and not just for economic reasons, came from the idea of freedom. They wanted to be able to simply live out their faith freely in the New World. They had reflected on their courageous step of emigration within the horizon of the New Testament ideal of freedom, which was not without political

consequences. Just how important the question of religious freedom is can be seen clearly in Wolfhard Pannenberg's analysis of modern secularism. Pannenberg shows that secularism in Europe got its first major thrust as a result of the Thirty Years' War. Through the experience of politico-military intolerance the first great alienation of broad classes of the European population from the Christian faith occurred. Religious freedom is a prized treasure which evangelicals should also support politically. They should stand on the side of those who demand civil tolerance, and thus at the same time making a mark for the content of the Biblical message in doing their missionary preaching. The command to do missions virtually affirms the essence of the freedom of religion, which, according to the New Testament, is an indispensable part of the preaching of the Gospel, and does in no way do away with it.

Seventh Reflection: Learning to Think Discriminately (Making Critical Distinctions)

The fact that one intellectual development has led to disastrous mistakes should not lead theological education into falling into a black and white kind of thinking. Every heresy gains its attractiveness because it also contains elements of truth and good. Thinking discriminately (making critical distinctions) helps to distinguish between truth and error, according to the admonition to "test everything. Hold on to the good." (1 Thes. 5:21)

In view of our topic, "Modernity", this means that, for good reasons, even Christians do not want to do without the advances made in technology and medicine made possible by the European Enlightenment. The same is also true for the development of democracy and human rights which were not realized as such in the Pre-Modernism of the so-called Christian West. Theological education must provide a foundation for showing which impulses of modern thinking are compatible with the Bible and which are not. How can one affirm the certain positive potential of an approach to thinking and yet, at the same time, avoid its wrong developments with clear reasons?

2. The Relativizing of Truth: From Pre-Modern Certainty About Faith to Modern Autonomy of Reason and To Post-Modern Relativism

In the first section of our historical analysis we have sketched the way from Pre-Modern theocentricity to Modern Anthropocentricity to Post-Modern individualism. The succeeding sections are about showing the connection of Western Pre-Modern certainty about faith to the Modern autonomy of reason, and finally, to Post-Modern plurality of truth.

2.1. Pre-Modern Certainty About Faith

Pre-Modern times started with theology as the most important main university discipline. Theology was recognized not only in number, but also in principle as the first of the university disciplines at the universities founded in the High Middle Ages. Thomas Aquinas' *Prolegomena* to his *Summa Theologica* laid the foundation for theology as an traditional academic discipline. His method of argument is based on proofs from Scripture, Patristic quotes, and, finally, on ancient philosophy where Aristotle is given the prominent place as the quintessential philosopher. As to its subject matter, theology, therefore, lays claim to the foremost position among all academic disciplines and sciences because its knowledge goes beyond that of human reason (ratio). Aquinas, along with Medieval theology as a whole, considers reason (ratio) as definitely being a basic anthropological ability which is capable of penetrating reality and making knowledge about the inner world possible. But there it reaches its limits concerning knowledge of God and the way to salvation. Here, all academic and scientific efforts are dependent on theology with the light of revelation. In spite of this interplay between faith and knowledge, however, man at this time was still aware of human helplessness in view of the dangerous phenomena of nature, and quickly tended to relate unusual appearances with miracles. Scientific research remained basic and open at all times for supranaturalistic explanations.

Eighth Reflection: Showing the Freedom and Obligation of Faith for Theology

(Many of the didactic remarks explained in the first part of the paper can be applied by analogy to the second part.)

An Evangelical seminary assumes that one recognizes the authority of the Scriptures and, in part also, special church creeds in doing academic work. This, though, provides the foundation for a basically Pre-Modern world in a highly pluralistic Modern

and Post-Modern world. However, because this presupposition has been radically called into question by scholarly and philosophical criticism since the Enlightenment, the foundation of faith over against the Modern world must be grounded in theological education. This doesn't mean every Christian active in church has to be able to do this, but certainly every full-time preacher, teacher, counselor, or missionary who serves in the Church of Jesus Christ should. Regarding theological education, this requires a certain balancing act on the part of the teachers. On the one hand, it must remain clear that every theology teacher must be anchored in faith and Biblical teaching. The Evangelical teacher should not be a person who, as many liberal theologians are, is a representative of doubt and uncertainty, but, rather, help, and security. On the other hand, students should also, however, experience an atmosphere of intellectual freedom in which they may honestly and openly ask all questions which arise among them in the encounter with modern criticism. If this freedom is not allowed, then we are educating young people to be hypocrites and we are not helping them at all to overcome the problems of doubt in a Scriptural way. If they have not learned it at seminary for themselves, then they won't be able to help their church members who have temptations, nor can they really convince people of other religions or unbelievers of the message of Jesus.

2.2. Modern Autonomy of Reason

Modernism presents itself as an Enlightenment against traditional knowledge and science and supranaturalism, the triumph of pure reason. The metaphor of light is, interestingly enough, already implied in the term "Enlightenment". In the German term "Aufklärung" and the French "siècle des Lumières" the image of light also appears. The Age of the Light claims to overcome the dark Middle Ages with its traditional sciences, that is, with its dependency on literary authorities which had been wrong more than once. The Medieval university, according to the Enlightenment, could not really bring the truth to light with its presuppositions. Kant, though, called the Enlightenment "the breaking out of self-inflicted mental immaturity". The promising character of the Modern Age shines forth in this context as well: we will be able to penetrate everything with reason. The conviction of the 18th century was that reason could take you a lot further than Christian tradition. Finally, people posited the following simple idea: why shouldn't reason, if it has tried

true in temporal things, also not have the final word in the area of religion, regarding the ultimate questions of life? Kant's concept of a "Religion within the Bounds of Pure Reason" must be understood in this sense. Altogether, it deals with a comprehensive secular claim to truth with which theology is confronted much more critically.

In this context, the Enlightenment must be considered, of course, as an intellectual movement in Europe, and careful distinctions must be made, in spite of all things in common with which it changed Europe as a historical-ideological power. The French Enlightenment had an atheistic orientation through its connection to the French Revolution and thus stood in strict opposition to the Church. This attitude is summed up in a pointed way in Voltaire's dictum "Ecrasez l'infame", get rid of the infamy (outrageous), namely, the Church. The encyclopedists Diderot and d'Alembert fought against Christianity as empty madness.

In England, the Enlightenment was strongly influenced by Deism, the idea that, while there is a Creator God, He refrains completely from having to do with the world of history. Instead, deists looked for an early form of monotheism which presented the actual religious-philosophical concerns of the representatives of the English Enlightenment. They wanted to get behind the concrete positive religions to a common origin in order then to distill out the moral aspects in each one of the different positive religions. Miracles of nature, they argued, did not merit attention, but rather moral miracles must be aspired to. If people improve their character through education and moral renewal, then they are on the way to the true religion. This must be striven for as the religion of reason. The overall goal of the deists was to purify the Christian faith of all "unreasonable" ideas such as belief in miracles and to eliminate all dogmas offensive to reason such as that of Christology and the doctrine of the Trinity in order thereby to establish a universally applicable, morally-oriented religion of reason.

In contrast to the French and English Enlightenment, a "pious" Enlightenment developed in Germany at first which, in the sense of physical theology, strove to show the traces of divine omnipotence and omniscience in the events of nature as well as in the course of history. The hymns of Christian Fuerchtegott Gellert are representative of this piety movement positively influenced by the Enlightenment, which, at first, held

to the fundamental tenets of Christianity. In Gellert's hymns are spiritual and Biblically based lyrics in which the Enlightenment is brought as close as possible to the Christian faith, even though you can also tell that he is trying hard to penetrate the doctrine of faith from the standpoint of reason and morality.

In the course historical development of ideas in philosophy, science, and society, Protestant theology tried then to keep pace with Modernism in ever-new ideas of mediating theologies. A mediating theology, in this context, is understood as any effort to mold faith with the respective dominant philosophies or ideologies with regard to form and content in as unproblematic a way as possible. For the sake of truth in this, the missionary motive should not be overlooked which was often behind such approaches of mediating theologies. Modern theologies wanted to make it easier for their contemporaries to come to faith by getting rid of everything they thought to be offensive. In this context, of course, it soon became clear also that the process of accommodation to the respective dominant ideology of the day led to very different, even contradictory theological ideas in their basic structures. If we ask for a theological evaluation at the beginning of the 21st century, then it becomes quite apparent that Modernism, in the progress of the historical development of ideas, has taken on very many different forms. Along with this, the different philosophies and ideologies come and go in ever quicker time periods. And it is this very change of interpretive systems and their replacements which is, in itself, one of the most basic characteristics of the rise of Post-Modernism. The transition from Modernism to Post-Modernism is shown everywhere in a very diffuse way and can be separated only with great effort from its 'parent'.

Using my own terms I would like to explain in the following the intensive correlation between general cultural development and (Post)-Modern history of theology in their fluid overlap. The deep problems which are visible in this accommodation process will be shown along the way. The second half of the 20th century is practically a classic example for the susceptibility to ideologies and intellectual / spiritual self-destruction of Protestantism. We can look at the National Socialist ideology of the German Christians (*Deutsche Christen*) in the Thirties and Forties. After World War II came the hermeneutics of the existential interpretation by Rudolf Bultmann and his school under the influence of German and French Exis-

tentialism, combined with the program of demythologizing the New Testament. At the end of the Sixties and beginning of the Seventies with the political involvement of students, a Marxist-revolutionary oriented materialistic exegesis was used which was devoted to liberation theology. Yet, with time, political theology proved to be not enough spiritually because it did not accommodate the religious needs of man. Therefore, "spirituality for combat" was developed in the context of the 5th General Assembly of the World Council of Churches in 1975 in Nairobi. In the wake of the growing interest in a psychologically experienced reality of faith, German Catholic theologian Eugen Drewermann developed his turn to the exegesis of deep psychology which ultimately went hand in hand with the rediscovery of myth, and led to a remythologization of the religious in the sense of Carl-Gustav Jung. Today feminist theology has taken up into itself a multi-faceted spectrum of variation of Modernist as well as Post-Modernist mediating theologies. Ultimately behind these theological models which respective to certain eras of time is the fundamental conviction of Modernism that the autonomous object of reason is in the right against the claim of inspiration and can therefore put faith into different new forms. Despite all honorable good intentions which each stand behind these efforts to accommodate to the contemporary situation, the entire enterprise of modern theology has become a tragedy, and its problem is clearly demonstrated by Berthold Brecht's story about Mr. K.. Brecht relates:

"Mr. K. looked at a painting which gave some objects a very original, unconventional form. He said, 'In looking at the world, some artists are like many philosophers. In working on the form, the substance is lost.' I once worked for a gardener. He handed me a pair of hedge-clippers and told me to trim a laurel tree. The tree stood in a pot and was rented out for special occasions. Therefore, it had to be cone-shaped. I immediately began cutting off the wild branches, but, regardless of how hard I tried to get it into this cone shape, the more it wouldn't let me succeed in doing this. I had pruned away too much on several sides. When it finally took on the shape of a cone, the cone was very small. Disappointed, the gardener said to me, 'Well, it's a cone, but where is the laurel!'" (Berthold Brecht, *Form and Substance, Stories About Mr. K.*)

Ninth Reflection: The Importance of Discriminate Learning and Modelled Learning Examples

The differences between the character which the European Enlightenment in France, England, and Germany of the 18th century took on are an further interesting model for learning how to think critically in theological education. The same intellectual approach in thinking can, in different historical situations and with different cultural preconditions lead to very different consequences. The later is becoming increasingly true in a global world with adversely different cultures. Using as a thinking experiment how the acceptance of the rationalistic presuppositions of the Enlightenment in an Islamic, Hindu, or animistic culture would work and which effects this rationalism would have on the evangelization of such cultures can be a very fruitful theological exercise in a seminar class. It has been justifiably emphasized, especially by Evangelical theologians in the Third World, that dealing with the diverse theological ideas of the West such as Rudolf Bultmann, or Paul Tillich presents a senseless foreign infiltration into theological education. They say students should learn more about the intellectual conflict with their own cultural context. One can only agree with this demand. Of course, because of the strong influence of Western theology, the challenge remains of studying thoroughly the position of at least one of the most important liberal theologians of the Modern Age. As senseless as it is to work on all of modern theology, it is just as helpful to require in education work on the individual representatives of this theology as models for intellectual analysis. If the student has understood and thought through this example of liberal theology, he can also see through other theologies and overcome them biblically.

2.3. The Post-Modern Relativization of the Question of Truth

The specifically post-modern lies in the identity crisis of modernism, whose claims to a comprehensive universal truth of reason have not stopped. The passionate conflict for absolute truth was characteristic for the transition from the Pre-Modern to Modernism. It is exactly this struggle for the truth which Post-Modernism has given up, in part, out of resignation, in part because of agnosticism. Either one has let fall the possibility of being able to know a universally and eternally valid truth or one starts quietly from its non-existence. This characteristic of "quietness" is important

for the intellectual situation of Post-Modernism. One goes on over in an unspectacular way to the pragmatic handling of daily business and lets the question of truth alone. A discussion of it seems meaningless and fruitless. Everyone may maintain whatever his own individual truths and ethical values are for himself and may live them out in the context of his particular submilieau. But this has no relevance for the public at large. In a pluralistic society there can be no normative worldview monopoly or interpretative authorities binding on all. Politically, this demand is indispensable and inalienable for a democratic state. But Post-Modern man interprets, as we have said earlier, the idea of tolerance basically agnostically, that is, as the abolition of any universal claim to truth.

The French philosopher Jean-Francois Leyotard, who, along with his countrymen Foucault and Derrida was one of the main proponents of philosophical Post-Modernism, starts out basically with the criticism of the so-called meta-stories. In view of the classical meta-stories of Judaism and Christianity, but even that of Marxism, one takes as a starting point that these stories, with their teleologically oriented interpretations of history, are no longer trustworthy. Their ideas are therefore replaced by much more modest stories of a biographical or group-specific nature. The universal span from the Garden of Eden across a centuries long history of salvation to the eschatological Kingdom of God is filed away just like the Communist view of history. The latter view leads from a early society without property to a series of economically based revolutions as dialectical processes finally to a classless society.

The presumed failure of all great concepts of history is a characteristic of Post-Modernism and redounds the relativizing of the question of truth. The experience of the immanent self-dissolution of reason is tied to this. In the context of central philosophical questions such as what, namely, reason was able to accomplish, even Kant realized that certain unavoidable questions still pressed man, such as "Where am I from?", "Where am I going?", "What should I do?", "What may I hope for?". These classical questions are impressed on the individual. In his analysis of the human ability to attain knowledge, Kant realized, however, then, in view of the power of pure reason, that answering these questions is impossible in the realm of empirical knowledge, or science. One can find no answer to the elementary basic questions of the transcendence of human existence and human

hopes on the basis of pure reason. Therefore, with respect to the questions of meaning and existence, Kant takes the path to individual inner reflection and morality, man's private spheres. By virtue of his analysis of practical reason he looks for and finds in the process of stating the questions the elementary values of freedom, immortality of the soul, and God. Yet, these matters cannot be known, but the individual can definitely gain them subjectively in practicing his reasonable religious faith. In the result of this faith in reason, there is still no basis for certainty which would be comparable to that of empirical experiences or logical deductions. The postulations of practical reason deal with the reasonable, yet ultimately fictitious boundary limits of being which are set in order to solve the existential riddles in this way satisfactory to the intellect.

Romanticism's distinguishing of itself from the Enlightenment is very instructive and in our context is interesting historically for the critical relationship between Modernism and Post-Modernism. The Berlin Romantics like the Schlegel Brothers, Novalis, and even Schleiermacher felt very uncomfortable towards the cold rationality and civil morality in the 18th century Enlightenment philosophy handed down to them. Claiming to put feeling, artistic intuition, ingenious creativity, and mystical religiosity back into their rightful place, and to elevate them as the central matter of spiritual / intellectual life, the Romantics rejected the encompassing claim of validity of pure reason just as decisively as rationalism had done in its time to the basic tenets of faith of orthodox supranaturalism. Sociologically, there are also some surprising parallels between the 19th century Romantics and the Post-Modernism of our day for example, with respect to the lifestyles and the very complicated relationships between the sexes.

The Neo-Kantians at the juncture between the 19th and 20th centuries and the philosophers of critical rationalism and analytical philosophy have thus created in some respects a similar starting point for Post-Modernism just as the Enlightenment of Kantian provenance had done for Romanticism. Ludwig Wittgenstein emphasizes at the end of his famous *Tractatus Logico-Philosophicus* the failure of the rational basis for the world and meaning in classical philosophy when he writes:

"The right method of philosophy would be this: To say nothing except what can be said, i.e. the propositions of natural science,

i.e. something that has nothing to do with philosophy: and then always, when someone else wished to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had given no meaning to certain signs in his propositions. This method would be unsatisfying to the other-he would not have the feeling that we were teaching him philosophy-but it would be the only strictly correct method."¹

Consistent with this Wittgenstein ends his analysis then also with laconic seventh sentence of the tractate: "Whereof one cannot speak, thereof one must be silent."² But, this keeping "quiet about" is painfully related to the whole area of questions which press man, as Kant has correctly shown. Man cannot solve this problem using his reason. The solution Kant himself suggested as the postulate of practical reason is, however, so fragmented and fictitious that it is unconvincing and led ultimately to the agnosticism of analytic philosophers such as Wittgenstein and others. In this respect many Post-Modern philosophers are in a similar basic intellectual situation as the Romantics were almost 200 years ago.

In this century, American philosophers have gone in another direction of thinking, just as the Romantics did. For example, William James, one of the founders of American pragmatism, began as a psychologist and wrote a book significant for the psychology of religion entitled "The Variety of Religious Experience". In this work he studies authentic testimonies of conversions, miracle stories, and other religious experiences and compares these to one another psychologically. James assumes as his starting point that such experiences are comparable in principle. He therefore does not take up the problem of the substantive question of truth and does not even want to decide it. With respect to matters of faith, only his work "The Will to Believe" is important. This is each respective subjective preconceived conviction, which I want to admit to and from which I also refuse to let go of. This pragmatically determined truth has its relative justification as my subjective truth, but it, of course, cannot lay claim to any universal validity.

Post-Modernism, in general, the juxtaposition of religious claims to truth, is subject to such subjective will. Just like in a supermarket, every consumer in a pluralistic society can serve himself religiously under the motto "Myths in bags". A "pick and choose mentality" as in supermarkets is dominant which allows everyone to stock up

on salvation articles according to each person's respective individual religious needs, whether it is Christianity or esoteric religions, magic or mysticism, resurrection hope or concepts of reincarnation. Take whatever you like, everything is available.

Tenth Reflection:

The relativizing of truth has never been a pedagogical concept. Just as one cannot educate a small child in an intellectual vacuum without diverse decisions made by parents beforehand, so the question of truth can also not be left open for a long time in an open society. Man is created for the knowledge of truth and he will find inner peace only when he has attained certainty of the truth. Therefore, the foundation of a theological seminary with regard to content in the clear and unambiguously defined truth of faith as a precondition for a successful education is absolutely necessary.

2.4. The Importance of Theological Apologetics in Overcoming Relativism

The elimination of questions of truth with the uncertainty that comes with it has also directly affected us as theologians. Therefore, I would like to make a strong appeal for work in apologetics, remembering the work of German theologian Karl Heim (1874-1958) in this area. In 1905 as the then representative of the German Christian Students' Association in Wernigerode, Thuringia, Germany, he gave an interesting lecture on the topic "Are Unsolved Questions a Hindrance to Faith?". He starts out from the fact that the critical questions of science at that time, especially those of brain psychology and the theory of evolution, but also even the problems of historical-critical exegesis of the Bible presented massive problems of doubt among Christian students. Therefore, he demanded that we do work in apologetics in order to do more effective counselling. Apologetics does not just have its importance as a systematic-theological discipline in the intellectual confrontation with philosophy and the sciences, but also as a discipline of practical theology. It is a matter of responsible counseling of people who have fallen prey to doubt. And so in his lecture Heim applies Jesus' parable of the Good Samaritan (Lk 10: 25-37) in a new way. Like the traveller who has fallen among thieves and is saved by the merciful Samaritan, so the believer needs counselling help in thinking when he falls into doubt.

Based on these thoughts of Heim, I would like to make a remark regarding the present situation of theological education among Evangelicals. My impression is that Evangelical colleges and seminaries by and large stayed on course in view of the challenges of Modernism and Post-Modernity with respect to hermeneutics. In the conflict with mediating ideologies and philosophies we have not allowed ourselves to be corrupted in biblical exegesis, but, rather, have asked, which method of hermeneutics can be derived from the Scriptures themselves? The necessary foundation of biblical hermeneutics has been the primary apologetic goal. Where we certainly have had greater difficulties, because we are caught up in the wake of our own culture, is the comprehensive philosophical debate with the thinking of the Modern Age and currently with that of Post-Modernity. In a multiform pluralistic society which relativizes the question of truth from the very start, a higher and more comprehensive apologetic ability is needed. There is a demand for competence in advancing arguments with respect to systematic theology as well as for the ability to carry on dialogue with respect to practical theology.

I would like to now explain using three examples from the history of philosophy how this apologetic task can be performed. They are from modern philosophers who represent the thinking of Modernism and who each stand opposite to a philosopher who is arguing as a believing Christian. We must consider that, with respect to the substance of their arguments, the apologists of the faith present to their "Modern" discussion partners aspects which, in part, anticipate Post-Modern positions. The current theological debate called for cannot, therefore, simply take over the arguments posited here but must already take into consideration the position of the discussion in the light of Post-Modernity. My interest here, then, in view of the very sophisticated intellectual questions of debate, is more in the exemplary ability to do critical dialogue and in the model way of thinking. I will now give brief concrete examples.

The first example is that of the Frenchman Blaise Pascal who opposed his rationalistic countryman René Descartes (16th-17th centuries), pointing out the fundamental necessity of distinguishing between the "raisons de la raison" (the reasons of reason) and the "raisons du coeur" (reasons of the heart). As a mathematician, Pascal referred to different dimensions of thought which belong to different structures of thinking as well as to different

areas of being. They also lead, therefore, to types of certainty which must be differentiated.

Secondly, two Koenigsberg (Germany) philosophers stand opposed to one another, namely, Immanuel Kant and Johann Georg Hamann (18th century). Hamann appeals to the "veritas hebraica" (the Hebrew concept of truth), that is truth as determined by and with respect to a person. Kant, in his epistemological criticism, had tried to show "pure reason", so to speak, as the distillation beyond all historical, linguistic, or even personal forms of determinedness. He was concerned with the ability to achieve absolute objectivity of thinking and thereby, to claim the universal validity of the results of thinking. Hamann proved that a pure form of reason so isolatable from all biographical influences does not exist. Instead, thinking is, in the Biblical sense, integrated in the personal covenantal faithfulness of God, in the "emuna", which, therefore, can only be a personally founded and responsible truth.

Finally, Soren Kierkegaard (19th century) developed his "Philosophical Fragments", a book title which characterizes the whole intention of his thought, in conscious contradiction to Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Kierkegaard decidedly opposed the all-encompassing claim of Hegel's system who, with his dialectical analysis of the historical process, endeavored to penetrate the universality of all reality and to show it as necessary for reason. Kierkegaard, completely modest, wanted to oppose this with his analysis of existence as a philosophical fragment. In view of his fear and despair, the individual must attempt the leap of faith into a personal encounter with Christ in order first really and truly to win his existence.

Eleventh Reflection: The Importance of Apologetics in Theological Education

Because of their spiritual heritage, Evangelical theologians tend to think that a thorough education in Biblical exegesis is enough to qualify one as a theologian. But it is, in fact, the missionary orientation of the Evangelical movement which points to the great importance of apologetics. Christian apologetics tries to understand the thinking of a non-Christian discussion partner, the open questions of his world view, and to connect the message of the Gospel to it. Work in apologetics, which calls for solid faith as well as the openness of a love which seeks, is thereby the directly missionary dimension in theological education.

3. From the Pre-Modern Christian West to the Problems of People in the Modern Age to the Crisis of Meaning in Post-Modernity

In the third and final part of our brief analysis of the way from Modernism to Post-Modernism I would like to show how the atomization of self in Post-Modern individualism and the elimination of the question of truth have led to a comprehensive and far-reaching existential crisis of meaning.

3.1. The Socio-Cultural Changes of the Time-Space Experience

The processes present in the history of idea which are shown here are connected to two socio-cultural basic conditions which are indispensable preconditions for the Post-Modern situation and its feeling of being alive, namely, the compression of time and the acceleration of time. Because time and space as epistemological forms of observable experience first make it possible at all, and, at the same time, they make up our existence as an ontological continuum, the existential paradigm change of Modernism as well as Post-Modernity is directly connected to the change of both of these basic dimensions.

3.1.1. The Compression and Unbounding of Space

The *stabilitas loci*, the clearly defined and also the principally defining stability of spatial relationships is characteristic of the Pre-Modern Age. The *orbs christianus* as the clear realm of Western culture provided both for the ancient Mediterranean world as well as for the Germanic and Slavic peoples north of the Alps a geographical context for life preserved for many centuries. This was blown apart though in the 16th and 17th centuries, in the age of the discoveries. With the discovery of the two American continents, the circumnavigation of Africa, and the advance to East Asia including the Pacific and finally Australia, the truly global dimensions of our planet first came into view. Humanity as a whole created with the diversity of its languages, customs, and artistic and religious traditions the preconditions of modern cosmopolitan and multi-cultural consciousness.

The cosmic problem of modern man is tied in terms of epochs to the experience of completely different cultures. Not only were new continents discovered one right the other during this time, the window to an endlessly far universe was

cracked open by astronomy. The old world meant for pre-modern man an uncontested, spatial center of the universe, which as such, not only served as home and protection, but, at the same time, was the exclusive scene of redemptive history. Now, it turned out to be a tiny planet rotating in a very marginal solar system somewhere among millions of other galaxies. Man thus became, in the words of Jacques Monod, "a gypsy in a remote corner of the universe", a cosmic orphan.

The lifting of both bounds of space in the Modern Age should be summarized in their extensive destabilizing effect: for one, the whole astrophysical emptiness of our world falls upon man, which arouses a basic feeling of lostness in an unending, cold, and largely empty space universe. The other is that one becomes increasingly aware of the relativity of one's own worldview when cultures meet after a long and intensive phase of the feeling of colonial superiority. The opening of boundaries through astronomy and the global condensation of space create at the same time the typical feeling of homelessness in post-modern contemporary man as a world citizen, who is looking for his way between unbounded freedom and the plague of the void of meaning.

3.1.2. *The Acceleration of Time*

The experience of the acceleration of time is directly related to the condensation and unbounding of space. A look in the Deutsches Museum in Munich or in the British Museum in London makes the process of scientific-technological acceleration clearly obvious. After the development of civilization had advanced quite slowly after very long periods up to the beginning of the Modern Age, a powerful and, subsequent push for innovation began with this age. The weight of the leading sciences moved from mechanics at first to physics, then, in general, to chemistry, and finally to biology. But it has led to groundbreaking changes in all areas of life. In the meantime, the half-lives, in which the entire body of man's knowledge doubles, turn out to be shorter and shorter all the time. The process of modernization has accelerated so much that it can hardly be understood anymore individually, which raises the basic feeling of fear of the uncontrollable new. In this unclarity of the Modern Age lies an important root of Post-Modern skepticism, which is more than the rejection of technological advancement by protest parties such as, for example, the Green Party.

To clearly depict the change shown here I need only to be reminded of the processes of acceleration at work during the lifespan of my grandfather. Born in 1876, he fled as a school boy to the ditches along the streets with his friends when they saw the first bicyclists ride through their home village. When he died at the age of 93, he had experienced during his lifetime via television the first Sputnik orbit, space technology, and the threat of nuclear weapons. In the intercontinental speed of modern mobility and the global networking of communication forms the acceleration of time confronts us permanently and turns this world really into the "global village". When I began my ministry at the Bengel-Haus more than 10 years ago, the rhythm of the day to day business in the office was still set by the arrival of the good old correspondence by letters ("snail mail", as it is called today). Today this rhythm has been replaced by the hectic pace of permanent reachable contact by fax, e-mail, and cell phone. The seemingly unstoppable development of the scientific-technological acceleration of the make up of time is causing, at the same time, along with all the justifiable optimism in view of the progress, a fear of civilization which is accompanying the light of the enlightenment like a dark shadow, because of the rapid changes. The ambivalence of the Modern mood of new progress and Post-Modern resignation, in view of the spirits which one called down upon oneself and set loose, characterizes the feeling about life at the turn of the millennium, because the Twentieth century we are now leaving behind has been marked by absolutely contradictory experiences. On the one hand, an historically unique improvement of life conditions such as health, life expectancy, comfort, etc., has appeared which the Spanish philosopher Ortega y Gasset describes as "the revolt of the masses", in their sharing almost all the privileges of the former elite. The participation in the advantages of civilization has become possible by its spread of technology. On the other hand, though, the Twentieth century as a century has been the stage of the most terrible tragedies through wars, refugees, mass expulsions, and environmental catastrophies, all attached to the symbolic words Holocaust, Hiroshima, and Chernobyl. A Post-Modern messenger of these ambivalent experiences is reflected in a kind of "Prinzessin auf der Erbse" (Princess on the Pea) effect which philosopher Odo Marquard of Giessen defined to the effect that Western society, in its efforts to eliminate all possible causes of suffering, is becoming

ing at the same time more and more sensitive to the last remaining stocks of the same. (The fairytale "Prinzessin auf der Erbse" is about the suffering of a spoiled princess who cannot sleep at night because she feels disturbed by a hard object. Though only a tiny pea is hidden underneath her mattress, for reasons of comfort, she asks for more and more soft blankets to be laid on her bed. Yet, she has become so sensitive that she still feels her sleep is disturbed by a single pea.)

3.1.3. Coping with the (Post)-Modern Crisis of Time and Space Theologically

First of all, the acceleration of time corresponds to certain apocalyptic perspectives of the New Testament as the announcement of end times' phenomena is characterized by the terms "in short", "soon", "having little time", etc. The seemingly steady stream of time is sped up at its end. Yet, Christ still remains the Lord of time because He is the Lord of Eternity. He also determines the accelerated process of end-times events and shortens for his part the time of tribulations and persecutions. In this sense He gives the assurance that "my time is in your hands" (Psalm 31:16) and thereby that He has superiority over time. In view of global mass communication and the increasingly shorter half-lives in the doubling of knowledge it is existentially important to have a spiritual center. Christians in general and theologians in particular must find their roots in getting to know and meditating on the Scriptures which give orientation and security in the accelerating flood of information. In view of permanent change divine revelation means concentrating life and thought on the most essential. In knowing what will happen at the end, wisdom is important in dealing with the next to last things.

The hurt which modern man experienced through the astronomical research of Galileo Galilei in view of the spatial destabilization of his existence is put into a new light which provides meaning by the Biblical teaching of covenant election. The geo-centric view of the world was posited as logically necessary in pre-Modern theology by reason of the unique position of man in the whole of creation and redemptive history. The central position in the cosmos must befit man as the crown of creation as well as the planet Earth as the stage of Biblical redemptive history and the history of the Church proceeding from it. This theological prejudice was based on the deepest human conviction that divine election was expressed in a dominant

and prominent, astrologically-fixed positioning of the Earth in space. However, looking at the criteria of divine election in Scripture makes it quickly clear that God bestows His incomprehensible love on the lowly and despised. This is true with respect to Israel as the lowliest among the peoples as well as the Christian Church, which do not belong to the high and mighty of this world. This is the same respecting God's elective grace to individual prominent figures of redemptive history such as Abraham, David, Paul, etc. It is thereby implicitly underscored that our planet as a tiny grain of dust at the edge of an unendingly vast universe has just exactly the position in the creation correspondent to it. The incomprehensible relativity of the world in the physical cosmos corresponds theologically to its unique election as the place of God's revelation.

The reduction of our world to a "global village" with all the challenges of a multi-cultural society resulting from it runs against, finally, the nature of the Church and her commission. Christ has placed His disciples of all nations in a global fellowship of diaspora congregations and sends them to all peoples with the Great Commission. The spiritual ecumenicity of the Church of Jesus Christ corresponds by nature with the international scope of her mission. Globalization at the threshold of the third millennium after Christ's birth compresses the modern experience of space in the sense of the intensifying of the mission.

Twelfth Reflection: The Importance of the Scriptures as the Intellectual / Spiritual Center of All Theology

Because missions have gained completely new horizons in a global world society which has become relativistic, the apologetic task of theology has become almost boundless so that the question of the real core of theological studies plays an increasing role. We have already referred several times to the function of learning, using models. Because our world has become so complex and multilayered, the danger is quite easy for students to lose themselves in the boundlessness of the teaching material. It is impossible to become completely acquainted with all religions, philosophies, and theological ideas. In the Information Age, it is important to have a strong intellectual center for studies. The Scriptures are this for us. In the inflation of words, we ask for the one eternally true word. "Blessed is the man . . . his delight is in the law of the LORD, and on his law he meditates day and night." (Psalm 1:1-2). The study of theology

must be structured according to a hierarchy of priorities. Therefore, in the center of studies must be the very intensive study of the entire New Testament for all students, then the thorough and broad knowledge of the Old Testament, next, the foundational creeds and documents from church history, followed by solid knowledge of some conservative, Biblical theological systems. Only thereafter comes the acquaintance with a liberal method using models showing its consequences. Finally, besides basic overview knowledge in philosophy and comparative religions, knowledge of the most important cultural influences of the geographic area is also important where one will later serve as a pastor or evangelist. Theological studies which are not clearly structured in their curricula in a hierarchial way lose themselves either in all kinds of things, that is, they have no real organizing center of knowledge, and fundamental deficits will show up in later practice. Connection of theoretical knowledge to the abilities needed for practical service should be guaranteed by close dovetailing of academic education with practical phases of proper length and well-guided supervision.

3.2. Dionysan Nihilism In View of Post-Modern Absurdity

Arthur Schopenhauer founded a kind of pessimistic nihilism based on the primary religions of East Asia which saw the fundamental human task as having compassion on all creatures. His philosophy of life, "The World As Will and Perception", was intended to affect Enlightenment rationalism as well as the idealism of the Modern Age, and thus it may have supported the rise of the Post-Modern period. Friedrich Nietzsche took up this vitalistic idea too, yet made more radically into an absolutely Dionysan concept of world mastery and world pleasure. His nihilism presumes modern atheism as the cold-blooded murder of God and bases the re-evaluation of all values on this horrible act. Compassion becomes the mere resentment which the weak implant on the strong on the detour of Christian socialization, thereby corrupting life itself. And so, in Nietzsche's opinion, the West has been cheated out of the fruits of the ancient pre-Christian pagan world. For this reason, Nietzsche announces the Post-Modern Age in a poetic hymn. The end of all the foundations of Pre-Modernism and Modernism is prophesied with prophetic pathos in Nietzsche's work, *The Gay Science*.

The madman. – Have you not heard of that

madman who lit the lantern in the bright morning hours, ran to the marketplace, and cried incessantly: 'I seek God! I seek God!' – As many of those who did not believe in God were standing around just then, he provoked much laughter. Has he got lost? asked one. Did he lose his way like a child? asked another. Or is he hiding? Is he afraid of us? Has he gone on a voyage? emigrated? – Thus they yelled and laughed.

The madman jumped into their midst and pierced them with his eyes. 'Whither is God?' he cried; 'I will tell you. *We killed him* – you and I. All of us are his murderers. But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder? Is not night continually closing in on us? Do we not need to light lanterns in the morning? Do we hear nothing as yet of the voice of the gravediggers who are burying God? Do we smell nothing as yet of the divine decomposition? Gods, too, decompose. God is dead. God remains dead. And we have killed him.

How shall we comfort ourselves, the murderers of all murderers? What was holiest and mightiest of all that the world has yet owned has bled to death under our knives: who will wipe this blood off us? What water is there for us to clean ourselves? What festivals of atonement, what sacred games shall we have to invent? Is not the greatness of this deed too great for us? Must we ourselves not become gods simply to appear worthy of it? There has never been a great deed; and whoever is born after us – for the sake of this deed he will belong to a higher history than all history hitherto.'

Here the madman fell silent and looked again at his listeners and they, too, were silent and stared at him in astonishment. At last he threw his lantern on the ground, and it broke into pieces and went out. 'I have come too early,' he said then 'my time is not yet. This tremendous event is still on its way still wandering; it has not yet reached the ears of men. Lightning and thunder require time; the light of the stars

requires time; deeds, though done, still require time to be seen and heard. This deed is still more distant from them than the most distant stars – *and yet they have done it themselves.*'

It has been related further that on the same day the madman forced his way into several churches and there struck up his *requiem aeternam deo*. Led out and called to account he is said always to have replied nothing but: 'What after all are these churches not if they are not the tombs and sepulchers of God?'

This text, with the poetic force of his Dionysian nihilism, can almost be read as the Post-Modern Manifesto. The madness of the insane person who has gotten rid of God and raised up himself as God in an anti-Christian attitude and thereby lifted all cosmic bounds and moral restrictions, has appeared several times in the 20th century. The Post-Modern promise praised by Nietzsche and a product of his foolhardy optimism, has, in the meantime, shown itself to be an illusory ideology in the numerous historical catastrophes of the age. The high of Dionysus is not just followed by a kind of civilization hangover, but, rather, by the historical and human traumas of Auschwitz, Hiroshima, and Chernobyl with their absolute crises of meaning. It is not entirely erroneous that Adolf Hitler had a place of worship erected for Friedrich Nietzsche in Weimar and even visited it quite often. He had the Buchenwald concentration camp built near Weimar.

In the Fifties and Sixties Post-Modern despair experienced a new flowering of nihilism, especially in the form of French existential philosophy, which came about by going back to ancient mythology and in light of the conditions of life in the presently existing Modern Age. Jean-Paul Sartre describes 'nausea' as a basic existing condition of man confronted with himself, the shock of existence as a result of the human nihilistic poisoning of self. His countryman Albert Camus agrees in principle with this shattering diagnosis, yet breaks through evident absurdity with unconditional atheism by allowing the defiant Sisyphus to appear against all despair in daring rebellion.

In Camus' philosophy of existence, we get a look modern man's unsolvable problem, namely, the resigned self-despair about the virtually unsolvable basic situation of man worked out savagely in modern philosophy. Camus remarks in his "The Myth of Sisyphus",

"You have already grasped that Sisyphus is the

absurd hero. He is, as much through his passions as through his toriture. His scorn of the gods, his hatred of death, and his passion for life won him that unspeakable penalty in which the whole being is exerted toward accomplishing nothing. This is the price that must be paid for the passions of this earth. Nothing is told us about Sisyphus in the underworld. Myths are made for the imagination to breathe life into them. As for this myth, one sees merely the whole effort of a body straining to raise the huge stone, to roll it and push it up a slope a hundred times over; one sees the face screwed up, the cheek tight against the stone, the shoulder bracing the clay covered mass, the foot wedging it, the fresh start with arms outstretched, the wholly human security of two earth-clotted hands. At the very end of his long effort measured by skyless space and time without depth, the purpose is achieved. Then Sisyphus watches the stone rush down in a few moments toward that lower world whence he will have to push it up again toward the summit. He goes back down to the plain."⁴

Here, man, in his basic situation and longing, is thrust back completely onto the physical world. Hopelessness is experienced as absolute absurdity in which reason and experience in the world, the desire for happiness, and powerless subjection to reality can not longer be conveyed, and therefore, every independent idea remains open and arbitrary. Post-Modernism has come into this inheritance. The other side of the existential experience of self, according to Camus, consists, then, as has already been alluded to, of human transcendence as a defiant revolt against fate. In accepting the absurd, man confronts his true self and gains the daring power to resist, which is reminiscent of Nietzsche's world-affirming nihilism. This is the reason for all of Sisyphus' secret joy:

"I leave Sisyphus at the foot of the mountain! One always finds one's burden again. But Sisyphus teaches the higher fidelity that negates the gods and raises rocks. He too concludes that all is well. This universe henceforth without a master seems to him neither sterile nor futile. Each atom of that stone, each mineral flake of that night-filled mountain, in itself forms a world. The struggle itself toward the heights is enough to fill a man's heart. One must imagine Sisyphus happy."⁵

Post-Modernism does with Camus' exalted

heroism and continues on through the absolute world less in proud awareness, and more in numb pragmatism. Post-Modernism considers all lofty ideas to be unnecessary and mere emotional hybris which brings little help to the insanity of daily life. People look for a small bit of happiness only for themselves which everyone may realize just as one pleases. The Modern crisis of existence, therefore, reaches a state of decay in Post-Modernism, whose fragments are used by each person to make up his own provisional world. Sisyphus is less like a rebel in this world than a drunkard. It may be justifiably doubted that this person, when he wakes up, can be imagined as a happy person.

Thirteenth Reflection: The Fruit of the Absurd and the Gift of Truth

Post-Modern relativizing of truth is suited for studying the result of a fundamentally unbiblical way of thinking in its radicalization. Modernity's belief in reason is led ad absurdum through Post-Modernity. At the end of this historical process reason cancels itself out in irrationality, emotionalism, or in pragmatism. In today's Western world, Post-Modernity is seen as the dominant cultural reaction to Modernity. Man cannot, however, live forever in a realm of total absurdity. In view of this situation it should be even more clear in theological education what a gift it is to have truth from the outside, that is, from God's revelation. "The truth will make you free." (John 8:32) The meaning of these words of Jesus can be shown quite clearly in the history of Western philosophy and ideas.

3.3. Christian Faith and Hope Overcome the Post-Modern Crisis of Existence

What is our calling as Evangelical theologians in view of an environment that argues from an agnostic standpoint? Firstly, there are some important aspects to the disillusionment apparent today in the wake of positivism and the analytical philosophy of language. The exegesis of the Pauline epistles, especially Romans and First Corinthians, as well as the study of the Reformation have helped me a lot in connection with this. Using Scripture, and, contradicting the theology of the Late Medieval period, Luther discovered that is impossible for fallen man to save himself by good works. We find salvation only by God's grace, not by moral effort. God justifies the sinner for the sake of the suffering and death of Christ. Christ alone brings reconciliation. This is the message of Romans especially. Parallel to this, it is important now in

our modern world to be aware of the corresponding truth regarding the theory of knowledge of the first two chapters of First Corinthians. According to Paul, it is not only impossible to redeem man through his own moral abilities, but it is also illusory to want to find a definite certainty with regard to the ultimate question of man by means of pure reason. While it is true that man, being in the image of God, is characterized especially by his ability to will and to think, after the Fall, however, both of these basic human possibilities of the will and reason are no longer sufficient to restore the broken relationship between God and man. By pure reason alone man cannot find any certainty regarding faith in any worldview. In spite of this inability, as a spiritual/intellectual being, he is dependent upon a reliable foundation for his life. Therefore, the tragedy of the "animal rationale", as Thomas Aquinas defined man, is that even that strength of intellectual talent is not able to deal with and overcome the problem of human misery "east of Eden". At the beginning of the Modern Age, none less than Blaise Pascal spoke with great clarity and insight about the limitations of our rational understanding in his "Pensées".

It is, therefore, only through God's grace when a person, who, by nature, is entangled in agnosticism, finds a solid basis for his life through the gift of faith. Luther expressed this in an incomparably terse and precise way in his Shorter Catechism:

"I believe that I cannot come to believe in my Lord Jesus Christ on my own intelligence or power, but the Holy Spirit has called me through the Gospel . . ."

In view of the fact that hedonism has become the most influential Post-Modern worldview, we should confront modern man anew with the historical reality of the resurrection of Jesus Christ. In our world of facts, no one may expect that people believe on the basis of myths or just symbols to deal with the difficult experience of death. In view of the problems of human misery, sickness, and death you cannot preach salvation and man's ultimate completion simply in a metaphorical fashion. If you wish to do something about reality, you can only do it by confronting the fact of this world with other facts. Therefore, Paul's method of argument in First Corinthians 15:1-8 is also still very important. Only the historical facticity of the resurrection has the power to move people to seek the risen Christ who is still alive today.

Only people who are not moved by the fear of

death can resist the temptations of our hedonistic society. The conviction Paul expresses in Romans 8:16 enables and encourages Christians to give their lives for their neighbours: "I consider that our present sufferings are not worth comparing with the glory that will be revealed in us." This hope makes a person open to sharing earthly possessions with the poor. It makes one ready to give of one's own time and energy to those who need spiritual counsel and practical help.

The martyrs of the early Church called into question the Hellenistic world of their day with its speculations about the immortality of the soul through the concrete hope of the resurrection of the dead. I am convinced that we as Christians in our modern world must totally rethink through who we preach the contents of eschatological hope in a concrete way. We should have renewed courage in preaching the Biblical message of Judgement Day without reservations, the promise of eternal life as well as eternal punishment. Only in this way can we gain the real historical context in which the coming Kingdom of God can be proclaimed and demonstrated as relevant and evident. The horizon of time must be discovered anew sub specie aeternitatis.

3.4. Perspectives for Renewal

In the context of the tremendous changes we have experienced in our world since the late Eighties of the 20th century, I am reminded, finally, of an event which took place in 1969. During the period of student unrest in Western Europe a so-called "go in" was organized by students during the German Lutheran Church Convention in Stuttgart as an event in a auditorium with 6,000 people. They unveiled a giant banner where everyone could read the words "Jesus is dead. Marx is alive!". This event was a typical phenomenon for modern secularism. In view of this provocation, Christians then had to ask themselves whether there was still a chance of evangelizing in a Europe defined by socialist utopias. Today, after the collapse of worldwide communism, the slogan "Jesus is dead. Marx is alive!" is presented in a totally different light since Marxism-Leninism has come to its definite end, both politically as well as ideologically.

Therefore, we should study quite carefully the mystery of the Church of Jesus Christ throughout church history. Here, we can see that Christ has protected His Church and renewed her again and again through the centuries. I would like to

elucidate this briefly using three excellent epochs of history.

Didn't all appear to be lost in the first few centuries after Christ, especially in view of the Diocletian persecution? Yet, Christ strengthened the early Church not only to remain grounded in the faith, but showed Himself as the Living One by the fact that His Gospel had penetrated into all provinces of the Roman Empire in spite of all pagan resistance.

However dark and lost the situation of the Church appeared to be in the period of the Renaissance popes, Christ still gave the Reformation for this muddled situation, a renewal of His Church from the top down. At the beginning of the 16th century, no one could have predicted from a human perspective such a profound change in the history of the Church.

The situation was also extremely difficult in the 19th century. The masses followed the philosophical critics such as Feuerbach and Marx. Yet, right at this time, Christ gave the Great Awakening in North America and also a number of revivals broke out in Europe. This resulted in a strong missionary movement worldwide which produced the building of churches in almost all the countries of the so-called "Third World" in its wake.

Therefore, I would like to close with the following hope-filled outlook for the future. Through solid teaching and research as Evangelical theologians, we have been called to help the Church of Jesus Christ of our day better fulfill her calling in the modern world. It is only and will always only be the Risen Christ who can give new impetus and new life to our post-Christian world. He is able to call a movement into being which we cannot yet even imagine under the current conditions. He is the one who shows Himself to be the Sovereign Lord of His Church. His power is even in effect during persecutions and in view of small minorities which seem to grow ever smaller because His word can cause a new revival. Christ is Lord. That is enough to be obedient to His calling in our modern as well as a post-modern world.

Fourteenth Reflection: The Positive Task of Missionary Apologetics

The goal of apologetic work is not primarily contesting non-Christian religion and worldviews using arguments, though, according to II Cor. 10:5, "We demolish arguments and every pretension that sets itself up against the knowledge of God, and we take captive every thought to make it obedient to Christ."

(Cf. Col. 2:15), even this destructive aspect is a part of theology. However, the aim of all apologetics is still to invite people to come to Jesus in a winsome way so that people of other religions find a pleasant taste to the Gospel. Ultimately, theology is always about giving well-founded and edifying testimony to the truth according to the apostolic admonition: "Always be prepared to give an answer to everyone who asks you to give the reason for the hope that you have." (I Pet. 3:15).

Notes

- 1 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, pp. 188-189.
- 2 *ibid*, p. 189.
- 3 F. Nietzsche, *The Gay Science*, Book Three, section 125, pp. 181-182.
- 4 A. Camus, *The Myth of Sisyphus*, p. 120.
- 5 *Ibid*, p. 123.

NEW FROM PATERNOSTER

Divine Foreknowledge: Four Views

Editors: James K. Beilby and
Paul Rhodes Eddy

Divine Foreknowledge invites four well-known philosophers to defend their views on this important subject-matter. **Gregory A. Boyd** of Bethel College presents the open-theism view, **David Hunt** of Whittier College endorses the simple-foreknowledge view, **William Lane Craig** of Talbot School of Theology takes the middle-knowledge view, and **Paul Helm** of Regent College, Vancouver presents the Augustinian-Calvinist view.

With all four essayists responding to each other, this lively and informed debate offers an opportunity to engage with the issues and areas involved, and to form a personal understanding on this theological debate.

James K. Beilby teaches at Bethel College in St. Paul, Minnesota.

Paul Rhodes Eddy is instructor in biblical and theological studies at Bethel College in St. Paul, Minnesota.

ISBN: 1-84227-160-1 / 260x150 / p/b / 221pp
/ £14.99

God and Time: Four Views

Editor: Gregory E. Ganssle

In this book, four important philosophers tackle this difficult topic, all writing from within a Christian framework yet contending for different views. **Paul Helm** argues that divine eternity should be construed as a state of absolute timelessness. **Alan G. Padgett** maintains that God's eternity is more plausibly to be understood as relative timelessness. **William Lane Craig** presents a hybrid view that combines timelessness with omnitemporality, and **Nicholas Wolterstorff** advocates a doctrine of unqualified divine temporality.

Each essay is followed by responses from the other three contributors and a final counter-response from the original essayist, making for a lively exchange of ideas. Together these four scholars take readers on a stimulating and thought-provoking journey into one of the most controversial and challenging areas of theology today.

Gregory E. Ganssle serves with the Rivendell Institute for Christian Thought and Learning, a special project of the Campus Crusade for Christ student ministry at Yale University.

ISBN: 1-84227-159-8 / 260x150 / p/b / 247pp
/ £14.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

NEW INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY

Editors: I. Howard Marshall and Donald A. Hagner

The Gospel of Mark

R.T. France

Drawing on many years of Marcan studies, R.T. France has produced an exegetical commentary on the Greek text of Mark that unpacks for modern readers the two central themes of Jesus' life – the nature of Christ and the role of discipleship.

France sees the structure of Mark's Gospel as an effective 'drama in three acts'. Act 1 takes up Jesus' public ministry in Galilee. Act 2 covers Jesus' journey to Jerusalem with his disciples. Act 3 focuses on Jesus' public ministry in Jerusalem, including his confrontation with the Jewish leaders, his explanatory discourse on the future, and his passion, death and resurrection.

Working from his own translation of the Greek text and culling from helpful research into the world of first-century Palestine, France provides an extensive introduction to Mark's Gospel that is without peer.

R.T. France recently retired as principal of Wycliffe Hall, Oxford, and as rector of seven Anglican parishes. Among his many books are *Jesus and the Old Testament*, *The Evidence for Jesus*, *Matthew: Evangelist and Teacher*, the Tyndale New Testament Commentaries volume on Matthew, and the Doubleday Bible Commentary volume on Mark. He is also co-editor of *The New Bible Commentary: 21st-Century Edition*.

NIGTC volumes now available:

The Gospel of Luke	I Howard Marshall	0-85364-195-1	£39.99
1 Corinthians	Anthony C. Thiselton	0-85364-559-0	£49.99
The Epistle to the Galatians	FF Bruce	0-85364-299-0	£29.99
The Epistle to the Philippians	Peter O'Brien	0-85364-531-0	£39.99
The Epistles to the Colossians & Philemon	James D G Dunn	0-85364-571-X	£29.99
The Pastoral Epistles	George W Knight III	0-85364-532-9	£39.99
The Epistle to the Hebrews	Paul Ellingworth	0-85364-534-5	£39.99
The Epistle of James	Peter Davids	0-85364-334-2	£29.99
The Book of Revelation	G K Beale	0-85364-851-4	£49.99

ISBN: 0-85364-576-0 / 229x145 / p/b / 380pp / £39.99



Paternoster Press,
PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Le rapport entre la nature de Dieu et sa volonté dans l'Institution chrétienne

* * * * *

Lydia Jaeger
Nogent-sur-Marne

RÉSUMÉ

Quel est le rapport entre la nature de Dieu d'un côté, et sa volonté de l'autre? La position rationaliste accorde la priorité à la nature de Dieu, en particulier à sa justice et sa sagesse, et du coup, éprouve des difficultés certaines pour faire place à la contingence des actes divins dans la création, la providence et la rédemption. La position volontariste met l'accent sur la volonté souveraine du Seigneur, et a alors tendance à donner une allure capricieuse et arbitraire à l'exercice de la volonté divine. L'article pose la question comment Calvin, dans *L'Institution chrétienne*, envisage le rapport entre nature

* * * *

SUMMARY

What is the relationship between God's nature on one hand, and his will on the other? Rationalist approaches give priority to God's nature, in particular to his justice and wisdom, and therefore have difficulties in making room for the contingency of divine action in creation, providence and redemption. Voluntarist approaches emphasise the Lord's sovereign will, and tend thereby to make the exercise of divine will look capricious and arbitrary. The article asks the question how Calvin, in *The Institutes*, imagined the relationship between

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Welche Beziehung besteht zwischen Gottes Natur einerseits, und seinem Willen andererseits? Der Rationalismus gibt der Natur Gottes den Vorrang, insbesondere seiner Gerechtigkeit und seiner Weisheit, und hat somit Schwierigkeiten, der Kontingenz des göttlichen Handelns in Schöpfung, Vorhersehung und Heil gerecht zu werden. Der Voluntarismus betont den souveränen Willen des Herrn, und neigt deshalb leicht dazu, die Ausübung des göttlichen Willens als kapriziös

et volonté divines. Sa position est comparée à celle de Descartes, qui sert d'exemple type d'un volontariste conséquent. Le rapport qu'envisage Calvin entre volonté et nature divines est fidèle au monothéisme, car il rejette tout principe autonome par rapport à Dieu ; en même temps, il maintient l'intelligibilité dernière de la réalité. En fin de compte, cette conception revient à prendre au sérieux, au plus haut degré possible, à la fois l'aséité et le caractère personnel de Dieu : la volonté du Seigneur est expression de sa nature qui est personnelle. Ainsi sont garanties à la fois la sagesse et la contingence des Ses œuvres.

* * * *

divine nature and will. His position is compared to that of Descartes, who is used as a typical example of a consequent voluntarist. The relationship that Calvin sees between divine will and nature is faithful to monotheism, as he rejects any autonomous principle besides God; at the same time, he maintains the final intelligibility of reality. In fact, his conception takes seriously, to the highest possible degree, both the aseity and the personal character of God : the Lord's will is the expression of his nature, which is personal. Thereby both the wisdom and the contingency of His works are guaranteed.

* * * *

oder willkürlich darzustellen. Der Artikel beschäftigt sich mit der Frage, wie Calvin, in der *Institutio*, die Beziehung zwischen göttlicher Natur und Willen sieht. Seine Position wird mit der Descartes' verglichen, der als typisches Beispiel eines konsequenten Voluntaristen herangezogen wird. Die Beziehung, die Calvin zwischen göttlichem Willen und Natur erkennt, steht in Einklang mit dem Monothéismus; denn er lehnt jedes von Gott unabhängige Prinzip ab; gleichzeitig hält er an der letzten Verständlichkeit der Wirklichkeit fest. Schlussendlich bedeutet dies,

dass er im höchstmöglichen Maße die Aseität und den persönlichen Charakters Gottes ernst nimmt: der Wille des Herrn ist Ausdruck seiner personhaften Natur. Auf

diese Weise sind sowohl die Weisheit als auch die Kontingenz Seiner Werke sichergestellt.

* * * * *

1. Introduction

Quel est le rapport entre la nature de Dieu d'un côté, et sa volonté de l'autre? Au cours du Moyen ge, on a le plus souvent abordé cette question par rapport à la loi morale: Dieu ordonne-t-il une chose juste, ou la chose est-elle juste parce que Dieu l'ordonne? Une interrogation analogue surgit par rapport à l'ordre qui régit la nature: l'œuvre créationnelle est-elle présidée par la sagesse ou par la volonté de Dieu? Quand on met l'accent d'une manière trop unilatérale sur la sagesse, la contingence de la création se voit menacée; mais celui qui met en avant la volonté divine doit expliquer comment elle n'est pas arbitraire ou capricieuse.

On associe régulièrement au courant thomiste la priorité accordée à la raison et à la justice de Dieu, et au courant nominaliste la priorité accordée à la volonté du Seigneur. Il n'est pas lieu ici d'asseoir la justesse d'une telle identification, difficile à établir en particulier pour le nominalisme. Mon propos consistera plutôt dans l'examen de la position de Jean Calvin, telle qu'elle apparaît dans *L'Institution chrétienne*.¹ Je tenterai de situer Calvin par rapport aux deux positions esquissées ci-dessus et que j'appellerai rationaliste et volontariste, sans chercher à savoir si les termes désignent des approches réellement adoptées au cours du moyen âge ou s'il s'agit de caricatures de points de vue philosophiques sur Dieu. En fait, c'est Descartes qui servira de philosophe volontariste-type. Même si historiquement la position de Calvin s'est élaborée en dialogue critique avec les penseurs médiévaux, Descartes présente l'avantage d'adhérer à un volontarisme sans faille et de constituer un maître pour la philosophie des temps modernes, dont l'œuvre est de surcroît facilement accessible en français.²

2. L'accent mis sur la volonté souveraine de Dieu

S'il fallait assigner à Calvin l'un des deux pôles, on serait sans doute tenté spontanément de le ranger du côté du volontarisme. À ceux qui s'opposent à son enseignement de la (double) prédestination, il

répond en désignant la volonté de Dieu comme la source ultime de toute explication possible. Dans la mesure où Dieu est la cause ultime de tout ce qui existe, rien ne peut en précéder (logiquement et chronologiquement) la volonté. Il s'ensuit le rapport, caractéristique du volontarisme, entre volonté divine et justice:

Quelle témérité c'est d'enquêter même des causes de la volonté de Dieu, vu qu'elle est, et à bon droit doit être, la cause de toutes les choses qui se font. Car si elle a quelque cause, il faut que cette cause-là [*sic*] précède, et qu'elle soit comme attachée à elle: ce qu'il n'est pas licite d'imaginer, car la volonté de Dieu est tellement la règle suprême et souveraine de justice, que tout ce qu'il veut, il le faut tenir pour juste, d'autant qu'il le veut.³

Quand donc on demande: Pourquoi est-ce que Dieu a fait ainsi? Il faut répondre: Parce qu'il l'a voulu. Si on passe outre en demandant: Pourquoi l'a-t-il voulu? C'est demander une chose plus grande et plus haute que la volonté de Dieu: ce qui ne se peut trouver. Que la témérité humaine se modère donc.⁴

Dans la même veine, Calvin affirme que «Dieu seul est notre Législateur.» Ainsi «sa volonté» est la «règle parfaite de toute justice et sainteté», et «la science de bien vivre» est «de connaître ce qu'il lui plaît [*sic*].»⁵

De même, la volonté divine constitue le terme de toute explication possible par rapport à la création. Calvin répond plus spécifiquement à la question: Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé plus tôt? Il met cette question en parallèle avec la finitude du cosmos, dans la mesure où celle-ci lui paraît universellement reçue. Peu importe l'étendue précise d'un univers fini, celui-ci est toujours entouré de «cent millions de fois plus d'espace vide»; de même «des siècles infinis» ont précédé la création du monde. La localisation du monde dans le temps et dans l'espace relève alors d'un choix arbitraire, et il doit nous suffire de savoir que Dieu l'a voulu ainsi: «S. AUGUSTIN se plaint aussi à bon droit qu'on fait injure à Dieu, cherchant une cause de ses œuvres, qui soit supérieure à sa volonté.»⁶

Ce raisonnement de Calvin mérite notre

attention à plus d'un égard. Il est d'abord peut-être un témoignage indirect de l'impact des condamnations du système aristotélécien que prononça l'évêque de Paris en 1277. L'un des points les plus en vue y était la négation par Aristote de l'existence de plusieurs mondes. L'argument-clé que des penseurs s'inscrivant dans l'héritage aristotélécien avaient invoqué (à côté de la doctrine des places naturelles pour le mouvement des corps) consistait dans l'impossibilité d'un espace vide, qui devrait nécessairement exister entre des mondes différents. S'opposant à cette tradition, l'article 34 de la déclaration de 1277 affirma que Dieu pouvait créer des mondes multiples. Cette affirmation amena la plupart des intellectuels à postuler un espace vide au-delà de notre monde, capable de recevoir les autres mondes si Dieu décidait de les créer.⁷ Calvin semble tributaire de cette vision des choses, même s'il n'aborde pas directement la question des mondes multiples.

Ensuite, il est surprenant de voir que Calvin n'a pas recours, pour répondre à l'objection avancée, à la position classique d'après laquelle le temps serait créé en même temps que notre univers. Du coup, le temps commencerait avec la création et l'objection tomberait à plat. Calvin, au contraire, envisage «des siècles infinis» avant la création. En toute rigueur, cela implique l'abandon de la définition traditionnelle de l'éternité comme pur présent. Car seul Dieu existe indépendamment de la création; le temps qui a précédé la création doit donc bien se rapporter au mode d'existence divine.⁸

En dernier lieu (et plus directement en rapport avec la question qui nous intéresse ici), Calvin rejette une détermination rationaliste de l'œuvre créationnelle, telle que le principe leibnizien de la raison suffisante le postule; pour lui, la création implique des choix arbitraires pour lesquels on ne puisse invoquer aucune autre raison que la volonté divine.

Pourtant, nous aurions tort de conclure de ces passages à la saveur indubitablement volontariste que la pensée de Calvin s'inscrit effectivement au pôle volontariste tel qu'il est caractérisé ci-dessus. Le Réformateur de Genève proteste lui-même contre une telle compréhension de sa pensée, quand il rejette comme une «réverie des théologiens papistes» l'interprétation de la puissance absolue par des nominalistes médiévaux⁹:

Toutefois, en parlant ainsi, nous n'approuvons pas la réverie des théologiens papistes, touchant la puissance absolue de Dieu: car ce qu'ils en

gergonnent est profane, et par conséquent nous doit être en détestation. Nous n'imaginions point aussi un Dieu qui n'ait nulle loi, vu qu'il est loi à soi-même. Et de fait, comme dit PLATON, les hommes étant sujets à de mauvaises cupidités ont besoin de loi; mais la volonté de Dieu, en tant qu'elle est pure de tout vice, et même est la règle souveraine de la perfection, est la loi de toutes lois.¹⁰

Pour Calvin, la volonté de Dieu n'a pas besoin (et ne peut admettre) de loi qui lui soit supérieure. Mais cela n'implique nullement une volonté arbitraire et tyrannique; car la volonté divine est bien celle d'un Dieu de sagesse et de justice.

3. La loi de non-contradiction et la volonté divine

La loi de non-contradiction fournit une étude de cas particulièrement pertinente, qui nous permettra de préciser la position du Réformateur face au volontarisme. Comme cette loi est la candidate la plus probable pour une règle en vigueur indépendamment de la volonté de Dieu, seuls les volontaristes les plus radicaux ont osé affirmer qu'elle dépend de la volonté divine, et, du coup, qu'elle ne s'appliquerait pas si Dieu l'avait voulu autrement. *L'Institution chrétienne* évoque la loi de non-contradiction en rapport avec la réfutation de la présence réelle du corps de Christ dans le pain eucharistique. Partant de l'affirmation de l'épître aux Hébreux selon laquelle le Fils de Dieu fut «fait semblable à ses frères en toutes choses, excepté le péché» (Héb. 2.17; 4.15), Calvin souligne qu'il appartient à l'essence du corps humain d'être localisé dans un seul endroit.¹¹ Face à l'argument de ses adversaires qui en appellent à la puissance divine, capable de faire ce qui est contraire à la nature d'une chose, il répond ainsi:

Ô insensé! que demandes-tu à la puissance de Dieu? Qu'elle fasse qu'un corps soit tout à la fois corps et non-corps? Comme si tu requérais qu'elle fasse que la lumière soit en même temps lumière et ténèbres! Mais elle veut que la lumière soit lumière, que les ténèbres soient ténèbres, et qu'un corps soit un corps. Certes elle convertira bien, quand elle voudra, les ténèbres en lumière, et la lumière en ténèbres. Mais quand tu demandes que la lumière et les ténèbres ne soient point différentes, que veux-tu d'autre sinon pervertir l'ordre de la sagesse

de Dieu? Il faut donc que le corps soit corps, et que l'esprit soit esprit, chacun en telle loi et condition qu'il a été créé de Dieu.¹²

Fidèle à son monothéisme conséquent, Calvin doit affirmer que même la loi de non-contradiction est soumise à la volonté divine, car tout ce qui existerait indépendamment de Dieu aurait en soi un statut de divinité.¹³ C'est parce que Dieu «veut [...] qu'un corps soit un corps» qu'un corps ne peut pas être «tout à la fois corps et non-corps.» La loi de non-contradiction est ainsi valide puisque Dieu le veut. Pourtant, elle relève de «l'ordre de la sagesse de Dieu». Si l'on veut donner toute sa force à cette formule, il faut en conclure que cette loi n'est donc pas contingente¹⁴. Il n'est pas possible (absolument, c'est-à-dire compte tenu de la nature divine) qu'elle ne soit pas vraie. Ainsi, le théologien de la gloire de Dieu ne cède ni au rationalisme, en admettant la validité de la loi de non-contradiction indépendamment de Dieu, ni au volontarisme, en considérant cette loi comme contingente. Elle découle bel et bien de la volonté du Créateur, mais celle-ci exprime la nature même de Dieu.

4. Les limites de notre entendement

Pourtant, à cause de l'infirmité de notre entendement – fini et corrompu par le péché – nous ne saisissons pas toujours comment la nature du Seigneur, et en particulier sa justice et sa sagesse, guident sa volonté et président ainsi à son action. Les limites de notre entendement se font ressentir douloureusement face à l'existence du mal qui nous amène à postuler deux volontés en Dieu: la volonté révélée contre laquelle se commet le mal, et la volonté souveraine qui non seulement permet, mais encore produit le mal, par le truchement des méchants, comme le souligne Calvin.¹⁵ Pourtant, la contradiction entre ces deux volontés n'est qu'apparente:

Sa volonté, laquelle est une et simple en soi, nous semble diverse, parce que selon notre rudesse [ignorance] et débilité de sens, nous ne comprenons pas comment il veut et ne veut point en diverses manières qu'une chose se fasse.¹⁶

Bien que [...] la volonté de Dieu soit diverse quant à notre sens, toutefois il ne veut pas ceci et cela en soi, mais seulement rendre nos sens étonnés de la variété de sa sagesse.¹⁷

Calvin adopte une stratégie similaire pour fermer la bouche à ceux qui taxent la (double)

prédestination d'injustice – la damnation des réprouvés étant la conséquence ultime, et oh combien douloureuse, du mystère du mal. Face à notre réaction spontanée de révolte, il convient plutôt de reconnaître les limites de notre compréhension et de nous humilier devant Dieu. Ainsi, il reproche aux «chiens [qui] aujourd'hui assaillent cette doctrine [...] qu'ils ne veulent point que rien soit licite à Dieu, sinon ce qu'ils pensent en leur cerveau être raisonnable.»¹⁸ Comme «la justice de Dieu est plus haute et plus excellente que de devoir être réduite à la mesure humaine, ou être comprise en la petitesse de l'entendement des hommes», «c'est une rage prodigieuse aux hommes, quand ils prétendent d'enclorre ce qui est infini et incompréhensible, en une si petite mesure qu'est leur entendement.»¹⁹ Comme nous avons pu le voir plus haut, il n'est certes ni possible ni nécessaire d'enquêter sur la raison de l'élection gratuite; mais Calvin précise qu'une telle raison existe, bien qu'elle nous soit cachée. En ce qui concerne la providence divine,

il n'est pas nécessaire d'en rendre raison, vu que par sa grandeur elle surmonte entièrement notre intelligence. [...] Voudront-ils que la puissance de Dieu soit tellement limitée, qu'il ne puisse rien faire d'autre que ce que notre esprit pourra comprendre? Je dis avec S. AUGUSTIN, que Dieu a créé certains qu'ils prévoyait devoir aller en perdition éternelle, et que cela a été fait parce qu'il l'a voulu. Or pourquoi il l'a voulu, ce n'est pas à nous d'en demander la raison, vu que nous ne la pouvons comprendre. Et d'autre part, il ne convient pas que nous disputions si la volonté de Dieu est juste ou non: de laquelle, quand on en parle. [sic] il faut entendre sous ce nom une règle infaillible de justice. Qu'est-ce que donc qu'on fasse doute s'il y a de l'iniquité, là où la justice apparaît clairement?²⁰

On retrouve, certes, l'affirmation typiquement volontariste que la volonté de Dieu définit ce qui est juste; un monothéisme conséquent ne souffre pas de loi au-dessus de Dieu. Il est néanmoins remarquable que Calvin invoque, même face à l'élection de certains en vue de la perdition, non pas une volonté divine en elle-même déraisonnable, mais il nous renvoie aux bornes de notre entendement. De même, les raisons ne sont pas absentes du «cours de sa providence», elles nous sont seulement «quelquefois [...] cachées».²¹

5. L'espérance de l'intelligibilité à l'horizon eschatologique

Dans plusieurs passages de l'*Institution*, le Réformateur de Genève essaie alors de pénétrer dans les raisons de l'agir divin. Il est convaincu que «celui qui est parfaitement bon ne souffrirait point que le mal se fit, sinon qu'étant tout-puissant il peut tirer le bien du mal.»²² Ainsi,

Dieu a toujours bonne raison en son conseil de faire ce qu'il fait, soit pour instruire les siens à patience, ou pour corriger leurs affections perverses, ou pour dompter la gaîté trop grande de leurs appétits, pour les mater à ce qu'ils renoncent à eux-mêmes, ou pour éveiller leur paresse ; soit à l'opposite pour abattre les orgueilleux, anéantir les ruses et cautèles des méchants, ou dissiper leurs machinations.²³

Concernant la prédestination de certains à la perdition, Calvin ne se contente pas d'invoquer l'incompréhensibilité des voies divines, mais souligne que l'état pécheur de tout homme justifie la condamnation que Dieu porte sur eux :

S'il est vrai que tous les hommes, de leur condition naturelle, soient coupables d'une condamnation mortelle, de quelle iniquité [...] se plaindront ceux que Dieu a prédestinés à la mort ? [...] [I]ls trouvent la cause de leur damnation en eux-mêmes.²⁴

Bien que la raison pour laquelle Dieu élit certains au salut et d'autres à la perdition nous reste cachée, nous sommes assurés du fait que Dieu fait plus que sa justice n'exige (il fait grâce à certains), mais jamais il ne ferait moins : la condamnation des réprouvés trouve sa cause dans leur propre péché.

Néanmoins, nous ne comprenons pas toujours pourquoi Dieu agit d'une certaine manière. Bien souvent, nous devons accepter le fait que «l'ignorance fidèle est meilleure qu'une science téméraire»²⁵ et nous humilier sous la main puissante du Seigneur, sans chercher à comprendre. Calvin garde pourtant l'espérance que nous saurons au dernier jour comment la justice divine a toujours guidé son action. Ainsi il affirme que «l'issue finale montre assez que Dieu a toujours bonne raison en son conseil de faire ce qu'il fait.»²⁶ Il nous sera «donné de comprendre au dernier jour, comment il veut d'une façon admirable ce qui semble aujourd'hui être contraire à son vouloir.»²⁷ Non seulement une telle espérance prouve que, pour Calvin, la volonté de Dieu est toujours guidée par

sa justice et sagesse, mais aussi elle montre que l'entendement humain peut s'en saisir. Ce qui nous empêche d'y parvenir aujourd'hui, ce n'est pas la finitude de notre intelligence – ou pour employer un langage plus proche de la Bible: son caractère créé – mais son état actuel d'infirmité ; car nous cheminons encore, par la foi, «loin du Seigneur» (2 Co 5.6), et le péché empêche une juste appréhension de la réalité. Que la compréhension de la volonté divine (y compris le mystère du mal) soit possible, à l'horizon eschatologique, atteste que la réalité de ce monde est, en dernière analyse, rationnelle – et cela non seulement pour Dieu, mais également pour l'homme, créé à l'image de Dieu.²⁸

6. La recherche d'intelligibilité au présent

Quand Calvin affirme que la volonté de Dieu est le *terminus* de toute explication possible, il ne faut donc pas en tirer la conclusion, trop souvent puisée dans le volontarisme médiéval, que notre réalité est, en fin de compte, inaccessible à une démarche rationnelle de la part de l'homme. Certes, l'homme doit toujours se rappeler sa petitesse devant le Seigneur de l'univers et ne peut jamais prétendre à raisonner en faisant abstraction de Dieu. Il doit, en particulier, accepter de se soumettre à la révélation divine dans l'Écriture: «Nous désapprenons de bien parler, dit Calvin, quand nous ne parlons point selon Dieu.»²⁹ Mais cette soumission n'est pas une soumission aveugle de l'esclave qui ne saisit pas la volonté de son maître, mais bien celle du fils qui est appelé à comprendre la volonté de son Père (Jn 15.15). Ainsi l'appel à la volonté divine insondable n'intervient pas pour couper court à toute recherche d'éclaircissement, mais il permet de trouver le repos là où cette recherche ne peut plus se poursuivre. Comme l'exprime Calvin dans cette belle formule: «Je vois la hauteur: je ne parviens point à la profondeur. Paul a trouvé où se reposer, se mettant en admiration.»³⁰

Soumission de la raison à l'autorité divine n'égale donc pas fidéisme et croyance aveugle, voire superstitieuse. Toute *L'Institution chrétienne* porte des traces de la recherche patiente d'une intelligence de la foi, de l'effort de comprendre la cohérence de l'enseignement biblique. Et un tel effort de «rationalisation» se trouve même dans des contextes inattendus: ainsi le manque d'intelligibilité sert d'argument contre la transsubstantiation. L'usage d'un tel argument dans ce cadre est très remarquable; car, bien que Calvin

rejette la présence réelle du corps du Christ dans les éléments de l'eucharistie, l'efficacité spirituelle de la cène relève, pour lui, clairement du miracle.³¹ Ainsi l'argument présuppose l'intelligibilité, non seulement du cours ordinaire de la nature, mais bien encore de l'action miraculeuse.

Le père de la théologie réformée reproche aux théories de la réelle présence du corps du Christ d'impliquer un «miracle totalement contraire à l'intention de Jésus-Christ». D'après Calvin, leurs adeptes invoquent indûment la puissance divine, alors qu'il cherche pour sa part à exposer la cohérence de la conception réformée des sacrements:

Parce que par leur folle hâte ils se sont déjà jetés au filet, ils se fourrent en l'abîme de la puissance infinie de Dieu, pour étouffer et éteindre toute vérité [...] quand ils disent qu'ils ne veulent point savoir comment le corps de Jésus-Christ est caché sous le pain [...] Nous, de notre côté, nous mettons en peine d'avoir la vraie intelligence de ce passage, comme de tous les autres, et nous y appliquons notre étude soigneusement et avec obéissance. [...] nous tenons même nos entendements captifs, et les humilions pour qu'ils n'entreprennent point de s'élever ou gronder contre l'autorité de Dieu. [...] Aussi, suivant l'exemple de la sainte Vierge, nous n'estimons pas qu'il soit défendu en une chose haute, de demander comment elle se peut faire.³²

Il proteste contre l'accusation selon laquelle «nous rejetons ce qui est difficile à croire au sens commun» et affirme que «nous ne prenons point conseil du sens naturel dans les mystères de la foi.»³³ Mais une telle attitude de soumission obéissante à la révélation divine n'implique pas l'abandon de la réflexion. Le «sens commun» ou «naturel» ne se réfère pas à l'exercice de la raison en tant que telle, mais plutôt à la raison qui prétend pouvoir réfléchir indépendamment de Dieu. Dans la mesure où Dieu est un Dieu d'ordre et de sagesse, l'homme a pour vocation de rechercher l'intelligence de l'action divine, même miraculeuse. Créé à l'image de Dieu, il ne manifeste pas d'orgueil frivole quand il n'estime «pas qu'il soit défendu en une chose haute, de demander comment elle se peut faire»; bien au contraire, la recherche qui naît d'un tel questionnement répond en fait à la dignité et à la vocation de l'être humain.

7. Liberté divine et possibilité de choix

La lecture attentive de Calvin nous a montré que

sa pensée ne se situe ni au pôle rationaliste ni au pôle volontariste, tel qu'ils ont été définis au début de cet article. Il maintient plutôt une position d'équilibre, en liant étroitement la volonté et la nature de Dieu. Avec les volontaristes, il affirme la volonté du Seigneur comme *terminus* de toute explication possible – comment sans cela être fidèle au monothéisme biblique? Avec les rationalistes, il affirme que la volonté de Dieu découle de sa nature et est donc une expression de ses attributs, en particulier de sa sagesse, de sa justice et de son amour.

Il faut pourtant pousser notre enquête plus loin et nous demander si la position de Calvin est cohérente ou si elle relève du compromis inconfortable entre deux positions incompatibles. Celui qui affirme que l'action volontaire de Dieu est l'expression de son caractère doit en particulier faire face à deux questions: d'abord, comment comprendre que Dieu *veut* quelque chose alors que sa nature lui interdit d'agir autrement? Ensuite, comment faire place à la contingence de l'action divine dans la création et l'histoire?

Celui pour qui la faculté de volonté présuppose la possibilité de choix entre A et non A ne peut pas, me semble-t-il, répondre à la première difficulté. Mais dans la conception augustinienne, que suit Calvin, une telle possibilité de choix n'est pas constitutive de la liberté *humaine*; car elle affirme ensemble la liberté de l'homme et la détermination de son choix par la providence divine. Il est alors tout à fait cohérent que Calvin refuse de lier liberté *divine* et possibilité de choix: «cela [...] n'empêche point la volonté de Dieu d'être libre en faisant bien, qu'il est nécessaire qu'il fasse bien»; car il faut «distinguer entre *nécessité* et *contrainte*». Dans la mesure où il «advient de sa bonté infinie qu'il ne peut mal faire, et non pas de contrainte violente»,³⁴ Dieu est libre en faisant le bien. Loin de remettre en question sa liberté, l'impossibilité de faire le mal est une expression de sa perfection.

Il est instructif de comparer sur ce point la position qu'adopte Calvin à celle de Descartes. Tout en optant clairement pour la compréhension augustinienne de la liberté humaine,³⁵ Descartes affirme que la liberté divine se caractérise par une indifférence complète devant les choix à effectuer. En fait, il ne peut pas être autrement; car Descartes rejette toute détermination de la volonté divine par des catégories du bien ou du vrai, même si on les imagine comme découlant de la nature divine. Il prend ainsi le contre-pied de la tradition

augustinienne qui intègre les idées platoniciennes à la conception théiste des Écritures:

Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire, ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté. Et je ne parle pas ici d'une simple priorité du temps, mais bien davantage je dis qu'il a été impossible qu'une telle idée ait précédé la détermination de la volonté de Dieu par une priorité d'ordre, ou de nature, ou de raison raisonnée.³⁶

De ce fait, Descartes aboutit à une opposition franche entre l'essence de la liberté divine et celle de la liberté humaine. Il essaie de répondre à cette difficulté en soulignant qu'«une entière indifférence en Dieu est une preuve très grande de sa toute-puissance. Mais il n'en est pas ainsi de l'homme, lequel trouvant déjà la nature de la bonté et de la vérité établie et déterminée de Dieu.»³⁷ Une telle réponse a le mérite de souligner le fait que l'homme reçoit les normes du vrai et du bien d'une autorité qui lui est supérieure. Néanmoins, le fait que Calvin puisse mettre en lumière une continuité certaine entre la notion qui est appliquée à l'homme et celle qui est appliquée à Dieu, parle en faveur de sa position, alors que, chez Descartes, le terme parvient à signifier (presque) le contraire dans les deux cas.

L'attitude de Descartes face à la loi de non-contradiction engendre une difficulté supplémentaire pour soutenir sa position. Il partage avec Calvin, Augustin et bien d'autres «compatibilistes» la conviction que l'exercice de la liberté humaine ne présuppose pas la capacité de choisir entre les deux termes d'une alternative. Néanmoins, même dans cette tradition, la liberté humaine ne peut s'exercer que lorsqu'elle se trouve devant une telle alternative A ou non A. Comme Descartes comprend la liberté divine comme indifférence, il retrouve la dépendance vis-à-vis d'une telle alternative dans l'exercice de la liberté divine. Mais alors, quelle est l'option rivale quand Dieu choisit la validité de la loi de non-contradiction? Car il n'est pas possible d'énoncer le contraire de cette loi, sans déjà en faire usage. Je ne vois d'autre issue ici que de se réfugier dans l'incompréhensibilité des voies divines. Nous savons que Descartes en appela aux limites de l'entendement humain, pour faire

face à la difficulté d'appréhender la façon dont les «vérités éternelles» peuvent être créées et donc être contingentes.³⁸ Bien qu'à ma connaissance, il ne se soit jamais prononcé sur l'objection soulevée ici par rapport à la loi de non-contradiction, il est fort probable qu'il aurait apporté une réponse similaire.

Il est vrai qu'un monothéisme conséquent doit également refuser d'accorder une existence autonome à la loi de non-contradiction qu'il fait donc dépendre de la volonté divine. Mais s'il accepte, avec Calvin, que cette loi découle en même temps de la nature divine, il est vide de sens de vouloir contempler une situation dans laquelle elle ne serait pas valide. Il est alors possible de formuler (formellement) son contraire et ainsi, même dans ce cas, la volonté divine s'exerce face à une alternative, bien qu'un des termes en soit (logiquement) impossible.

8. Œuvres divines ad extra et contingence

Il reste à réfléchir sur la deuxième question, signalée ci-dessus, que soulève la position de Calvin: comment l'action divine, dans la création et l'histoire, peut-elle être contingente si elle découle de la nature divine? La réflexion sur la loi de non-contradiction nous a montré qu'il n'est pas possible de considérer cette loi comme contingente au sens fort, c'est-à-dire qu'il serait envisageable qu'elle ne soit pas vraie. Elle est seulement contingente dans un sens faible du terme, c'est-à-dire qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dérive sa validité de la nature et de la volonté de Dieu. Une telle approche de la loi de non-contradiction est plus proche de l'attitude largement majoritaire de la théologie chrétienne que l'approche volontariste extrême de Descartes. En revanche, il ne paraît pas satisfaisant de comprendre la contingence de l'action divine dans la création, et encore moins dans la providence et le salut, au sens faible du terme. Presque sans exception, on a considéré, à travers les différentes époques de l'histoire de l'Église, que le caractère créé du monde implique le fait que celui-ci pourrait ne pas être, ou être différent. Affirmer le contraire équivaldrait à céder à la tentation panthéiste.³⁹

Mais est-il possible d'affirmer la contingence de l'action de Dieu dans ce sens fort, tout en maintenant que son action exprime son caractère, en particulier sa sagesse, sa justice et son amour? Il semble que, pour Calvin, il existe quelques cas dans lesquels le choix s'opère face à des options

neutres. Nous avons rencontré un tel cas plus haut, en ce qui concerne le temps et la lieu de la création. Dieu n'avait pas de raison pour créer à l'endroit et au moment choisis plutôt qu'ailleurs et à un autre moment; mais cette indifférence ne témoigne pas d'une volonté capricieuse, dans la mesure où les différentes options rivales sont équivalentes entre elles.

Peut-on cependant accepter d'élargir ce type d'indifférence à l'ensemble de l'action divine dans la création, la providence et le salut? Calvin ne semble pas le penser, étant donné qu'il envisage (comme nous l'avons vu) qu'une raison guide même ce qui paraît comme l'action divine la plus difficile à justifier, c'est-à-dire l'élection de certains pour la damnation en enfer. Ainsi il reste toujours à savoir comment réconcilier liberté et sagesse divines, dans ses œuvres *ad extra*. J'ai l'impression que Calvin affirme l'actualité de cette réconciliation plus qu'il ne la rend compréhensible. On pourrait tenter de chercher la réponse dans le monothéisme conséquent de la révélation biblique: c'est Dieu lui-même qui pose les termes de l'alternative A et non A, qui n'existerait pas sans lui. Il faut, en fait, donner à cette non-existence le sens le plus radical imaginable: même formellement, logiquement, l'alternative n'existerait pas sans Dieu qui seul, possède l'aséité. Ainsi Dieu crée librement l'alternative face à laquelle sa volonté s'exerce. Même si la nature divine lui rend impossible de choisir non A plutôt que A, la contingence de ce choix (comprise au sens fort) est maintenue dans la mesure où l'alternative même dépend de la volonté divine.

Par rapport à la conception volontariste (telle que la défend Descartes par exemple), cette solution au problème soulevé fait reculer d'un cran l'indifférence divine. Au lieu de postuler que Dieu aurait pu choisir non A plutôt que A, elle considère que Dieu aurait pu ne pas poser l'alternative. En fin de compte, cette conception revient à prendre au sérieux, au plus haut degré possible, à la fois l'aséité et le caractère de personne de Dieu. Seulement si la réalité dernière (au sens le plus radical que l'on puisse conférer à ce terme) est une *personne*, la chaîne de nos questions trouve une fin satisfaisante.

Pour Calvin, la volonté de Dieu n'est jamais arbitraire puisqu'elle est l'expression de la nature de Dieu, alors que l'on ne doit jamais identifier la nature de Dieu à une loi impersonnelle puisque la nature de Dieu n'est jamais considérée séparément de la volonté de Dieu. De cette sorte, un *person-*

*nalisme parfait et ainsi une stabilité parfaite sont combinés.*⁴⁰

Notes

- 1 L'étude part de l'édition de *L'Institution de la religion chrétienne* établie par Jean Cadier et Pierre Marcel (1955, 3 vol.; citée ci-dessous comme IC) et ne pose pas la question d'une éventuelle évolution de la pensée de Calvin, qui serait perceptible dans les diverses révisions qu'il entreprit de l'*Institution*. Il vaudrait la peine d'enrichir l'analyse par des données provenant de son œuvre homilétique; l'étude qu'avait menée Richard Stauffer dans *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne, 1978, p. 112-116, constituera un point de départ commode. Cf. I. John HESSELINK, *Calvin's concept of the law*, 1992, p. 19-24, pour des données provenant essentiellement des commentaires de Calvin.
- 2 Il écrit, par ex.: «Il est impossible qu'il y ait rien qui ne dépende de lui [Dieu], non seulement de tout ce qui subsiste, mais encore qu'il n'y a ordre, ni loi, ni raison de bonté et de vérité qui n'en dépende; autrement [. . .], il n'aurait pas été tout à fait indifférent à créer les choses qu'il a créées. Car si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui aurait été de meilleur. Mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, pour cette raison, comme il est dit en la Genèse, *elles sont très bonnes*, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire» (*Méditations métaphysiques*, 1641 (trad. française 1647), Sixièmes réponses, éd. Jean-Marie et Michelle BEYSSADE, 1979, p.454). Un tel volontarisme conséquent met pourtant en danger la véracité divine (le fait que Dieu ne peut nous tromper), dont Descartes a besoin à la fois pour sa preuve de Dieu et pour celle de l'existence du monde extérieur. Il essaie de résoudre cette difficulté dans les Seconde réponses; il y va jusqu'à affirmer: «Dieu étant le souverain Être, il faut nécessairement qu'il soit aussi le souverain bien et la souveraine vérité, et partant il répugne que quelque chose vienne de lui qui tende positivement à la fausseté» (*ibid.* p.269). Ici n'est pas le lieu d'examiner la question de savoir si une telle affirmation est compatible avec le volontarisme cartésien qui considère même la loi de non-contradiction (et donc la notion de fausseté) comme contingente.
- 3 D'après S.AUGUSTIN, *De la Genèse contre les Manichéens*, livre I, ch.II, 4.
- 4 IC III, XXIII, 2, p. 422.
- 5 IC IV, X, 8, p. 179.
- 6 IC I, XIV, 1, p. 112, en citant *De Genesi contra Manich.* 2, 29 (43).

- 7 L'option rivale consistait à supposer que l'espace extra-cosmique soit rempli de corps. Dieu pourrait alors y créer un autre monde dans la mesure où, d'après l'article 141, il peut créer deux corps dans un même lieu (Edward GRANT, «The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages», *Viator* X, 1979, p. 2243s).
- 8 Henri Blocher m'a pourtant indiqué un passage dans le 146e sermon sur Job qui affirme la conception classique: «Il n'y a ne temps passé, ni temps à venir en Luy» (cité dans STAUFFER, p.111).
- 9 Calvin emploie, avec approbation, le terme de «puissance infinie de Dieu», mais il s'agit de la puissance divine à l'œuvre dans la providence, qui accomplit même ce qui est contraire à sa volonté révélée (*IC I*, XVIII, 3, p.184).
- 10 *IC III*, XXIII, 2, p.422s; cf. *IC I*, XVII, 2, p.163.
- 11 Calvin ne contemple pas l'objection selon laquelle l'existence en un lieu certain ne serait pas un attribut essentiel, mais seulement accidentel du corps. Sa réponse la rejetterait certainement. De toute manière, ce qui nous intéresse ici n'est pas la validité de l'argument contre la transsubstantiation, mais le traitement de la loi de non-contradiction dont il est l'occasion.
- 12 *IC IV*, XVII, 24, p.374.
- 13 Il adopte ainsi une position clairement différente de la tradition thomiste. Thomas d'Aquin déduit l'impossibilité de faire coïncider A et non A pour Dieu par l'absence de contenu logique de l'affirmation (A et non A). Comme «aucune puissance n'a d'opération là où la notion de son objet fait défaut, [...] Dieu ne peut rien de ce qui est en contradiction avec la notion d'étant en tant qu'étant.» Dans la mesure où «la notion d'étant est détruite par son opposé, [...] Dieu ne peut donc faire qu'une chose soit et ne soit pas en même temps» (*Somme contre les Gentils: livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 1259-1265, livre 2, ch.25, 10s, trad. Vincent AUBIN, Cyrille MICHON, Denis MOREAU, 1999, vol.2, p. 128). C.S. Lewis s'appuie sur la même idée quand il écrit: «Des combinaisons de mots dénuées de sens n'acquièrent pas subitement une signification parce que vous les faites précéder de ces deux autres mots: "Dieu peut". Il demeure vrai que toutes choses sont possibles à Dieu; l'intrinsèquement impossible n'est pas une chose, c'est le néant» (*Le problème de la souffrance*, 1975, p.47).
- 14 Si mon interprétation de Calvin est juste, il conclut différemment de Descartes, car ce dernier suit l'intuition volontariste jusqu'au bout, en affirmant que même les vérités mathématiques sont créées par Dieu et ainsi contingentes (bien qu'il les considère en même temps comme éternelles et immuables; cf. *Méditations métaphysiques*, Cinquièmes réponses, p. 410s).
- 15 Le mode sous lequel Calvin envisage cette action divine est un point délicat qui mérite attention (une remarque d'Henri Blocher m'en a fait prendre conscience). Le Réformateur refuse explicitement de limiter cette action à la simple permission (*IC I*, XVIII, 1, p.178; *II*, IV, 3, p.75). Il dit des méfaits que Job subit que «Dieu a été l'auteur de cette épreuve, de laquelle Satan et les brigands ont été ministres» (*IC I*, XVIII, 1, p.179). Par rapport à l'inceste d'Absalom, Calvin va jusqu'à dire «que Dieu prononce que c'est son œuvre» (*ibid.* p.180, en commentant 2 Sa 16.22; 12.11-12). En même temps, il maintient la distinction entre causalités efficiente et déficiente; seule la dernière convient à caractériser le rapport qu'entretient Dieu avec le mal: «S'il est vrai que quand la lumière de Dieu ôté, il ne reste rien qu'obscurité et aveuglement en nous; que son Esprit ôté, nos cœurs sont endurcis comme pierre [...]: à bonne cause il est dit qu'il aveugle, endure et pousse ceux auxquels il ôte la faculté de voir, obéir et faire bien» (*IC II*, IV, 3, p.75). Dans la même veine, il reprend à son compte la définition du libre arbitre par S. Augustin: «une faculté de raison et volonté, par laquelle on élit le bien, quand la grâce de Dieu assiste, et le mal, quand elle désiste» (*IC II*, II, 4, p.27).
- 16 *IC I*, XVIII, 3, p.184.
- 17 *IC III*, XXIV, 16, p.455.
- 18 *IC I*, XVII, 2, p.161.
- 19 *IC III*, XXIII, 4, p.424.
- 20 *IC III*, XXIII, 5, p.424s.
- 21 *IC I*, XVII, 1, p.160.
- 22 *IC I*, XVIII, 3, p.185.
- 23 *IC I*, XVII, 1, p.160.
- 24 *IC III*, XXIII, 3, p.423.
- 25 *IC III*, XXIII, 5, p.425.
- 26 *IC I*, XVII, 1, p.160, cité ci-dessus.
- 27 *IC III*, XXIV, 16, p.455.
- 28 Gerrit C. BERKOUWER considère que nous ne comprendrons jamais, même dans l'état glorifié, le pourquoi du mal (Sin, Grand Rapids (Mi.): Eerdmans, 1971, p.131, cité par Henri BLOCHER, *La Doctrine du péché et de la rédemption*, 2001, p.24). Deux options sont alors ouvertes: soit le mal est incompréhensible, même pour Dieu – ce qui revient à renoncer à la rationalité de la réalité dernière, c'est-à-dire de Dieu, et de loger, en fin de compte, le mystère du mal en Dieu lui-même – soit la compréhension du mal est réservée à Dieu. Seule la deuxième option me paraît compatible avec la conception de Dieu que nous donnent les Écritures.
- 29 *IC III*, XXIII, 5, p.425.
- 30 *Ibid.*, en se référant à Rom 11.33.
- 31 *IC IV*, XVII, 24, p.373.
- 32 *IC IV*, XVII, 25, p.375s; la dernière phrase se réfère

- à Luc 1,34.
 33 IC IV, XVII, 25, p.375.
 34 IC II, III, 5, p.59.
 35 Il écrit par exemple: «Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse» (*Méditations métaphysiques*, Méditation quatrième, p.143).
 36 *Ibid.*, Sixièmes réponses, section 6, p.450.
 37 *Ibid.* p.451.
 38 «Il est [...] inutile de demander comment Dieu eût pu faire de toute éternité que deux fois 4 n'eussent pas été 8, etc., car j'avoue bien que nous ne pouvons pas comprendre cela; mais, puisque d'un autre côté je comprends fort bien que rien ne peut exister, en quelque genre d'être que ce soit, qui ne dépende de Dieu, et qu'il lui a été très facile d'ordonner tellement certaines choses que les hommes ne pussent pas comprendre qu'elles eussent pu être autrement qu'elles sont, ce serait une chose tout à fait contraire à la raison, de douter des choses que nous comprenons fort bien, à cause de quelques autres que nous ne comprenons pas, et que nous ne voyons point que nous devions comprendre» (*Méditations métaphysiques*, Sixièmes réponses, p.454s).
 39 Il y a débat sur la question de savoir si Saint Thomas a partiellement succombé à cette tentation par rapport à la création; cf. l'introduction de Cyrille MICHON qui s'oppose à Norman Kretzmann, dans *Somme contre les Gentils: livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, vol. 2, p. 22, n. 22. Kretzmann considère que la liberté divine est limitée, chez Thomas d'Aquin, à ce qui est créé; le fait même qu'il y ait du créé est nécessaire. Michon considère que, pour Thomas, la création relève d'une convenance: «il convenait à Dieu, à sa bonté, de créer, sans que cela introduise

la moindre nécessité» (*ibid.* p.21).

- 40 «For Calvin, God's will is never arbitrary because it is expressive of God's nature, while God's nature is never to be identified with impersonal law because God's nature is never taken in separation from God's will. It is thus that *complete personalism and therefore complete stability are combined*» (Cornelius VAN TIL, *In defense of Biblical Christianity*, vol.II, *A survey of Christian epistemology*, 1969, p.100).

Bibliographie

- BLOCHER Henri, *La Doctrine du péché et de la rédemption*, Vaux-sur-Seine : Edifac, 2001, 367p.
 CALVIN Jean, *L'Institution chrétienne*, édité par Jean CADIER et Pierre MARCEL, Genève : Labor et Fides, 1955, 3 vol.
 DESCARTES René, *Méditations métaphysiques*, 1641 (trad. française 1647), Objections et réponses, suivies de quatre lettres, éd. Jean-Marie et Michelle BEYSSADE, Paris : Flammarion, 1979, 280 p.
 GRANT Edward, «The condemnation of 1277, God's absolute power, and physical thought in the late Middle Ages», *Viator* X, 1979, p. 211-244.
 HESSELINK I. John, *Calvin's concept of the law*, Allison Park (PA) : Pickwick Publications, 1992, 311 p.
 LEWIS C.S., *Le problème de la souffrance*, trad. de l'anglais par Marguerite FAGUER, Paris : Desclée de Brouwer, 1975, 212 p.
 STAUFFER Richard, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, vol. 33, Berne : Lang, 1978, 344 p.
 THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils: livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, 1259-1265, trad. Vincent AUBIN, Cyrille MICHON, Denis MOREAU, Paris : Flammarion, 1999, 4 vol.
 VAN TIL Cornelius, *In defense of Biblical Christianity*, vol. II, *A survey of Christian epistemology*, s.l. : Dulk Christian Foundation, 1969, xv-229 p.

NEW INTERNATIONAL BIBLICAL COMMENTARY ON THE OLD TESTAMENT

Isaiah

John Goldingay

The New International Biblical Commentary offers the best of contemporary scholarship in a format that both general readers and serious students can use with profit.

John Goldingay is David Allan Hubbard Professor of Old Testament at Fuller Theological Seminary.

ISBN: 0-85364-734-8 / 260x150 / p/b / 407pp / £11.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Walther Lüthi ≠ Charisma Verkündigung

* * * *

Horst Schaffenberg
Bettingen, Schweiz

SUMMARY

Walter Lüthi (1901-1982) was one of the greatest Swiss preachers of the post-war period. This is shown by the large number of published sermons which amount to more than twenty volumes: he had “preached through” part or all of many Old and New Testament books. Another sign of his greatness was his fame as the Pastor at Bern Münster. Lüthi drew people in during his time there, and into the 1970s his volumes of sermons were often reprinted. It was his special gift to be able to make biblical matters clear and comprehensible to all people, which made his preaching so attractive. He preached in a way that all could understand, simply but never superficially. One felt that he had understood deeply

what he was able to express simply. In this way he is an example for a way of preaching that people to be followed today. Lüthi drew his hearers into reflection over the text and he interacted with those hearers partly in dialogue-form. He allowed other voices to come to expression, recounted stories from the everyday life of his audience as well as drawing on contemporary literature, drama and philosophy, and so gave the text application and meaning for the contemporary situation. He sought what mattered to his audience. His sermons were never alien in content but a good model for addressing individual visitors to the church. Such a good example of a preacher’s life ought to receive more attention in the present discussion of homiletics.

RÉSUMÉ

Walther Lüthi (1901-1982) a été l’un des plus grands prédicateurs suisse de la période d’après guerre. On en a pour témoignage le grand nombre de sermons publiés qui occupent plus de vingt volumes : il avait prêché de manière suivie sur des parties ou sur la totalité de nombreux livres de l’Ancien et du Nouveau Testament. À Munster, dans le canton de Berne, il était connu comme «le pasteur». Lüthi attirait les gens pendant le temps de son ministère en cette localité, et jusque dans les années 70, les volumes de ses sermons furent souvent réimprimés. Il avait tout particulièrement le don de rendre les textes et les thèmes bibliques clairs et compréhensibles pour tous. Il prêchait de manière simple et accessible, mais jamais superficielle. Il donnait à l’entendre le sentiment

qu’il avait compris en profondeur ce qu’il était capable d’exprimer simplement. Il reste en cela un exemple pour les prédicateurs d’aujourd’hui. Lüthi amenait ses auditeurs à réfléchir sur le texte biblique et utilisait en partie pour cela la forme du dialogue. Il permettait à d’autre voix de se faire entendre, tirait des exemples d’histoires de la vie courante de ses auditeurs et faisait appel à la littérature, au théâtre et à la philosophie de son temps, pour dégager des textes des applications pour la situation contemporaine. Il cherchait à se rendre proche de son auditoire. Le contenu de ses sermons ne paraissait jamais étranger mais s’avérait pertinent pour chaque visiteur se présentant à l’Église. Il nous a laissé un exemple qui mérite d’être pris en considération lorsqu’on aborde aujourd’hui les question d’homilétique.

ZUSAMMENFASSUNG

Einer der grossen schweizerischen Prediger der Nachkriegszeit bis in die siebziger Jahre war Walter Lüthi (1901-1982). Das zeigen seine grosse Zahl an veröffentlichten Predigten: mehr als 20 Predigtbände,

in denen er viele alt – und neutestamentliche Bücher teilweise oder ganz „durchgepredigt“ hat; das zeigt aber auch seine Bekanntheit als Berner Münsterpfarrer. Lüthi zog in seiner Zeit die Menschen an und bis in die 70iger Jahre hinein wurden seine Predigtbände in vielen Auflagen gedruckt und gelesen. Es war seine

besonderen Kunstfertigkeit, biblische Sachverhalte klar und jedermann verständlich darzustellen, die seine Verkündigung so anziehend machte. Lüthi predigte enorm allgemeinverständlich, einfach, aber nie oberflächlich. Man spürt es seinen Predigen ab, dass er profoundly verstanden hat, was er einfach ausdrücken konnte. Damit wird er zum Vorbild für eine Verkündigungsweise, die Menschen heute erreichen kann. Lüthi nimmt seine Zuhörer ins Nachdenken über die Predigttexte hinein, teilweise in dialogischer Form unterhält er sich mit dem Hörer.

*

*

*

*

*

*

*

*

Er lässt andere Stimmen zu Wort kommen, erzählt Geschichten aus dem Alltag seiner Predigthörer ebenso wie er zeitgenössische Literatur, Theater und Philosophie aufgreift, und gibt auf diese Weise dem Text Tiefenschärfe und Bedeutung für heute. Lüthi suchte die Nähe zu seinen Hörern. Seine Predigten sind nie distanziert sachlich sondern Anschauungsbeispiele für das gute Reden zum einzelnen Gottesdienstbesucher. Dieses positive Vorbild eines „Predigerlebens“ sollte in der homiletischen Diskussion heute noch viel mehr Beachtung finden.

Es gibt wenige Verkündiger, die Jahrzehnte lang „ihre“ Gotteshäuser durch ihre Verkündigung füllen konnten – und es gibt wohl kaum einen Verkündiger, der in einem berühmten Kriminalromanen Erwähnung findet. Walter Lüthi, der Schweizer Pfarrer aus dem kleinen Ort Günsberg im Kanton Solothurn, war einer von ihnen.¹ Es ist ein lobenswerter und mutiger Schritt des Brunnen Verlags Giessen, nun drei seiner in den 50iger und 60iger Jahren viel gelesenen Predigtbände durch Neudruck zugänglich zu machen und so vor der Vergessenheit zu schützen. Dies ist Anlass genug, über diesen aussergewöhnlichen Prediger zu schreiben. Leider gibt es kaum Homiletiker in Lehre und Praxis, die sich mit Lüthi heute beschäftigen, sein Nachlass liegt in der Heidelberger Predigtforschungsstelle und harret der Bearbeitung, es gibt kaum eine wissenschaftliche Arbeit, die sich mit seiner Predigtweise auseinandersetzt.²

Ganz anders war das in den 50iger Jahren. Damals war Walter Lüthi in Bern so bekannt und seine Predigtkunst so gerühmt, dass der Schriftsteller Friedrich Dürrenmatt in seinem Kriminalroman „Der Richter und sein Henker“ seinen Namen und Predigtweise nur andeuten musste und jeder hatte verstanden. Dürrenmatt schildert den Spaziergang des Polizisten Tschanz an einem Sonntagmorgen in Bern, wie er auf die Braut seines ermordeten Kollegen wartet, die den Gottesdienst besuchte:

„Tschanz wartete, bleich im Licht, das an den Mauern prallte, eine Stunde lang. Er ging unruhig in den Lauben vor der Kathedrale auf und ab, sah auch zu den Wasserspeiern hinauf, wilde Fratzen, die auf das Pflaster starrten, das im Sonnenlicht lag. Endlich öffneten sich die Portale. Der Strom der Menschen war gewaltig, Lüthi hatte gepredigt...“³

Zwei Dinge hat Dürrenmatt in diesem einen

Sätzen gesagt, humorvoll und hintergründig. Die Kirche war voll, wenn Lüthi gepredigt hat, und das, auch wenn sie sich, wenn Lüthi gepredigt hat, eine lange Predigt anhören mussten. (Tschanz musste eine Stunde warten.) Lüthi zog die Menschen an, auch wenn er lang predigte. Und das tat er, aber nie so, dass die Hörer seiner Predigt müde wurden. Schon beim Lesen seiner Predigten spürt man etwas von der Frische und Lebendigkeit einer Bibelauslegung, die sich Zeit nimmt, sich dem Text zu stellen und auch die Nähe der Hörer zu suchen.

Wenn wir fragen, was wir heute von Lüthi lernen können, so möchte ich mehrere Dinge anschneiden, die es lohnen würde noch viel grundsätzlicher, anhand seiner ganzen, umfangreichen Predigtliteratur zu untersuchen.

Lüthi – der Volksprediger mit Niveau

Ähnlich wie Helmut Thielicke für Hamburg und Deutschland, war Lüthi ein Volksprediger für Basel und Bern, der Massen anzog, weil er es verstand, Theologie und Bibel für Menschen heute relevant zu verkündigen. Dabei war Lüthi in seiner Sprache und Ausdrucksweise einfacher als Thielicke, dessen Predigten den Professor für systematische Theologie zwischen den Zeilen immer wieder erkennen lassen. Lüthi predigte enorm allgemeinverständlich, einfach, aber nie oberflächlich. Man spürt es seinen Predigen ab, dass er profoundly verstanden hat, was er einfach ausdrücken konnte. Damit wird er zum Vorbild für eine Verkündigungsweise, die Menschen heute erreichen kann. Er kann Theologie erklären und jeder versteht es. Er kann Bibeltexe erklären und der Mann der Strasse weiss Bescheid. Das kann nun gerade am Beispiel der neu aufgelegten Römerbriefpredigten gezeigt werden. Zum Stichwort *Verlorenheit* schreibt er in

der Predigt über Rö. 1, 8ff:

„...aber wenn er jetzt den Römern von Rettung und Verlorensein schreibt, dann meint er ... nicht irgendeine schwarze oder graue, rote oder gelbe Gefahr, nein, dann meint er die Gefahr, und die Gefahr aller Gefahren, die einzig im eigentlichen Sinne des Wortes uns gefährlich werden kann, ist – Gott. An die Gottesgefahr denken wir in der Regel nicht – und doch, gerade hier sitzt unsere eigentliche Bedrohung. Wenn Gott gegen uns ist – und hat er nicht wirklich Grund, gegen uns zu sein? –, dann sind wir wirklich verloren, für Zeit und Ewigkeit.“⁴

Zur Stelle Rö.6, 11ff „Haltet euch dafür, der Sünde abgestorben zu sein“ erklärt Lüthi in seiner Predigt mit dem Titel: Das neue Menschenbild:

„Und nun sieht sich also der Apostel dazu veranlasst, auch von uns als Christen ein Bildnis zu entwerfen. Dieses hält er uns hier dar und fügt ausdrücklich hinzu: Also auch ihr, haltet euch dafür! So wie er es uns zeigt, so sollen wir uns in Zukunft sehen und beurteilen, was wieder einmal rascher gesagt ist als getan. Denn dieses ist so ungewohnt, so ganz anders als allen, wofür wir uns sonst halten und was andere von uns denken und aussagen, dass weder wir noch andere, und wären es unsere Nächsten, uns darin wiederzuerkennen vermögen... Wagt es, auch wenn es euch unwahrscheinlich günstig, auch wenn es euch viel zu schön und optimistisch vorkommen will, um wahr zu sein. Nehmt euer Herz in beide Hände und glaubt es: Das also bin ich, so also sehen wir aus, wir Christen.“⁵

Später ergänzt er, um der Gefahr der Selbstverständlichkeit auf der einen und des Perfektionismus auf der anderen Seite zu wehren:

„Aber wenn nun beide Bilder nicht stimmen, weder der Christ, der drauflos sündigt, noch der Christ, der überhaupt nicht mehr sündigt, wie in aller Welt sieht dann der begnadigte Christ aus? Gibt es noch eine dritte Möglichkeit, ein drittes Bild? Menschlich gesprochen: Nein. Und doch wagt es der Apostel hier, uns ein drittes Bild zu zeigen. Freilich wird der Gratweg, den wir da geführt werden, nun ganz schmal, rechts und links geht es tausend Klafter hinunter...Im Lichte des Glaubens aber geschieht es, dass man auf dem Bild nicht mehr nur einen sieht, sondern deren zwei. Christenbilder sind solche,

auf denen immer ein Zweiter zu sehen ist, und dieser ist Christus. Paulus sieht den begnadigten Menschen unter keinen Umständen mehr allein. Immer ist jetzt Christus dabei. Was immer über den Gerechtfertigten zu sagen sein mag, immer ist es von Christus her und auf Christus hin zu verstehen.“⁶

Dass Lüthi selbst als ein sehr akribisch arbeitender seriöser und vielbelesener Theologe anzusehen ist, zeigen seine Predigten auch. Und Lüthi scheut sich nicht, auch Weltliteratur zu zitieren. Jedoch nicht, um seine Belesenheit zu demonstrieren, sondern er gebraucht einen Schiller, Kant, Dostojewski, Tolstoi oder Gottfried Keller wie Bilder und Vergleiche, um damit zu erklären und nicht um zu verkomplizieren oder gar auszuschmücken. Die grossen Denker der Welt dienen dem Bibeltext und helfen, dass die kleinen Leute verstehen.

Lüthi ist der Mann vom Lande, der in seiner Jugend „an einfachen Tischen gesessen“ hat und der in seiner ersten Landgemeinde gelernt hat, was es heisst, einfachen Menschen ein einfaches Evangelium zu bringen – aber ohne Simplifizierung auf Kosten der biblischen Botschaft und Wahrheit. Lüthi sagt rückblickend: „Oft sagte ich mir damals im Stillen, der Mensch habe zwei Augen, zwei Ohren, und nur einen Mund. Darum müsse man zweimal soviel beobachten, zweimal soviel anhören, wie reden. So machte ich mir das Beobachten und das Zuhören zur Pflicht... Darum machte ich Hausbesuche sooft es ihre Arbeit in Feld und Stall erlaubte. Hörte zu, was die Leute aus ihrer Lebenserfahrung erzählten.“⁷ Lüthi spricht hier eine homiletische Grundwahrheit aus, die ein Licht auf seine Einstellung zu Hausbesuchen wirft. Nicht der Zeitplan des Pfarrers bestimmt die Anzahl der Hausbesuche, sondern die Arbeit der zu besuchenden. Wer viele Hausbesuche macht, wird konkret predigen lernen, weil er Einblick gewinnt in konkretes Leben. Der „homo homileticus“, dieser vorgestellte Predigthörer, der in den Gedanken des Predigers während seiner Predigtvorbereitung am Schreibtisch entsteht, wird immer kleiner und verschwindet zugunsten des realen Menschen und Gottesdienstbesuchers mit seinen realen Problemen und Fragen, die der Prediger während seinen Besuchen erlebt. Dabei betont Lüthi vor allen Dingen das Sehen und Hören. Die deutliche Wahrnehmung, das genaue Hinsehen und Zuhören sind Grundvoraussetzungen für

eine lebensnahe Predigt. Verkündiger, die den Menschen erreichen, sind immer Leute, die sehen können und die genau hingehört haben. Der schweizerische Maler Willy Fries hat einmal gesagt: „Kunst ist erlittenes Sehen.“⁸ Dieser Satz des tief religiöse Malers Fries, der seine Bilder auch als Verkündigung verstand, lässt sich ohne weiteres auf die Kommunikationsform Predigt übertragen. Eine Predigt entsteht auch im erlittenen Sehen, im Wahrnehmen können, wo Menschen mit ihren Problemen stehen.

Mit dieser volkstümlichen Predigtweise hat sich Lüthi nicht nur Freunde gemacht. Sein berühmtester und schärfster Kritiker war der Zürcher Pfarrer am Fraumünster Peter Vogelsanger. Für ihn bleibt Lüthi zu sehr „...in der kleinbürgerlichen Welt und Denkweise hängen.“⁹ Oechslen sieht in dieser Kritik ein grosses Stück Selbstoffenbarung Vogelsangers. „Der Pfarrer der Zürcher Grosbourgeoisie, der theologische Berater der Neuen Zürcher Zeitung, verträgt es nicht, dass im Münster von Bern die Welt mit den Augen der kleinen Leute betrachtet wird.“¹⁰

Lüthi – der Prediger der Bibel

Dass Lüthi den Menschen und gerade auch den einfachen Menschen die Botschaft der ganzen Bibel zugemutet hat, zeigt sich nun gerade auch in der Tatsache, dass Lüthi viele Bücher der Bibel „durchgepredigt“ hat. Er ist der Prediger der *lectio continua par excellence*. Über seine Motive dazu schreibt er selbst im Vorwort zur Römerbriefausgabe:

„Der Christenmensch, der damals am Tiber wie heute am Rhein oder an der Aare mitten in der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist steht, begnügt sich eben nicht mit einem unbestimmten religiösen Erlebnis, sondern will ausgerüstet werden für den weltanschaulichen Kampf, der ihm von montags bis samstags verordnet ist. Die Gemeinde hat ein Recht auf biblische Kopfkürung und Lehrsubstanz, das Recht auf „feste Speise.“¹¹

Man kann diese Motivation Lüthi nicht genug betonen und für unsere Kanzeln heute einfordern. In einer Zeit, in der die essentiellen biblischen Grundlagen des christlichen Glaubens immer mehr verloren gehen, ist es mehr als nötig, durch eine Predigtstrategie, die wieder die grossen Linien biblischer Geschichte und Werte aufzuzeigen weiss, indem sie ganze biblische

Bücher predigt, biblisch-theologisches Wissen bei den Gottesdienstbesuchern zu vertiefen. Dass Lüthi das tun kann, ohne Langeweile zu verbreiten spricht für sich und zeigt sich heute als eine Notwendigkeit solcher vertiefender Lehrverkündigung. Die Schlacht gegen die schleichende Verflachung des Bibelwissens heute wird zumindest teilweise auf den Kanzeln gewonnen oder verloren. Bei Lüthi fällt ausserdem der heute selten gewordene Hang zur Predigt des Alten Testaments auf. Lüthi hat sich an die Schöpfungsgeschichte ebenso gewagt, wie an selten gepredigte Propheten oder den Prediger Salomo. Lüthi hat den Reichtum des Alten Testaments für die christliche Gemeinde geschätzt und nutzbar gemacht. In seinen Predigten zeigt er der hörenden Gemeinde etwas davon, was Kornelis Miskotte den Überschuss des Alten Testaments genannt hat.¹² An Lüthi's Auswahl an Predigtstoffen sowie auch seiner unverkennbaren Art, diese Texte und biblischen Bücher „an den Hörer zu bringen“ kann man lernen, was eine heutzutage ansprechende biblische Lehrverkündigung ausmacht.

Dürrenmatts Roman, in dem er Lüthi erwähnt, erschien 1950. Vom 2.8.1953 bis 2.1.1955 legte Lüthi im Berner Münster den Römerbrief aus, von dem eine Auswahl seiner Predigten nun im reprint wieder vorliegt. Neben dem Römerbrief hat Lüthi viele Bücher und Themen des Alten und Neuen Testaments gepredigt. Die nachfolgende Liste gibt Aufschluss über die wichtigsten erschienenen Predigtbände.¹³

Altes Testament:

Adam, Die Schöpfungsgeschichte, ausgelegt für die Gemeinde.¹⁴

Abraham, Gen.12-24, 1967

Jakob, Gen. 25–50, 1968

Die Zehn Gebote, 11 Tausend 1959

Das erste *Buch Samuel*, 1964

Der Prophet *Amos*, 15 Tausend 1958

Habakkuk rechtet mit Gott, 6 Aufl. danach nochmals Neudruck 9 Tausend 1960

Maleachi antwortet den Verzagten, Keine Angaben

Die Bauleute Gottes, *Nehemia*, der Prophet im Kampf um d. Aufbau d. zerstörten Stadt, 5 Auflagen alte Ausgabe, dann noch einmal 5 Tausend., danach: neubearbeitete Aufl. 9 Tausend 1960

Der Prediger *Salomo* lebt das Leben, 1952

Die kommende Kirche, Botschaft des Propheten

Daniel. 20 Tausend 1960

Neues Testament:

Das *Lukasevangelium*, Bd. 11, Kap. 1-10, 1962

Johannes. Das vierte Evangelium, 4. Aufl. 1958,
18 Tausend 1963

Die *Apostelgeschichte*, 13 Tausend 1963

Der *Römerbrief*, Giessen, 2001

Der Apostel. Der 2. *Korintherbrief*, 6 Tausend
1960

Der Heiland, ein Gang durch die *Bergpredigt*, mit
Robert Brunner, 1936

Die *Seligpreisungen*, 1961

Das *Unser Vater*, 17 Tausend 1963

Der *Erlöser*, 30 Predigten, mit E. Thurneysen,
1961

Daneben müsste noch Erwähnung finden,
dass Lüthi gemeinsam mit Eduard Thurneysen
seit 1936 die *Basler Predigten* herausgab, eine
Zeitschrift die Predigten berühmter, in der Regel
Basler Verkündiger veröffentlichte, in denen neben
Thurneysen und Lüthi auch Karl Barth, Wilhelm
Vischer, Samuel Dieterle u.a. zu Wort kamen.

Lüthi – der zu den Herzen sprechende Erzähler

Hat man sich einmal in einige Predigten Lüthi's
vertieft spürt man es: hier predigt einer gerne und
mit Lust. Er erzählt gerne, erklärt gerne, er hat
Freude an der einfachen Darstellung biblischer
Sachverhalte und er geht gerne mit dem Hörer
auf „Tuchföhlung“. Auch wenn seine Predigten
das Sprachgewand der 50iger und 60iger Jahre
tragen, hat er eine für diese Zeit fast saloppe Aus-
drucksweise, die selten auf den Kanzeln dieser Zeit
zu hören war. Auch hier war er ganz beim Hörer.
Wenn er z.B. vom „Gratisbier-Protestantismus“¹⁵
spricht oder etwas ironisch von der ungeputzten
Glaubensbrille vieler Christen.¹⁶

Aber was vor allen Dingen auffällt ist seine
Redeweise in der er die Zuhörer persönlich
anspricht. Lüthi ist ein Prediger, der in
seinem Verkündigungsstil nie in einer kühlen
Distanz, noch in einer übertrieben vorsichtigen
Allgemeinheit zu den Hörern bleibt, er will das
Herz der Hörer erreichen. Der Text bringt, ja
zwingt ihn förmlich dazu, so mit den Zuhörern
zu reden. Deshalb nimmt er ganz oft den Dialog
mit den Hörern auf. Wir erleben mit, wie Lüthi
mit den Hörern über den auszulegenden Bibeltext
ins Gespräch kommt. Er greift des Hörers Fragen

und Zweifel auf und kommt mit ihnen darüber
ins Gespräch. Andere Stimmen mischen sich ein.
Stimmen der heutigen Gesellschaft, Politik, Kunst
und Literatur und mitten in dem Stimmengewirr
wird dann schliesslich doch der Text klar und
deutlich. Ein Beispiel aus Rö. 7:

„Wollen habe ich wohl - . So wenig es an unserem
Wissen fehlt, so wenig fehlt es an unserem
Wollen. Man hat dem Apostel Paulus schon
etwas nachgeredet, er mache den Menschen
schlecht. Das ist nicht wahr. Ein Mann, der den
guten Kampf mit einer derartigen Gründlichkeit
und Radikalität beschreibt, wie Paulus hier,
dem muss man nicht damit kommen, er mache
den Menschen herunter. Der gute Wille ist
doch da. Wieviel verzweifelt guter Wille ist
doch vorhanden...Wir waren als Dorfbuben
dabei, wie man Maikäfer aneinander band und
sie zusammen auffliegen liess,...Die Lust zum
göttlichen Gesetz im Gemüt und das Gesetz der
Sünde in den Knochen, zusammengebunden
und gleichzeitig im heftigsten Widerstreit
– es war nicht übertrieben, diesen Zustand
die Hölle zu nennen. Jean-Paul Sartre sagt:
L'enfer c'est l'autre, die Hölle ist der Andere,
der Mitmensch, der Nächste, Paulus aber sagt:
L'enfer c'est moi, die Hölle bin ich selber.“¹⁷

Neben dieser dialogischen Redeweise kann
Lüthi seine Zuhörer auch direkt adressieren. Ein
Beispiel aus Rö. 1,18ff:

„Der heutige Sonntag könnte ein Neuanfang
sein, ein erster Bettag, dem weitere folgten. Ich
frage jetzt direkt uns Männer: Warum beten wir
denn eigentlich nicht, sagen wir einmal daheim,
am Familientisch? Warum muss das ein Kind
oder die Frau besorgen? ...- Und ihr Gebildeten,
ihr Akademiker, ihr Höhergestellten, ihr
Tonangebenden und Regierenden... warum
schämt ihr euch den eigentlich, euch zum
Christenglauben zu dieser Kraft, die alle
Glaubenden rettet, zu bekennen?“¹⁸

Wir können bei Lüthi meisterhaft lernen, was
es heisst, mit den Hörern gemeinsam einen Weg
durch den Text zu gehen, und dabei das Herz der
Hörer zu erreichen. Wir können lernen, wie der
Prediger im Auftrag des Textes zu den Hörern
persönlich spricht. An dieser Stelle wird Lüthi
bei heutiger Homiletik nicht nur auf Gegenliebe,
sondern klare Ablehnung stossen. Kaum ein
Prediger getraut sich heutzutage so klar sich zum
Gegenüber seiner Zuhörerschaft zu erklären und
zu seiner Gemeinde zu sprechen. Zu sehr würde

er eines autoritativen Stils, ja einer „überwiegend appellative(n) und aus Deklarationen bestehende(r) Sprache“¹⁹ bezichtigt werden. Wir könnten auch einwenden, dass dies die übliche Redeweise im Gefolge der dialektischen Theologie war, sich so zum „Anwalt des Textes“ und damit zum Gegenüber der Hörer zu machen. Doch man würde Lüthi damit nicht gerecht. Wie wir oben schon festgestellt haben, ist er ein Redner, der nicht nur auf der Kanzel, sondern auch im Alltag den Hörer sucht und besucht. So oft wir ihn auf der Seite des Textes sehen, sehen wir ihn auch auf der Seite des Hörers. Er sucht das Herz seiner Hörer ebenso wie das „Herz des Textes“. Seine Verkündigung ist im besten Sinne pastoral. Das ist auch seine Motivation, dort „Klartext“ zu reden, wo es darauf ankommt. Heutige Verkündigung leidet darunter, dass diese „Herzstücke“ oft nicht mehr erkennbar sind, das Herz des Textes und das Herz der Hörer. Es gibt keine eindringliche Rede mehr, die im besten Sinne prophetische Rede wäre, welche die Eindringlichkeit eines Textes (die zweifellos vorhanden ist) in eindringlicher Weise darbietet, die in das Herz der Hörer einzudringen versucht – freilich ohne es zu beschädigen. Walter Lüthi beherrschte diesen Spagat der eindringlichen Rede. Persönlich ansprechen kann man laut Horst Hirschler nur „als Zeitgenosse, als einer, der neben den Hörern steht, der mit ihnen verbunden ist in bewusstem Gespräch, der dadurch über eine gleichsam ausgebaute Lebenserfahrung verfügt, als solcher auf den biblischen Text hört und die Erfahrungen solchen Hörens der Gemeinde mitteilt.“²⁰

Das zeigt sich vor allem auch darin, dass Lüthi in seinen Predigten gerne Geschichten erzählte. Geschichten haben eine Eindringlichkeit und Überzeugungskraft, die keine Herzen verletzt und gerade deshalb so geeignet sind, zur Verkündigung des Evangeliums. Grosse Verkündiger des Evangeliums waren immer auch Geschichtenerzähler. Bei Lüthi finden wir solche Geschichten, die mit einem Schmunzeln den Menschen zeigt, wie er ist. Da erzählt er z.B. vom etwas heruntergekommenen und gar nicht frommen Dorfschreiner Eutimio, der durch die Herstellung eines Holzkreuzes nach und nach verändert wird.²¹

Die abschliessende Anekdote zeigt noch einmal die Haltung Lüthi's, wie er sich als Prediger versteht, der zu den Herzen der Leute reden will. Gleichzeitig erklärt er darin, wie man den Römerbrief predigen solle. Er erzählt von einem

Pfarrer, der beim Arzt eine intravenöse Injektion erhalten soll...

„...wobei der Arzt trotz eifrigen Suchens keine geeignete Ader findet. Schliesslich legt er die Spritze weg mit dem Seufzer, die Arbeit eines Predigers sei eben nicht dazu angetan, die Adern hervortreten zu lassen, worauf die assistierende Schwester den leisen Unmut schlagfertig in Humor umwandelt mit der Bemerkung: Höchstens die Zornesader auf der Stirn. Die Zornesader auf der Stirn des Predigers, man sieht sie im allgemeinen gar nicht so ungern, weil sie dem Zuhörer ein gewisses Recht verschafft, die Predigt nicht ernst zu nehmen. Bei der Predigt über Römerbrieftexte (nicht nur hier, aber hier besonders) würde es darum gehen dass auf der Stirn des Predigers die „Gnaden-Ader“ sichtbar würde.“²²

Notes

- 1 Lüthi wurde am 5.1.1901 in Günsberg in armen Verhältnissen geboren. Nach dem Theologiestudium war er von 1925 bis 1931 Pfarrer in Vinelz. Bis 1946 Pfarrer an der Oekolampad Gemeinde in Basel. Danach erfolgt die Berufung als Münsterpfarrer in Bern, an die „erste Kanzel in der Schweiz“ wie es heisst. Am 15. September 1968 hält er dort seine Abschiedspredigt vor 2000 Menschen. Er stirbt am 3. September 1982 in Adelboden. Die biographischen Daten habe ich aus: Rainer Oechslen, *Resonanz: Walter Lüthi als Vorbild der Predigtkunst. Mit Erinnerungen von Rudolf Bohren*, Zürich: Theologischer Verlag 1997, 12-14
- 2 G. Tiel, *Der rettende Glaube. Eine theologische und sozialpsychologische Untersuchung anhand der Abschiedspredigt und zweier weiterer Predigten Walter Lüthi's*, ungedruckte Dissertation, Heidelberg 1984
- 3 Friedrich Dürrenmatt, *Der Richter und sein Henker*, Diogenes Taschenbuch, Zürich 1986, 101
- 4 Walter Lüthi, *Der Römerbrief*, Giessen 2001, S. 33
- 5 W. Lüthi: a.a.O. S. 119-120
- 6 W. Lüthi: a.a.O. S. 122
- 7 Bei Tiel: a.a.O. 274f
- 8 Willy Friess, *Bilder im Sturm, die Stille*, Amriswiler Bücherei, 1986
- 9 Oechslen: S. 33
- 10 Oechslen: S. 23
- 11 W. Lüthi: a.a.O. S. 13
- 12 Kornelis H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München 1963, S.179ff
- 13 Schaut man ins Gesamtverzeichnis erschienenener

Bücher entdeckt man noch eine Vielzahl von einzeln veröffentlichten und gedruckten Predigten, die oben stehende Liste noch ergänzen würden. Z.B. hat Lüthi über fast alle Gleichnisse Jesu gepredigt, die allerdings immer nur einzeln publiziert wurden. Es gibt eine Reihe von Predigtbänden, die thematisch orientiert sind oder dem Kirchenjahr entlang gehen. Lüthi hat gemeinsam mit Eduard Thurneysen Predigtbände veröffentlicht, ohne bei den einzelnen Predigen Verfasserangaben zu machen.

- 14 Die hier genannten Bücher und Auflagen sind sämtlich im Friedrich Reinhardt Verlag erschienen. Die Verifizierung von Erscheinungsjahr und Auflage ist nicht immer eindeutig aus den Buchangaben bestimmbar. Hier sind laut GV immer die letzten Auflagen bzw. Drucktausende angegeben. Der

Untertitel der Bücher lautet meist: Ausgelegt für die Gemeinde) Wie die Liste zeigt, haben Lüthi's Bücher viele Auflagen erlebt und sind in manche Sprache übersetzt worden. (unter anderem in: Französisch, Englisch, Dänisch, Holländisch, Ungarisch etc. siehe: Oechslen, S. 14)

- 15 W. Lüthi: a.a.O. S. 232
 16 W. Lüthi: a.a.O. S. 142
 17 W. Lüthi, a.a.O. S. 147-148
 18 W. Lüthi: a.a.O. S. 50
 19 Wilfried Engemann, *Persönlichkeitsstruktur und Predigt*, 2. Auflage, Leipzig 1992, S. 39
 20 Horst Hirschler, *Biblisch predigen*, 2. Auflage 1988, Hannover 1988, S. 385
 21 W. Lüthi: a.a.O. S. 133
 22 W. Lüthi: a.a.O. S. 13-14

NEW FROM PATERNOSTER

Unapologetic Apologetics

Editors: William A Dembski and Jay Wesley Richards

As objective truth has come under suspicion in theological study during recent years, scholars and students have also begun to take less seriously the task of persuading others to believe. Apologetics has been neglected, misunderstood and misrepresented. Unwilling to accept this, editors William Dembski and Jay Wesley Richards have set about placing apologetics in its rightful place.

The editors and contributors, all former students at Princeton Theological Seminary, confront some of the most discussed issues in contemporary theological studies, including pervasive contextualism, the question of error in Scripture, feminist challenges to our concept of God, the nature and coherence of the incarnation, the presumption of universalism, and incursions of science into theology.

Taking up issues relating to Scripture, Christology, theology and science, these essays expose the tenets of naturalism and other philosophical systems that too often permeate theological studies without remark, let alone critique or debate.

William Dembski is a writer, lecturer and holds degrees in theology and psychology, and he has done postdoctoral work at MIT, University of Chicago, Northwestern, Princeton, Cambridge and Notre Dame.

William Jay Richards is currently a fellow and program director of the Discovery Institute's Centre for the Renewal of Science and Culture, based in Seattle, Washington.

ISBN: 1-84227-078-8 / 260x150 / p/b / 280pp / £14.99



Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

NEW FROM PATERNOSTER

Linguistic Analysis of Biblical Hebrew

Sue Groom

In *Linguistic Analysis of Biblical Hebrew* the author takes us through the pitfalls and limitations of the various methods available, and considers textual transmission, diachronic and dialectical variation, and the impact this has on the relationship between reader, author and text. Combining a critical account of long-established approaches to Hebrew meanings with a lucid introduction to newer and more recent methods such as lexical semantics and text-linguistics, this illuminating read will be of interest to undergraduates, postgraduates, those who have previously studied Hebrew and those who know no Hebrew, but would like to start somewhere!

'I can think of no more effective way of enriching the higher undergraduate and postgraduate study of Hebrew at the present time than by the careful study of this book.'

Graham Davies, Professor of Old Testament Studies, University of Cambridge.

Rev Sue Groom has a degree in Applied Linguistics, an M. Phil in Computer Speech and Language Processing and an MA in Aspects of Biblical Interpretation.

1-84227-164-6 / 229x145 / p/b / 224pp / £19.99

From Paradise to the Promised Land: An Introduction to the Pentateuch

T. Desmond Alexander

This revised edition of **From Paradise to the Promised Land** offers a detailed and critical overview of the first five books of the Bible, as Desmond Alexander considers origin and authorship, major themes concurrent within the text, and the historical and literary character of the Pentateuch.

The first part of the volume is a completely new section on the history of Pentateuchal criticism over the last 250 years and offers a critique of current theories from an evangelical perspective. The second part provides a survey of the main themes within the Pentateuch by drawing on the best insights of recent research into Hebrew narrative techniques.

Dr T Desmond Alexander is Director of Christian Training at Union Theological College, Belfast.

ISBN: 1-84227-136-9 / 260x150 / p/b / 344pp / £19.99

New Testament History – A Narrative Account

Ben Witherington III

Essential to an understanding of the New Testament is a comprehension of the individuals, events, and social movements that shaped the setting from which Jesus and his followers emerged. Unfortunately, many accounts of ancient historians can leave readers feeling overwhelmed and confused. *New Testament History* provides a worthy solution to this problem. A well-known expert on the social situation of the New Testament, Ben Witherington offers an engaging look into the world that gave birth to the Christian faith.

'This is a very readable and informative survey of the rise of Christianity against its historical background. I can think of no higher praise than to say that this book may do well for this generation what F.F. Bruce's New Testament History did for an earlier one.'

I. Howard Marshall, University of Aberdeen

Ben Witherington III is professor of New Testament at Asbury Theological Seminary.

ISBN: 1-84227-114-8 / 260x150 / p/b / 432pp / £19.99



PATERNOSTER PRESS

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Thomas Mann: Bible, Art and Salvation

Mark W. Elliott

Liverpool Hope, UK.

SUMMARY

Thomas Mann (1875–1955) by the time he came to work on *Joseph and his Brothers* was well-versed in philosophy, ancient mythology, psychology and theology. He was also keen to draw heroic figures against the

background of a world civilisation at war and in chaos. This meant using the stories and themes of Christianity rather than facing the God of which they speak. Against attempts to claim him for Christianity, his diagnosis of the Western soul in its sickness often implied that only in the art of the writer was there a place of cure.

ZUSAMMENFASSUNG

Als Thomas Mann (1875–1955) an *Joseph und seine Brüder* zu arbeiten begann, war er bereits sehr belesen in Philosophie, Psychologie, Theologie und der Mythologie des Altertums. Er war daran interessiert, Heldengestalten vor einem Hintergrund einer Zivilisation im Kriegszustand und im Chaos zu

zeigen. Das bedeutete aber eher eine Verwendung der christlichen Geschichten und Themen als ein Begegnung mit dem Gott von dem sie reden. Im Gegensatz zu Versuchen, Mann als Christen zu vereinnahmen, deutet seine Diagnose der westliche Seele in ihrer Krankheit eher darauf hin, dass Heilung nur in der Kunst des Dichtens gefunden werden kann.

RÉSUMÉ

Lorsque Thomas Mann (1875–1955) s'est attelé à l'histoire de Joseph et de ses frères, il était versé en philosophie, en mythologie ancienne, en psychologie et en théologie. Il manifesta alors beaucoup d'habileté pour décrire des héros sur la toile de fond d'une

civilisation mondiale en état de guerre et sombrant dans le chaos. Il a utilisé les histoires et les thèmes du christianisme, plutôt que de considérer le Dieu dont elles parlaient. Son diagnostic de la maladie de l'âme occidentale conduisait souvent à la conclusion qu'il n'y a de moyen de la soigner que par l'art de l'écrivain.

Mann's background

One can trace what has been described as a 'biblical rationality' in the work of Thomas Mann.¹ Any such currents wash together with the philosophy of Schopenhauer and his interpretation of the world as will and imagination.² Mann was interested in the outworking of ideas in the life of human characters. He was not fascinated by mind-games, psychology and the inner dialogues in the manner of say, Henry James—it is almost a truism that Mann was not at his strongest when it came to basic characterisation. What matters are the values,

the ideas which drive the action or the plot, to the extent that to draw parallels with Max Weber concerning history as driven by ideologies is quite legitimate.³ In this Mann was clearly influenced by the work of Theodor Fontane which nourished him in the mid 1890s, and whose influence can be seen at its zenith in the moral irony of *Buddenbrooks*, wherein the *scheinheilig* piety in general and the consul's need to keep up appearances even when bereaved in particular attract caustic ridicule from Mann's pen.

As G. Lukács observed, even the stolid Thomas

Buddenbrook found some consolation in reading Schopenhauer, and Mann seemed then to be indicating that he agreed with such pessimism, that the world itself had to be left to its decay.⁴ By the time of *The Magic Mountain* we are presented with the typical extremes of Naptha and Settembrini, even if the latter's 'the world as will' is only slightly preferred to the former's 'the world as representation'. Unlike Goethe Mann had, as if on the other side of Mount Enlightenment (Parnassus), little time for moral utopianism. This can be clearly seen even in the late work *Lotte in Weimar* which works against so much that Goethe would assert. Yet some kind of new optimism in later Mann *did* arise out of this despair during the mid-1920s, as his biographers have noted: it is the engagement that comes from the determination to fight evil where it can be located, and to hope for the purging of some of one's personal demons in the process. According to Hans Küng, the path from *Buddenbrooks* to the later flowering of genius in the Joseph tetralogy was 'vom bürgerlich-Individuellen zum Mythisch-Typischen', in which a spiritual humanism, or at least an all-forgiving humanity gradually takes over.⁵

The Joseph story re-told

With the huge undertaking of amplifying and re-telling the story of *Joseph and his Brothers*, Mann added to the ancient and honourable tradition of the re-written bible. In *Jubilees* (as in Philo, Ps-Philo and *The Testament of Joseph*) there is a very sanitised version of the Joseph story, told in a matter-of-fact way, with the brothers clearly guilty of unprovoked wickedness.⁶ Yet Philo in *De Josepho* attributed the hero's good looks to God's favour, and this may be a way for Philo of indicating his shallowness. In his *De Somnis* Joseph even stands for moral ambiguity, deviousness and vainglory, 'shifting back between true and apparent virtue'.⁷ Indeed Joseph, even in the hagiographical *Jubilees* is merely a supporting player to the main figures of Judah and Levi.⁸ This may be because Joseph was married to Aseneth, the daughter of the priest of On; in the story she does renounce the false gods and Joseph appears more self-righteous than ever and successful enough to rule over Egypt for 48 years. While in *Jubilees*, it is Jacob's mourning for the 'dead' Joseph on the 10th day of the 7th month that is presented as the reason for the Day of Atonement (*Jub.* 34,15), on the other hand, in *Joseph and Aseneth* the hero is repeatedly described

in the text as 'son of God',⁹ and the focus is very much on him. Joseph is a great magician, a 'mighty one of God' with healing as well as divinatory powers (44,8), but also one who keeps out of anything as ordinary as fighting in the ensuing civil war in Egypt. However these were in-house Jewish works, written for Jewish identity, too strictly 'theological', perhaps not even attempting an answer to 'what beliefs and ideas drive humans universally?' It was this quest for the universal that drove Mann to augment his biblical sources not only with Old Testament voices, but with those from the New Testament, but also from Ancient Egyptian and Sumerian mythology.

Hans Küng argues that Mann was ill-advised in his wholesale buying into the Freudian notion of myth, although it is far from likely that Mann believed in the specifically Freudian account of such things. In fact, Mann was naïve or misinformed to believe (as Küng often seems to when he writes of religion as 'Begegnung mit dem Heiligen') that there must be one original *Ur-Geschichte* of all history, according to which all religions go back to common root – usually Egypt. As Manfred Dierks observed, Julius Braun promoted this in his *Naturgeschichte der Sage*, 1864/5, and W. Bachofen also made much of the chthonic mythology of Egypt.¹⁰ However, there is more in the more guarded thesis of A. Jeremias, that there is/was a common middle-eastern mythological world, and the more recent consensus follows this, as indeed did Mann. Distinctiveness arises from what religions *become as they grow alongside one another*, and one might want to reply to Küng, and others troubled by the ghost of 'comparative religion', that if there is to be any inter-religious harmonization and synthesis this will happen only eschatologically: *Endzeit* is not simply *Urzeit*.

Mann did not choose the *Joseph* story simply because it provided its own magical and self-contained world. There is none of the exotic particularity of say, Flaubert's *Salamambo*: indeed, as Mann once wrote, *that* was how *not* to write of the past. Nor, at the other extreme, did he care much for Nietzsche's historicism, but thought that things *could* be learned from the past and its self-representation in its literature.¹¹ The humorous is all the more possible because these are not historical, time-bound characters. In mythical thinking there is not such a strong notion of the distinct categories of past, present and future, as Cassirer once put it, although Mann was apparently unaware of this work by his fellow exile.¹² Küng provides

the helpful insight that Mann was keen to present Joseph as one who bridged the gap between sacred and secular, thus to suggest that politics was truly religious.¹³ In Mann, as in Goethe, the importance of moving from the personal up to the social: out of isolation is expressed.¹⁴ Real change takes place in Joseph only after the second fall of Joseph – in the house of Petepre (Potiphar) – where the belief that his own vision of reality is the real one is forced to surrender to a more psychologically pluralist understanding: put simply, different people see things differently. Indeed, Lukács had asserted that Mann saw the need against so many modern writers, to put subjectivity firmly in its place.

The gradual but increasingly clear transition of Mann's irony and self-irony into the playful is determined by two components. On the one hand, the consciousness of his most important characters recedes ever more distantly from objective reality; on the other, reality asserts its supremacy over all kinds of false consciousness ever more vigorously. For this reason Mann's playfulness never dissolves objective reality, but on the contrary underlines its inevitable and natural triumph. The greater the discrepancy between being and consciousness, the more grotesque and degrading must the defeat of subjectivity be.¹⁵

There is thus a tragi-comic catastrophe and a 'degradation of the would-be-tragic'. Lukács continues:

Modernism is well-versed in conjuring with extremes, but their trajectory lies between a false consciousness (unrecognised as such) and its special 'reality'; subjectivism then is the ruling principle for both outlook and method. In Thomas Mann, however, the imagined reality oscillates with the real (objective) one and the latter is always victorious.¹⁶

Lukács thus concludes that Mann is, or has at last become optimistic, perhaps owing to his faith in psychology which affirmed that human beings could leave behind illusion, that history need no longer be destructive. This optimism cannot simply be attributed to the effects of Californian sunshine.

Certainly the whole thrust of the Joseph story is a rejection of lonely individualism and the affirmation of the common human awareness of hope in the future and the power of love.¹⁷ It is clear that *Joseph* is not a mere *Bildungsroman* – it is rather an *Erziehungsroman* which draws the individual out

into society, the realm of the political. Joseph as the artist/dreamer is able to turn his deathly art to serve life. This book was the mature Mann's favourite work, one in which Joseph becomes a bourgeois manager (as provider he is not quite Franklin D. Roosevelt) and evinces practical heroism, with (unconscious) echoes of Dostoevsky's Ivan's axiom: 'Brot kommt zuerst und dann das Hosannah.'¹⁸ The Messiah is not to be expected from the heavens – any such notion is ironically ridiculed in *Joseph* – but is one from amongst us – a Hochstapler, a confidence trickster, a Felix Krull writ large. But is Joseph portrayed as so *ordinary*, so *ungodly*? He may be the anti-Siegfried, but that does not mean he is presented as an anti-hero. Mann's Joseph is hardly Josef K.

Mann therefore does not so much de-mythologise as re-mythologise. Joseph and his brothers and their world stand for things. What is life other than unconscious repetition of primeval models of motives and behaviour? The question: to what extent was Mann interested in the figure of Christ as distinct from Tammuz-Adonai? – is not one Mann would have asked. Typologically there is foreshadowing of Christ in details – with Joseph in the pit: birth, death, hell descent, re-ascent,¹⁹ although Mann seems more comfortable in referring these to 'God to come', rather than the more Christian traditional 'Christ to come'.²⁰ In any case Joseph spends three days and nights in the well (called 'hell'²¹); the angels watch over the empty well once he has risen from it; he is sold for 20 pieces of silver after Judah kisses him, although it is to Judah that the blessing of Jacob goes. On this last point there is a fine example of Mann's sturdy optimism: human beings are blessed not only through their cursedness but even in their cursing. Joseph's Festessen with the brothers is a kind of *Herrenmahl* that Jacob took beast's blood to be Joseph's (IV 646) made Joseph consider the difference between 'this is my blood' and 'this signifies my blood'. The sin-bearing Joseph becomes founder of a new religion. The words which Joseph uses when revealing himself to his brothers in Egypt are those of Christ to his disciples after the resurrection. In reply to Issachar's doubting Thomas-like query as to his identity, Joseph states: 'Joseph bin ich, überkleidet mit der Herrlichkeit dieser Welt.' Mann's Christ is no superhero nor everyman but the human being who is content with his humanity.²² Mann is not inventing a mythology, he is re-presenting one.

The Religious Mann

The watershed in Mann's career around 1924-6 (curiously coincidental with that alleged to be the time of Karl Barth's 'turn') came after completing *The Magic Mountain* and was the sense that literature is more about re-saying reality than finding more of it to talk about. His understanding of *Wiederholung*, of 'myth' as repetition of a primal event, was something far more positive than Nietzsche's 'eternal return' as termless recapitulation or variations on a theme, for it meant a making-available in the present of the best of what went before and would yet come. Such a motif is to be found in *Lotte in Weimar* (from coincidentally on the lips of Adele Schopenhauer) and in *The Holy Sinner (Der Erwählte)*. After all, on receiving the Nobel Prize he was bold enough to say: 'I am no Catholic. I believe in the immediacy of God.'²³ Admittedly, this sounds perilously close to Jung's celebrated 'Gnostic' bon mot: 'I do not believe that God exists. I know', but it is perhaps just an exaggeration of Protestant theology.

Irony as one's meta-principle often means one ends with little of positive substance to affirm. However, by the end of his life Mann became a doubter of doubt, and in that sense could be claimed as religiously 'post-modern'.²⁴ Yet Mann was too much an optimist in human possibilities to have been able to wear the 'postmodernist' etiquette with conviction. Part of his liking for Freud was his remedy: the Freudian clarification of the unconscious in light of conscious, a kind of secularised 'perspicuity principle'.²⁵ And yet there would be a shift away from Freud, a sense that human individuals have to go further than Freudian enlightenment of their personal troubles, to move out of themselves altogether to find salvation.²⁶ We know that in 1936 Mann was involved in organising the celebrations of Freud's 80th birthday when the latter was 'honoured as 'the pathfinder to a humanism of the future'. Through Freud, the human race could hope to find itself standing in 'a bolder, freer, more joyous, artistically more mature relationship to the powers of the underworld, the unconscious, the id, than is granted to today's humanity, as it struggles in neurotic Angst and its accompanying hatred'.²⁷

Accordingly, in the one step beyond Freud, a Jungian influence was also mediated to him, principally via Karl Kerenyi, originating in the early 1930s²⁸ while his acceptance of Freud had become qualified since the 1925-29 period. In the politi-

cal climate of incipient totalitarianism, humanism needed to find a more solid foundation. As with Goethe's Faust who is really a Prospero-figure, Mann's Joseph is one who has belief in the future and its possibilities (*Zukunftsglauben*). Mann himself was the prophet of this Ideal of future self-integration. For Joseph shows a reconciliation of the divided human being, including the chasm between Spirit and Soul/Nature, without losing anything of either by some process of *Aufhebung*.²⁹ Whereas Hans Castorp in *The Magic Mountain* only got to realise the diagnosis, the later creation, Joseph demonstrates the remedy as well. And these remedies are to be found in the ancient traditions of wisdom, with Christianity as a pillar of civilisation. However, as mentioned above, in that Joseph is portrayed exactly as the kind of thing Dostoevsky's Grand Inquisitor was looking for from a hero, Werner Frizen is not wrong to raise the question of whether Joseph is the 'anti-Christus'.³⁰

Mann and Christ

The Jungian elements can be seen: Joseph-Christ is the *Pantokrator* for the economy of the known world, yet, graciously, he is also Hermes-like and communicates through his art the secrets of the invisible God who is beyond time and space. The Christ-myth thus understood, in which opposites are integrated relates well to Mann's view of sexuality.³¹ Throughout the work in its love of description mirroring a love of life, there is the presence of Fontane's 'feines Gefühl', tastefulness, but also of Goethe's ethicized form of Christianity, and it is perhaps not without significance that Mann broke off after the 'Joseph in Egypt' section to write *Lotte in Weimar*.³²

Werner Frizen has noted the echoes of the Parsifal legend in this first part of *Joseph*, for whom the hermaphrodite nature of the Christ-type was helpful in resolving conflict in a way analogous to that of Adam's androgyny in the kabbalah.³³ In truth, Mann's androgynous Pharaoh seems a bit like a Disney character, a sort of even camper Shere Khan from *The Jungle Book*. Yet the one who has become known through the bible merely as 'Potiphar's wife', is in *Joseph* given a name, nay, two names – Mut and Eni – and in which her torment and courage, worthy of Vergil's Dido, are described and enobled precisely for the strength of her unashamed desire. Mann depicts the woman as hunter, and yet also the universal soul distracted by

a deity (Christ?) who is as desirable as he appears cold towards her. She is one of the finest creations of modern literature, and a brief selection is in order, not simply because Mann identified with her³⁴ nor just for the sake of literary style, but for the sense of the pathos of a love which lacks the fatherly ordering³⁵ of the God of Israel.

Ein so große Dame, vornehm, überlegen, hochmütig und weltgewandt, kühl eingeschlossen bisher in das Ichgefühl ihres Gottesdünkels, – und nun auf einmal dem Du verfallen, einem von ihrem Standpunkt gesehen ausgemacht unwürdigen Du, aber ihm verfallen bereits in solcher Schwäche und bis zu solcher Auflösung ihres Herrinnentums, daß sie es schon kaum noch zustande brachte, wenigstens die Rolle festzuhalten der Liebesherrin und der herausfordernden Unternehmerin des Gefühls, sondern sich bereits Sklavin wußte des Sklaven-Du, da sie von ihm hinwegfloh mit mürben Knien, blind, bebend, mit flatternden Gedanken, flatternde Worte murmelnd, ohne Bedacht auf die Zofen, die sie doch mit Bedacht und Stolz zum Stelldichein mitgenommen: ‘Verloren, verloren, verraten, verraten. . .’³⁶

Friedhelm Marx’s comment, that Mann was not interesting in painting a Christ without contradictions, argued against Küng who thinks Christ was too sober and straightforward to be anything like Joseph, and against Frizen, for whom Joseph is actually the anti-Christ,³⁷ is well made. There is in *Joseph* a re-interpretation of Christ as one who astonishes and confuses, but finally comes good as the man for everyone.

Conclusion: Mann at the centre

Where does all this leave Mann theologically, or to be more specific, how did things stand between the ‘later’ Mann and the Judeo-Christian God? For critics of the Hebrew bible such as Abts and Westermann, for whom the Joseph story was about the foundations of the monarchy and hierarchy within Israelite, even Jewish society,³⁸ Mann’s interpretation (forty-five times as long as the original story in Genesis) was simply fanciful to the extent that he used the story to hang his own ideas on. However the recent popularity of psychological and ‘reader-response’ approaches has meant a cross-over between biblical and literary studies, and a less purist approach to the possibilities of meaning in a biblical text.³⁹ Mann

would soon re-write the Gregorius-legend in his *Der Erwählte* which is about the implosion of any meaningful view of authority, Catholic or Protestant. Where Helmut Koopmann sees Oedipal themes in these two works by Mann, I prefer to see the issues as theological, to do with relating to ‘authority’ and the heavenly father, no matter how accurate be Koopmann’s speculation about Mann and his earthly parent.⁴⁰ The direct truth-sounding voice has been lost and is beyond rediscovery in this confusing but therefore mysterious world.

We cannot conclude without making some reference to the treatise-like novel of *Doktor Faustus*, that work which perhaps showed forth the apocalypse of the German soul, to use the title of Hans Urs von Balthasar’s tour through German literature from 1740-1940 (noticeably quiet on Mann.)⁴¹ Whether the protagonist of the novel is meant to be Nietzsche or Heidegger, there is no doubt of his being gripped by a philosophical passion which is for the infinite. Karl-Josef Kuschel’s view that there is grace in *Doktor Faustus* seems to trade the same old liberal misuse of negative theology: God is where he is not.⁴² In fact, in the novel God and the devil have both been secularised to the point that they are identified the one with the other.⁴³ Goethe’s *Faust*’s heaven and hell no longer exist. Mann’s irony was of course, never merely cynical, but served rather to attack fanaticism in all its forms-materialist, ideological, whatever. In this sense the book is more about German (musical) Romanticism’s *corruption* of Christianity than any direct theological treatise. There was, philosophically speaking, a sort of negative dialectic *avant la lettre*.⁴⁴

The problem is that it did tend to place the wandering artist, himself, Thomas Mann at the centre of the universe—and when that universe is as wide as, well, the Universe, and its good and evil are mixed up together, it is a lonely, confusing, solecistic and self-consciously vacuous place to reside. *Lotte in Weimar* is not only Mann’s concluding interpretation of Goethe,⁴⁵ but, in its themes of filial disappointment and tension, of the hollowness of the theme of ‘the great man’, of the illusion of love, the sense of no longer being fashionable, of the desire to mediate the truth giving way to talk of ‘freedom’ – it is autobiographical. Moreover, Mann was himself a Faustian figure, operating between the personalities of *damnatus* and *redemptus*, as played out in *The Holy Sinner*. The prelude to the whole Joseph tetralogy is entitled ‘Descent into Hell’, but, as Mann put it

himself, Germany 'has never descended into hell, and doesn't give a damn for guilt and redemption through grace.'⁴⁶ But Mann thought that he had.

Notes

- 1 F. Golka, 'The Biblical Joseph Story and Thomas Mann's novel' in *The Leopard's Spots* (T&T Clark, 1993), 123-34, 127: 'Where did Mann get this principle of repetition from, if he was not influenced by Noth's tradition-history? According to Manfred Dierks, Thomas Mann's work also narrates the philosophy of Schopenhauer. In this case the Joseph novel deals "with human self-liberation from the confinement to mythological predestination. . ." Mann uses the term "myth" in such a way "that basically all beings in the world are only one". Golka goes on (130) to show how von Rad [in his 'Biblische Josepherzählung und Josephroman' in *Gottes Wirken in Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1974), 285-304] challenged Mann's mythological interpretation of a work which was intended to promote secular wisdom and how von Rad's belief that such wisdom is 'open to the future' and linear-historical rather than past-oriented and 'cyclical' is to caricature things with a broad Barthian brush.
- 2 M. Dierks, *Thomas Mann-Studien VII* (Berlin 1987.)
- 3 See H Goldman, *Max Weber and Thomas Mann: calling and the shaping of the self* (Berkeley: Univ. of California Press, 1988); *Politics, Death and the Devil: self and power in Max Weber and Thomas Mann* (Berkeley: Univ. of California Press, 1992.)
- 4 As commented on and affirmed by B. Kristiansen in *Uniform-Form-Überform: Thomas Manns Zaubenberg und Schopenhauers Metaphysik: eine Studie zu den Beziehungen zwischen Thomas Manns Roman Der Zaubenberg und Schopenhauers Metaphysik* (Copenhagen: Akademisk forlag, 1978), 248f. He claims that Mann shared the Dionysian view, that only through breaking things up can new forms come into being.: Pepperkorn's story is portrayed as an *imitatio passionis Christi*, not a *Dionysian* ecstasy (282.) Schopenhauer trumps Nietzsche!
- 5 H. Küng: 'die partielle Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes zu einer Grundlehren gemacht' (in W. Jens & H Küng, *Anwälte der Humanität: Thomas Mann, Herman Hesse, Heinrich Böll* [München: Piper, 1993], 122.)
- 6 See Erich C. Gruen, *Heritage and Hellenism: the reinvention of Jewish tradition* (Berkeley-Los Angeles-London: Univ Cal. Press, 1998. Ch.3.
- 7 *Ibid.*, 85; cf. Philo *Migr.* 158-63
- 8 It is significant that Isaac and Rebekah remain alive to give a blessing to Levi and Judah, thus cancelling out any possible invalidity of the blessing inherited from Jacob (see ch. 31)
- 9 'This does not designate a title, nor should it be seen as Christian interpolation. But it lifts Joseph well out of the ordinary and sets him in the glow of the divine' (Gruen, *Heritage*, 98, with reference to *Jos. As.6.3, 6.5, 13.13, 18.11, 21.4, 23.10*)
- 10 Dierks, *Studien*, 246f. Cf. along these lines, Freud's *Moses and Monotheism* - an embarrassment to anthropologists and Freudians alike.
- 11 See Eckhard Heftrich, *Geträumte Taten: über Thomas Mann Bd III* (Frankfurt-a.-M.: Vittorio Klostermann, 1993), 419. Joseph is humanised by a portrait which does not deny his bad temper and his pride.
- 12 K. Hamburger, *Thomas Manns biblische Werk: der Joseph-Roman, die Moses-Erzählung 'Das Gesetz'* (München: Nymphenburger, 1981), 174 with reference to Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen II: das mythische Denken* (Berlin, 1925.)
- 13 *Ibid.*, 108: 'Thomas Mann wollte, dass sein Joseph, mit dem doppelten Segen von oben und von unten, des Geistes und der Natur ausgestattet, die verschwärmt-universale Liebesreligion dieses Pharaos gegen die reaktionäre Tempelpartei in gesellschaftliche Wirklichkeit, eine gerechte soziale Ordnung und humane Kultur umsetzen sollte'
- 14 G. Lukács, *Thomas Mann* (5th edn.; Berlin, 1957), 105.
- 15 *Ibid.*, 109.
- 16 *Ibid.*, 111.
- 17 Kenneth Hughes *Mythos und Geschichtsoptimismus in Thomas Manns Joseph-Romanen* (Bern-Frankfurt: Herbert Lang, 1975), 17: 'Der Weg vom Individuum zum Typischen ist als eine Wendung vom "Interessanten" zum Mythischen in F. Schlegels spezifischem Sinn, von Naturalismus zu Symbolismus, Krankheit zu Gesundheit, Romantik zu Klassik verschiedenartig ausgelegt worden'.
- 18 Joseph, V, 1687.
- 19 *Gesammelte Werke* (GW) IX,482:
- 20 'MAKOM he was called, space, because He was the space in which the world existed, but the world was not the place in which he existed . . . But he lay in bonds, and was a God of waiting upon the future . . .' (Joseph, I, 287.)
- 21 Hughes, *Mythos*, 68: 'Mann damit eine Uebergangsfigur von den mythischen zu den historischen Vertretern der Tradition schafen will.'
- 22 Heftrich, *Geträumte Taten*, 419, with reference to Joseph, V, 1686: 'Denn einerseits ist die Sohn- und Bruderschaft mit all dem dazugehörigen Gefühlsaufwand die Voraussetzung für die Glaubwürdigkeit der erzählten Geschichte; andererseits ist die Absonderung zwar die Voraussetzung für die Erhöhung, doch braucht der Auserwählte nicht den Tribut eines Aschenbach oder Leverkühn zu bezahlen. So können die Träume zu Taten des Lebens werden'
- 23 GWXI,409f.

- 24 C.A.M. Noble, *Dichter und Religion: Thomas Mann-Kafka-TS Eliot* (Bern-Frankfurt-N York-Paris: Peter Lang, 1987), 52: 'Was aber als poetisches Spiel erscheinen kann, müsste Thomas Mann in seiner religiösen Spätzeit als Ernst erscheinen, denn er selbst hat behauptet, sein Glaube sei gerade aus seiner ironisch-skeptischen Grundhaltung – aus seinen Werken und den Vorarbeiten zu ihnen-erwachsen. Der Zweifel am Zweifel ist die Religiosität des fast achtzigjährigen Thomas Mann.' Cf. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence*, 54: 'Mann's swerve away from Goethe is the profoundly ironic denial that any swerve is necessary. His misinterpretation of Goethe is to read precisely his own parodistic genius, his own kind of loving irony, into his precursor.'
- 25 Ibid., 36: 'Er findet besonders in C.G. Jungs Schriften die für ihn so fruchtbare psychologische Bestätigung der Selbsterschaffung durch die Seele, der Einheit von Schicksal und Charakter, von Geschehen und Machen, jener Lehre, welche die Psychoanalyse mit der Prädestinationstheorie so unmittelbar und faszinierend in Berührung setzt.'
- 26 Compare GWX 398: 'To be frank: I have not much belief, but also do not believe so much in belief as in the goodness which can exist without belief, and in fact be the product of doubt' (cited in Donald Prater, *Thomas Mann: a life* [OUP 1995, 453.]) Mann followed this by saying, in a letter in response to Ernst Steinbach's article in the *Zeitschrift für Theologie und Kirche* ('Gottes armer Mensch. Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann') that he meant such faith and doubt to be faith and doubt in humanity, although the faith of humanism he felt was a long way down the road to full religious faith. The letter was itself published posthumously in ZThK 54 (1957) 255f.
- 27 Prater, *Thomas Mann*, 251, drawing on Mann's *Tagebuch* for 8 May 1936.
- 28 *The Correspondence of Thomas Mann and Karl Kerényi* (translated A. Gelley; Ithaca-London: Cornell UP, 1975.) See also the comprehensive account by Willy R. Berger, *Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman Joseph und seiner Brüder* (Köln-Wien, 1971.)
- 29 The Apollinischen/Dionysischen or intellect vs. instinct/will contrast as Nietzsche had described the split. See L Klages *Der Geist als Widersacher der Seele* (3rd edn; Munich: J.A. Barth, 1954.)
- 30 'Thomas Mann und das Christentum', in H Koopman (Hg.) *Thomas-Mann-Handbuch* (3. Aufl.; Stuttgart: Alfred Kröner, 2001), 307-326, 319.
- 31 See C.G. Jung/K. Kerényi *Einführung in das Wesen der Mythologie*, (2nd edn., Zurich, 1951.)
- 32 H. Siefken, *Thomas Mann: Goethe-Ideal der Deutscht: Wiederholte Spiegelungen 1893-1949* (Munich: W. Fink, 1981), 185: Mann's writings and lectures in the late 1930s give an indication that his Faust-work was beginning to come to the surface; nor would he lose the debt to Goethe's moderate stance concerning Christianity as of ethical worth (contrasted with Nietzsche's view.) H. Bloom, *Anxiety*, 54: 'Mann's swerve away from Goethe is the profoundly ironic denial that any swerve is necessary. His misinterpretation of Goethe is to read precisely his own parodistic genius, his own kind of loving irony, into his precursor.'
- 33 W. Frizen, *Zaubertrank der Metaphysik: quellenkritische Überlegungen im Umkreis der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns* (Frankfurt-a.-M.: P.D. Lang, 1980.)
- 34 Hermann Kurzke, *Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk: Eine Biographie* (München: C.H. Beck, 1999), 429.
- 35 A recurrent theme in Kurzke's biography, and one with echoes of Nietzsche's psychopathology.
- 36 Frankfurter Ausgabe *Gesammelte Werke: Joseph und seine Brüder* III (Fischer 1983), 440f.
- 37 Friedhelm Marx, 'Ich aber sage Ihnen': *Christusfigurationen im Werk Thomas Manns*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002, 154-155. Cf. 193: 'Josephs Praefiguratio Christibesteht vor allem darin, daß er sein Leben (wie Oscar Wildes Christus) als Kunstwerk begreift.' He is also, argues Marx, one who combines Christ with a Hermes-like character in which secret wisdom is given to Pharaohs with the use of the 'Ich bin' formula and to his brothers with blessing in which the 'messiahship' gets passed on to Judah (194f).
- 38 See Friedemann W. Golka, *The leopard's spots: Biblical and African wisdom in proverbs* (Edinburgh: T&T Clark, 1993.) Golka has recently given a paper at the International SBL Conference 2002 in Berlin in which he argued for von Rad as a pioneer of the literary way of reading the Joseph-novella. Cf. n. 1.
- 39 Cf. George Bridges, *Thomas Mann's Joseph und seine Brüder and the Phallic theology of the Old Testament* (Bern: Lang, 1995.)
- 40 H. Koopman, *Thomas Mann: Konstanten seines literarischen Werks* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 54-67; 75-79.
- 41 In his *Apokalypse der Deutschen Seele* (Salzburg-Leipzig: Anton Bustet, 1937.)
- 42 H.-J. Kuschel, *The Poet as Mirror: Human Nature, God and Jesus in Twentieth Century Literature* (London: SCM, 1999) = *Im Spiegel der Dichter: Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts* (Düsseldorf: Patmos, 1997.) Also his yet more recent *Jesus Christus im Spiegel der Weltliteratur* (which is kind of a well-annotated reader of literature from the last one hundred years.)
- 43 See Christian Albrecht, 'Protestantismusdeutung und protestantisches Erbe in Thomas Manns Roman "Doktor Faustus"' ZThK 95 (1998): 410-428. He argues that the 'hero' Leverkühn repre-

sents Luther, with Erasmus 'played' by Zeitblom: between them is 'der Aufstand subjektiver Willkür ... gegen objektive Bindung.'

- 44 Of course it is no small irony that Mann has been accused of 'borrowing' ideas from his friend and fellow-exile Theodore Adorno, not least for the writing of Dr. Faustus. See Kurzke, *Thomas Mann*, 504f as well as the recent (2002) edition of the Mann-Adorno correspondence.
- 45 *Lotte in Weimar*, 226: 'What if sweet love itself were put together out of nothing but sheer horrors, and the very purest just a compound of shadiness we

dare not confess to! *Nihil luce obscurius!* Nothing darker than light – was Newton right after all?' and, at 272: 'Religious symbolism is a cultural treasure-house, wherein we have a perfect right to dip when we need use the familiar images to make visible and tangible some general aspect of spirit.' These two statements made by 'Goethe' in the novel perhaps summed up for Mann his own idealist philosophical point of departure.

- 46 In H. Wysling-M.Fischer (Hg.) *Dichter über ihre Dichtungen* (München-Frankfurt a. M., 1981), Bd 14, iii, 248.

NEW FROM PATERNOSTER

Fundamentalisms

Editor: Christopher H. Partridge

The most conspicuous form of religion to emerge during the 20th century is 'fundamentalism'. Any account of the modern world that ignores the impact of the forces of fundamentalism will be significantly deficient. Whether one considers debates within faith communities concerning the correct interpretation of sacred writings, or religiously inspired political activism, or indeed some forms of international terrorism, fundamentalism seems to be a perennial religious tendency. Written from sociological, ethnographical, anthropological, missiological, and theological perspectives, together these essays provide a source of reliable information and thoughtful reflection on contemporary manifestations of fundamentalism and fundamentalist-like trends.

Contributors include David Burnett, Colin Chapman, Harriet Harris, David Lyon, Chris Partridge, Peter Riddell and Peter Smith.

Dr Chris Partridge is senior lecturer in Theology and Contemporary Religion at Chester College, and has published a number of works in theology and religious studies.

ISBN: 1-84227-083-4 / 229x145 / p/b /
338pp / £24.99

The Dynamics of Human Life

Editor: Mark Elliott

What is it to be human? Alexander Pope said 'the proper study of man is man', and yet as Christians we believe humans were and continue to be made in the image of God.

The Dynamics of Human Life examines truths about human life, and engages with current understandings of what it is to be human in several of its aspects. With contributions from prominent scholars and theologians across the fields, this unashamedly theological book examines the human entity from anthropological, economical, ethical and humanitarian perspectives.

'In a world where our very existence as a species is being called into question, we need to reaffirm the God-given order of creation as the essential prelude to the message of salvation in Christ.'

Gerald Bray, Beeson Divinity School, Birmingham, Alabama, USA.

Dr Mark Elliot is a lecturer in Christian Studies at Liverpool Hope University College.

ISBN: 1-84227-085-0 / 229x145 / p/b / 270pp
/ £19.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Aurora, the Morning-Star: Shedding a New Light on 19th Century Christology

Elizabeth Barrett Browning's poetic novel *Aurora Leigh* as a model for a poetic Christology

* * * *

Alexandra Wörn

Faculty of Divinity, University of Cambridge, UK

SUMMARY

This essay explores the inter-disciplinarity of poetry and theology through a 'novel poem' written by the Victorian poet Elizabeth Barrett Browning (1806-1861 henceforth, EBB), *Aurora Leigh*. Specific focus of attention is the Christological dimension inherent: the

* * * *

inter-connectedness between the figure of Jesus Christ and the (female) poet, the Logos as the (poetic) word incarnate, and moreover, the relationship between the arts and social reform in general. Hence, unfolding and analysing EBB's carefully constructed female Christology makes the unaware reader stand back in amazement at the riches to be tasted.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Aufsatz setzt sich zur Aufgabe das interdisziplinäre Verhältnis von Poesie und Theologie anhand des 'Romangedichtes', *Aurora Leigh*, der Viktorianischen Dichterin Elizabeth Barrett Browning (1806-1861; von nun an mit EBB abgekürzt) zu erforschen. Im Besonderen wird die christologische Dimension des Gedichtes beleuchtet werden, d.h.

* * * *

das In-Sich-Verwoben-Sein der Christus-Figur und der Gestalt der Dichterin, der Logos als das (poetische) inkarnierte Wort, darüberhinaus im Allgemeinen, die Beziehung zwischen den Künsten und der Sozialreform. Folglich, versetzt das Offenlegen und Analysieren von EBB's sorgfältig konstruierter weiblicher Christologie den unerwarteten Leser in Erstaunen, ob der Schätze, die gekostet werden können.

* * * *

RÉSUMÉ

Elizabeth Barrett Browning (1801-1861), qui vécut à l'époque victorienne, a écrit un roman poétique qui s'intitule *Aurora Leigh*. Le présent article considère le caractère interdisciplinaire de ce texte poético-théologique, en s'intéressant plus particulièrement à sa perspective christologique. Il discerne en effet des liens

* * * *

entre le personnage de Jésus-Christ et la poétesse, et avec le Logos comme la parole (poétique) incarnée. Il s'intéresse aussi aux liens entre les arts et les réformes sociales en général. Cette analyse du poème et de sa christologie féminine soigneusement construite conduit le lecteur qui n'était pas conscient de cette perspective à l'admiration devant les richesses qu'il contient.

* * * *

EBB states her purpose in writing *Aurora Leigh* in a letter to her husband Robert Browning:

['. . .] But my chief *intention* just now is the

writing of a sort of novel poem [. . .] running in the midst of our conventions, and rushing into drawing-rooms and the like, 'where angels fear to tread;' and so meeting face to face the

Humanity of the age, and speaking the truth as I conceive of it out plainly. [. . .].¹

EBB starts laying the foundation for this new 'novel-poem' around 1852. 'The bare events of the story might be related in half a dozen of sentences', observe Charlotte Porter and Helen A. Clarke.² The events themselves are not what is unusual about this piece of work, they simply portray mid-century Victorian England. Rather through Aurora, EBB expresses her critique of her own Victorian society and her proposal that the arts be used to improve social conditions.

In a letter to her friend Anna Jameson, EBB describes *Aurora Leigh* as a 'poetic art-novel', mediating between herself as poet and herself as a human being, between the author EBB and the character of Aurora. Thus, *Aurora Leigh* should be understood, as Marjorie Stone phrases it, as a 'portrait of the artist embedded within one of the Victorian period's most notable works of sage discourse: [. . .] a work offering nothing less than a revelation'.³ A revelation of *what* is the focus of this discussion.

Before moving to a more detailed analysis, a short summary of *Aurora Leigh* itself shall be given. Unfortunately only a mere skeleton of the narrative can be offered, just so much as to serve the argument of this essay.

The story revolves around the central character Aurora Leigh, beginning with her 'lonely childhood of intense spiritual ardour and with a highly organized artistic temperament, loving beauty both for its own sake and for its part in life as a means of spiritual aspiration'.⁴ From the very first, Aurora is alive to God and meeting God through art. Unusually for her era, she thinks and decides for herself, insisting upon a woman's right to her own individual growth. Thus, she is very antagonistic to the spirit of her age: Aurora is described as a human being born with a free soul and this enables her to have this attitude. She views her freedom as a gift from God that orients her toward God in her art and life.

The other central character is Romney, noble and full of good intentions – he is the modern representative of a social reformer. However, like most Victorian men, even those with liberal ideals, he does not apply them to gender relations. His bias is so strong that he can only think of woman as an appendage to man. He is incapable (at first) of seeing woman as a human creature like himself, and not simply a domesticated animal. For him,

women lack the power to generalise, art is not a women's sphere and his hypothetical wife will have to submit immediately to his superior judgement.

Although at this stage Aurora has no intention of marrying Romney, she is injured by these limiting depictions of female ability. (And probably that is why she does not want to marry him!) Through the attitudes of Aurora and Romney, the reader is confronted with a conflict between two souls: the masculine, damaging, self-centred Romney versus the awakening feminine, creative, self-awareness of Aurora. This conflict is illustrated in the contrast between Romney's concentration upon the basic material aspects of life and Aurora's value of spiritual and artistic cultivation for a happy physical condition. Aurora, in order to retain her integrity as a woman and as an artist, cannot love and marry this Romney. He will not allow her to be true to herself or to her calling as a poet.

However, as the years pass, Aurora's feelings for Romney grow more and more tender, until she realises that she loves him more than any other man. For a while, she does not dare to confess this truth to him, for he is not yet ready to receive her love. Romney undergoes several tragedies before he is proven worthy of his beloved. He is forced to apply his liberal ideals to his understanding of women, their abilities and roles in society. Finally, he is able to affirm her as an artist even as a married woman.

Aurora Leigh can be, and in my view has to be, read as a story that inextricably links transformation, transfiguration and resurrection. Aurora, and Romney are transfigured from an earthly to a super-terrestrial until they embody a meeting of the human and Divine, as Christ did in the narratives of His transfiguration and resurrection. Interestingly enough, these changes are always rooted firmly in the everyday of this world. Thus, *Aurora Leigh* depicts an anticipation and at the same time a guarantee of the eschatological reality described in the book of Revelation.

Some naïve statements circulate in Victorianist circles about the incompatibility of the theological and the feminist dimensions of the work of EBB: they seem almost categorically to ignore EBB's portrayal of the resurrected Christ in the second half of this poem and the implications following from this. Thus, eminent feminist literary scholars, such as Cora Kaplan and Deirdre David prevent a true evaluation of the construction of a female Christology in *Aurora Leigh*. Kaplan criticises EBB on the grounds that she '[. . .] has no answer

to the misery of the poor except her own brand of Christian love – and poetry [. . .].⁵ Like Cora Kaplan Deidre David ignores EBB's intentional embodiment of the vision at the end of Revelation, arguing that 'Elizabeth Barrett Browning's comments about women and her rhapsodic closing of *Aurora Leigh* must 'dislodge much of the feminist meaning recently read into her career'.⁶ Such remarks only prove that neither Kaplan nor David have grasped the extraordinary rich and complex biblical allusions inherent in the figure of Aurora herself. Nor have they understood EBB's desire to cultivate the spiritual and artistic nature as means of addressing the material and social aspects of life. *Aurora Leigh* does not offer a disembodied poetry and theology but a poetic theology or a theological poetics planted firmly in human existence. EBB certainly does not deserve such dismissals of her theology as being merely traditional. Her theology is progressive in its redaction of biblical material – though it can be said that she is traditional in that she *does* refer to scriptural passages.

Kaplan and David are not alone in their blindness to EBB's (radical) portrayal of the Resurrected embodied in women and not only men. At the beginning of the story Romney says to Aurora:

'[. . .] Women as you are,
Mere women, personal and passionate,
You give us doating mothers, and perfect
wives,
Sublime Madonnas, and enduring saints!
We get no Christ from you, – and verily
We shall not get a poet, in my mind' (2, 220-25).⁷

Here Romney voices what is seen as the 'orthodox' (male) theology of his time: women weep and pray, but they are not capable of anything else. Consequently, women are limited in their scope and their creative energies are ignored. However, EBB employs not so subtle irony – we do get Christ from sublime Madonnas! In contrast to Romney's words, EBB presents Aurora, in whom both Christ and poetry dwell. In her they are an indissoluble unity. The female, traditionally seen as incapable of representing or embodying either Christ or the poet, is in Aurora the incarnation of both. EBB leaves the path of conventional 19th century theological discourse and creates a possibility for a re-thinking, a re-defining and a re-creation of the Christ event in the female. 'We get no Christ from you', says Romney – but Aurora 'gets no Christ' from a purely male treatment

of salvation history. Isobel Armstrong refers to *Aurora Leigh* as a 'feminine demystified form of the Christian myth'.⁸ However, with Kaplan and David, Armstrong also ignores the second half of the poem (books six to nine) where the active, creative, revealing and redemptive Christ works ultimately and jubilantly through the female poet Aurora. Her comments describe only the passion and the suffering of Christ in the female Aurora (alluded to in books one to five). Again overlooking the resurrection motif Linda Lewis refers to *Aurora Leigh*, as a 'feminizing of the passion [. . .] giving Christ more feminine qualities'.⁹ All of these critics miss EBB's important linking of Aurora as the active Christ and a female poet reformer (which EBB sets up as early as book two!). Marjorie Stone in her very enlightening and comprehensive discussion of *Aurora Leigh* emphasises the prophetic dimension of Aurora (Aurora as 'prophet-poet' (5, 534)). But even Stone does not recognise how extreme and radical EBB's female Christology is.

In sum, in *Aurora Leigh* the reader can detect EBB's carefully constructed responses to several sources of influence. Firstly, to 18th century Enlightenment philosophy (i.e., 'going beyond/behind the Christ of dogma' to what he represented 'ethically', to paraphrase Jaroslav Pelikan) and 19th century concepts of the figure of Christ,¹⁰ heavily indebted to German Idealist thought and German Romanticism, as well as English Romanticism.¹¹ Secondly, her own poetic and socio-political reading of the book of Revelation, and the role poetry plays in making the Christian story relevant for her contemporary situation. Her Christology suggests several affinities with modern feminist and perhaps liberation theology (if I am allowed to make such a bold claim). EBB's portrayal of Aurora as Christ and Christ-poet illustrates the Church historian Jaroslav Pelikan's discussion of 19th century cultural depictions of Victorian society: 'Christ as the Poet of the Spirit' and 'Christ the Liberator'. In her portrayal of these categories, EBB seems sensitive as well to 20th century feminist concerns about the infinite Logos becoming finite in the incarnation. Through Aurora, EBB enfleshes the Christian resurrection to new life, as the ending, or rather the beginning of her poetic narrative.

At the opening of the poetic-novel we meet a very young, dogmatic and idealistic Aurora who informs the reader that in tackling books of a theological and philosophical nature she is moving

nearer 'the central truth' (1, 800) about God. A more sceptical and older Aurora (who is the retrospective narrator) sighs, at least 'I thought so' (1, 801). When she begins to read poetry, the young Aurora declares that 'her soul sprang up surprised/ Convicted of the great eternities' at 'poetry's divine first finger touch' (1, 850-53). With an idealist's certainty she sees poets as 'the only truth-tellers now left to God/ The only speakers of *essential* truth' (1, 859-61; emphasis mine). Poetry, for her at this moment, is 'passionate for truth/ *Beyond* these senses' (1, 916; emphasis mine). EBB signals that Aurora is now ready for the first acquaintance with the youthful Romney for she is still 'so young, so strong, so sure of God!' (2, 13) – and does not choose to be wise yet.

The encounter with Romney in a confrontational exchange indeed tests Aurora's complacent idealism about God and poetry. On the basis of her gender Romney rejects Aurora's qualifications for writing meaningful and useful poetry. He appeals to the maleness of Christ and the traditional male gender of a poet. He brings together the poet with Christ in a typically Romantic revisionist manner, but forbids any identification between the Christ-poet and the female. Thus, Romney reveals his modernity in his understanding of the poetic, but is backward and limited in his outlook on gender-issues.

As mentioned earlier, in Jaroslav Pelikan's *Jesus Christ through the Centuries, His Place in the History of Culture* we find two motifs of Victorian depictions of Christ. He defines 'Christ as the Poet of Spirit' as a construct of Jesus who identifies subject and object, reconciles humanity and nature, consciousness and unconsciousness.¹² Drawing on Schleiermacher's *Life of Jesus* the 'central content of the biography of Jesus [...] was the 'development' in him of a 'God-consciousness' that was [...] 'perfect' and therefore unique in degree, but on the other hand, not fundamentally different in kind' from the God-consciousness of others.¹³ Hence, Jesus is for Schleiermacher (this time quoting from *The Christian Faith*) 'the 'archetype [*Urbild*]' of authentic humanity in its relation to and consciousness of God: in Jesus Christ [...] the archetype must have become completely historical [...]'.¹⁴ Pelikan points out that 'because such God-consciousness' has been manifested with special force in artists and poets, the aesthetic experience of Jesus can 'supersede the dogmatic, the moral, even the historical'.¹⁵

Ralph Waldo Emerson is another thinker that has engaged in similar topics though his approach is different from the Schleiermacherian. His 'God-consciousness' is awakened by his experience of the natural, rather than a reference to the life of Jesus. The mystery of beauty for him is '[s]tanding on the bare ground – my head bathed by the blithe air and uplifted into infinite space [...] the currents of the Universal Being circulate through me; I am a part [...] of God', he writes in his essay on *Nature*.¹⁶ What Emerson is constructing here is an *analogia Naturae*, as Pelikan phrases it. Something close to what EBB refers to in *Aurora Leigh*, but also for example in her earlier essay *The Book of the Poets* (1842).

To bring this argument to a point, this consciousness of the Divine and the natural seems to inform EBB's presentation of the poet Aurora and her union with Christ.

While discussing 'Christ the Liberator' Pelikan summarises the arguments in 19th and 20th century debates on the 'Historical Jesus'. He writes that these debates retrieved the view of Christ as the 'first century Prophet who had preached the justice of God as it was directed against all oppressors of humanity'.¹⁷ Again, this dimension of Christ seems to inform EBB's portrayal of Aurora and her artistic efforts to liberate women in Christ.

In *Aurora Leigh* EBB winds together these two different strands, the artistic and the political, which Pelikan somehow wants to separate. United with Christ as His representative, the character of Aurora functions artistically and politically. Aurora and her creator EBB understand them to be inseparable: political reform is in need of art, and rules about who can produce art are in need of political reform. That is what Aurora tries to teach Romney.

When Romney emphasises Christ's maleness he denies Aurora's status to Christ, not only does deny he her to have a 'God-consciousness', but also her opportunity to be a 'Poet of the Spirit'. In his eyes, she, as a woman *cannot* write the word or Word. She *cannot* have the artistic ability to liberate the oppressed from injustice through art.

Again as mentioned earlier, two issues in modern feminist debate over Christ's maleness seem to coincide with EBB's portrayal of Aurora as Christ and Christ-poet. I will choose to prominent figures to make my point.

The Feminist theologian Rosemary Radford Ruether suggests that the historical Jesus should

be understood as a particular and paradigmatic revelation of God's Logos. '[W]e need a fuller ability to accept his particularity, without confusing one aspect of that particularity, his maleness, with the essence of Christ as God's Word incarnate'.¹⁸ Romney expresses the confusion Radford Ruether warns against. Despite his discouragement, Aurora learns to express the Logos in her own language and her own form as a female (Christ), Who is the mediator between God's eternal world and our world in time.

Elisabeth Schüssler Fiorenza asserts that what is theologically important is Jesus' choice to devote Himself to the needy – and not his masculinity. The young Romney focuses on Christ's manhood, rather than acknowledging Christ's solidarity with the poor. Therefore, Romney cannot accept Aurora's poetry as having inherent liberating qualities. He must learn to read Aurora and her work differently and to grow out of his male-centred vision of Christ. Aurora, on the other hand, must learn to embrace who Christ calls her to be.

Throughout *Aurora Leigh*, Aurora attempts to define poetry, the poet and poetry's function. She maintains that the poet mediates '[b]etwixt the seen and unseen', speaking out for 'what lies beyond/ Both speech and imagination' (2, 468-72). That is, the poet – even a female poet – mediates the Divine realm. She says the 'poet's individualism' becomes the political 'universal' because '[i]t takes the soul/ To move a body'; '[i]t takes the ideal, to blow the hair's breadth off/ The dust of the actual'. She exclaims that the French socialist reformer Fourier failed because he was not enough of a poet 'to understand/ That life develops from within' (2, 478-84). Aurora's poet is both Pelikan's 'Christ the Poet of the Spirit', and 'Christ the Liberator' who claims that politics are in need of a (poetic) soul, just as much as a (poetic) soul is in need of politics.

Aurora explains to Romney retrospectively that she (and he) had 'made too small a part for God' (8, 555) in their lives. In her developing theory of poetry, she desires to keep God's part before her. She commissions poets to give human voice 'to the spirit-world/ Outside the limits of our space and time' (5, 123) else we 'miss the thought' and fail to interpret the spirit world. Her worshipful cry to 'my God, my God/ O supreme Artist' (5, 435) places her own artistry in the context of His Logos, and reveals how God, nature and poetry are inseparable categories.¹⁹

Just to mention briefly, Aurora and Romney

both face tragedies. Aurora is confronted with the rape of Marian, a female friend and thus, with the issue of the female body. Aurora deals simultaneously with these challenges of being a woman and a poet, and the relationship between art, life and love. She concludes, therefore, that the spiritual should not be separated from the earthly, or vice versa.²⁰ She deduces from that, that the poet's truth must draw '[t]hrough all things upwards' for '[w]ithout the spiritual, observe, the natural's impossible [. . .] without sensuous, [the] spiritual [is] inappreciable, – no beauty or power'. The artist 'holds firmly by the natural to reach the spiritual beyond it'. Like Fra Lippo Lippi, she exclaims '[e]arth's crammed with heaven, and every common bush afire with God' (7, 760-824). Appropriately, the artist's language is 'God's, not ours, and [we] pass it on/ Like bread at sacrament' (7, 872-75). The poet's word becomes the Logos made flesh, meaning the word becoming reality in the celebration of the sacraments. Nevertheless, despite the import of poetic language, it seems that art itself must 'feel the soul/ Live past it'. She accedes that human language has its limitations and '[l]ove strikes higher' towards the eternal truth.

At this point, Aurora – who is just gaining a glimpse of herself as a woman – is just as overwhelmed as the reader. Questions about 'truth'; the 'natural' and the 'sensuous'; the 'spiritual' and the 'heavenly'; the 'poet's word' and the 'Divine Logos'; 'art' and 'love' have been raised. To weave these various dimensions into a whole we need a mediator – we need the Christ whom Romney could not find in the female Aurora. It is Christ who allows Aurora to regain her faith in her female poet's voice. Since the tri-une God's face is not made fully visible to the human world, He is known in and by the Logos that speaks of Him. Jesus Christ is that Logos incarnate, that which came from the mouth of God and took flesh. God and the Logos are co-eternal and inseparable²¹ – and the Logos is in some sense the primary and fundamental way of relating to God. Because she is united with Christ, the Logos, Aurora, the poet, can be a mediator between the bodily and the spiritual, between time and eternity. Through Christ, the Poet of the Spirit, her word can disclose the mystery of the God behind the veil. Poetry can, to some extent, be an analogy to Christ's incarnation: it can convey the mystery of God's truth to its readers and listeners.

God makes his love incarnate in Christ. Through

Christ, love creates art. Rooted in Christ, love and art have a salvific dimension. Aurora refers directly to the Incarnation: '[a]nd therefore did He come into our flesh/ [...] take the soul,/ And so possess the whole man, body and soul' (8, 545-50). Romney describes the effect Aurora's poetry has on him: '[y]ou have shown me truths,/ [...] truths not yours, indeed,/ But set within my reach by means of you,/ Presented by your voice and verse the way/ To take them clearest' (8, 608-13). The truths Aurora's poetry has revealed to Romney seem to have an inherent redemptive power. Her poetry incarnates or discloses aspects of God's truth for Romney. He proclaims: '[i]t is the hour for souls,/ That bodies, leavened by the will and love,/ Be lightened to redemption' (9, 939-41).

Through the development of Aurora and Romney EBB prepares us for her Victorian embodiment of the Book of Revelation. At the end of *Aurora Leigh*, she envisions her own world transformed by redemption and revelation. Aurora as empowered by Christ the Poet of the Spirit, EBB unites Christ with Aurora, who Romney calls the 'morning star' (9, 908).²² In Rev 22,16 Christ proclaims: 'I am [...] the bright morning star' (NRSV). The identification of Christ with Aurora's name²³ is twofold. She is the morning star of early dawn, of new beginnings and new insights. She is also a transformed allusion to the dropped star in Rev 8, 10.11.²⁴ In the final judgement a great star is burning as a lamp to embitter a third part of the earth's waters. Aurora refers to this passage: '[a] dropped star/ Makes bitter waters' (5, 917-18). However EBB uses this allusion not to signify God's wrath, but the destructive power going out from the woman artist who is a dropped star, who abandons her vocation for the material security of marriage. When Aurora decides to marry Romney, there are no signs that she will belong to the many 'dropped stars', being a slave to her husband's interests. Rather, Romney prophesies that Aurora will be a 'morning-star' (9, 908),²⁵ 'speaking her revelation to the world'.²⁶ This finally corrects his prior words: '[w]e get no Christ from you', for he calls Her his Christ, who has come to reveal Himself and redeem him.

Aurora becomes to Romney the 'Christ-bearer'.²⁷ At the very end of *Aurora Leigh* there is a movement towards the 'understanding [of] true power as identical to love' in the image of Christ.²⁸ God's love, 'the soul of soul, within the soul' (9, 880), that is, love incarnate in Christ, finds its full-

est and most efficacious expression in both incarnational art and the love of wedded souls. Both reveal the Logos within the word. The revelation vision at the close of the narrative depicts the end of the soul-making and soul-saving process of this poem by a female Christ-poet.

Aurora Leigh represents a culmination of EBB's thoughts – and can, therefore, be viewed as her most mature of works. In a letter to Robert Browning, written eleven years before the book is published, she describes 'an intense trust in the truth [...] which the poet struggles to communicate [...] an ineffectual struggle [though], issuing in masterpieces of the world'.²⁹ For her the struggle is already the masterpiece.

The final understanding of Christ in *Aurora Leigh* embodies Christ as Poet and EBB's socio-political theory of a new world in Christ Who comes to redeem, to reveal and to overcome. Schüssler Fiorenza's commentary on Revelation points out that 'Revelation's theological and historical location is in the margins of the Christian canon and of mainline theology' and that liberation theologies 'cherish Revelation's political world of vision for its prophetic indictment of exploitation and oppression as well as its sustaining vision of justice'.³⁰ Schüssler Fiorenza underlines the earthly nature of the New Jerusalem: 'the centre of the theological vision and rhetorical movement of Revelation is the earth'.³¹ It is for this earth, and through the female Christ-poet that EBB envisions her political, social, artistic and inner worlds 'made new'³² in the light of the dawning day.

Notes

- 1 Cf. *The Complete Works of Elizabeth Barrett Browning*, ed. by Charlotte Porter/ Helen A. Clarke, New York: Thomas Crowell & Co., AMS rpt, 1973, vol 4,
- 2 Porter/ Clarke, p. viii.
- 3 Marjorie Stone, *Elizabeth Barrett Browning*, London: Macmillan, 1995, p. 137.
- 4 Porter/ Clarke, vol. 4, p. ix.
- 5 Cora Kaplan (ed.), *Elizabeth Barrett Browning, Aurora Leigh and Other Poems*, London Women's Press, 1978, p. 12.
- 6 Deidre David, *Intellectual Women and Victorian Patriarchy*, London: Macmillan, 1987, p. 142.
- 7 I am indebted to Corinne Davies for this reference which has completely changed my focus on *Aurora Leigh*.
- 8 Isobel Armstrong, *Victorian Poetry: Poetry, Poetics and Politics*, London: Routledge, 1993, p. 369.

- 9 Linda Lewis, *Elizabeth Barrett Browning's Spiritual Progress*, Columbia: University of Missouri Press, pp. 230.234.
- 10 Here I am referring to Pelikan's classification of Christ as 'The Teacher of Common Sense' (18th century), 'The Poet of the Spirit' and 'The Liberator' (both 19th century). Cf. Pelikan, *Jesus Christ through the Centuries. His Place in the History of Culture*, New York: Yale University Press, 1985.
- 11 Victorianists, such as Stone have made me aware of the strong Romantic influences inherent in EBB's poetry.
- 12 Cf. Pelikan, p. 194.
- 13 Ibid., p. 196.
- 14 Ibid., p. 197.
- 15 Ibid., p. 198.
- 16 *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. by Brook Atkinson, New York: Modern Library, 1940, pp. 6.9.
- 17 Pelikan., p. 209.
- 18 Rosemary Radford Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism*, Sheffield Academic Press, 1998, p. 147.
- 19 Cf., EBB's essay *The Book of the Poets*, in: Porter/Clarke, vol. 6, pp. 294f.
- 20 Cf. Aurora's poetics in book one of *Aurora Leigh*.
- 21 Cf. Prologue to St John's Gospel.
- 22 Victorianists generally refer to one primary inter-text from Rev 21 about the twelve gates of the New Jerusalem (9, 955-64). However, there are many more numerous echoes of images, or images directly derived from the book of Revelation in the last 60 lines of the poem. There are eleven such images or echoes: they appear 79 times in Revelation. Among them are sun, key, stand, door, clarification, breath, walls, clouds new, noon, and of course morning star.
- 23 Aurora is the vigilant Goddess of Dawn who opens the purple gate of the East. Cf. ., Ovid, *Metamorphoses* I, 112f.
- 24 'The third angel blew his trumpet, and a great star fell from heaven, blazing like a torch, and it fell on the thirds of the rivers and on the springs of water. The name of the star is Wormwood. A third of the waters became wormwood, and many died from the water, because it was made bitter'(NRSV). (Emphasis mine)
- 25 Romney: '[. . .] My morning-star, my morning, – rise and shine,/ And touch my hills with radiance not their own./ Shine for us two, Aurora [. . .]' (9, 908-10).
- 26 Stone, p. 136.
- 27 Compare this with the David – Saul relationship in Robert Browning's *Saul*.
- 28 Elizabeth Biemann, *Ongoing Testament in Browning's 'Saul'*, in: University of Toronto Quarterly, 43.2 (Winter 1974), p. 166.
- 29 Philip Kelley/ Scott Lewis (eds.), *The Browning Correspondence*, vol. 10, Winfield: Wedgstone Press, 1992, p. 264.
- 30 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, pp. 6f.
- 31 Ibid, p. 109. Cf. Rev. 21, 4: '[s]ee, the home of God is among mortals. He will dwell with them; they will be his peoples, and God himself will be with them' (NRSV).
- 32 Cf. Rev 21, 5: '[. . .] [s]ee, I am making all things new' (NRSV).

NEW FROM PATERNOSTER

Fearless for Truth

A Personal Portrait of the Life of George Beasley-Murray

Paul Beasley-Murray

Without a doubt George Beasley-Murray was one of the greatest Baptists of the 20th century. A long-standing Principal of Spurgeon's College, he made significant contributions in areas as diverse as baptism and eschatology, as well as writing commentaries on John's Gospel and the Book of Revelation.

Fearless for Truth tells the story not simply of George Beasley-Murray's life, but also describes the various theological controversies in which he was involved. This book will not only appeal to Baptists and theological students, but all who are interested in grappling with a broad sweep of theological issues.

Rev Dr Paul Beasley-Murray is currently senior minister of Central Baptist Church, Chelmsford.

ISBN: 1-84227-134-2 / 229x135 / p/b / 256pp / £15.99

Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

NEW FROM PATERNOSTER

Church Without Walls: A Global Examination of Cell Church

Editor: Michael Green

The decline of the traditional church in the West has met with the emergence of new ways of being the people of God. One of these is the phenomenal growth of cell churches – small groups of committed Christians meeting in homes and spawning new cells with enthusiasm. Whilst the cell church movement is still small in most Western countries, it is likely to become a major factor in the church of the future. In countries like China, Singapore and Malaysia it is the most popular vehicle for their extraordinary explosion of Christianity. *Church Without Walls: A Global Examination of Cell Church* brings together a number of scholars and church leaders from across the world to examine and critique the natures, values and growth of the cell church movement.

Contributors include Dr Graham Tomlin, Bishop Moses Tay, Dr Bill Beckham, Rob Merchant and Michael Green.

ISBN: 1-84227-139-3 / 198x130 / p/b / 146pp / £7.99

Single Women: Challenge to the Church?

Kristin Aune

Single women make up a quarter of the adult evangelical church population, compared with single men who form only a tenth. These figures have generated much debate, not least because of the problems some face finding Christian partners. Who are single Christian women? What are the issues they face? What are they saying about the church and their place in it? This book, based on research with nearly a hundred single Christian women, is the first to address the role and identity of today's single women.

'Drawing on biblical material as well as her research the author demonstrates that to be a single woman is as much a gift to the Church as Christian marriage.'

Andrew G. Walker, Professor of Theology, Religion and Culture at King's College, London

Kristin Aune is completing a Ph.D. on gender and evangelicalism. She lectures and writes on gender and sexuality.

ISBN: 1-84227-115-6 / 198x130 / p/b / 175pp / £7.99

Jesus and Divorce

Gordon Wenham and William Heth

Divorce and remarriage in the Church have been subjects of debate and controversy for centuries and the issue is of ever-increasing importance today. With conflicting messages coming from different branches of the Church, many Christians are confused as to what the Bible really teaches.

William Heth and Gordon Wenham explore the different schools of interpretation and present a fresh consideration of the various statements of Jesus and Paul, drawing on linguistic and contemporary cultural evidence. They closely criticize the view that allows remarriage after divorce on the grounds of immorality, widely held by evangelicals today. Instead the authors turn to the Early Church, which permitted divorce but not remarriage.

Written with clarity and careful consideration, *Jesus and Divorce* offers a positive way forward, as the authors encourage us to apply the Bible's teachings to our lives and the lives of those around us.

Dr. William A. Heth teaches Greek and New Testament at Taylor University.

Professor Gordon Wenham works in the Department of Religious Studies at the University of Gloucestershire.

ISBN: 1-84227-131-8 / 198x130 / p/b / 324pp / £8.99



Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

*

*

*

*

*

*

*

*

Paulus als Seelsorger: Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie

Roland Gebauer

Calwer theologische Monographien A,
Bibelwissenschaft 18.

Stuttgart: Calwer, 1997. X + 389 p.

€50,10

pb., ISBN 3-7668-3512-2

SUMMARY

Gebauer presents a fascinating study of the counselling of the apostle Paul as reflected in some of his letters. He sets out with a careful history of research of counselling as a topic of NT research and instructive methodological considerations of how to discover various aspects of counselling in the NT. Well equipped with these instruments, he turns to 1 Thessalonians, 1 and 2 Corinthians, Galatians, Romans and Philippians. The picture thus arising indicates three basic intentions in Paul's counselling and three corresponding basic types of efforts. These results are brought into an interesting critical dialogue with modern conceptions of counselling. In an appendix Gebauer evaluates exegetically the use of Scripture in recent conceptions of counselling in practical theology. The volume is a must for all students of the life and ministry of Paul and for practical theologians concerned about Biblical foundations. Students and pastors will also gain many helpful insights.

ZUSAMMENFASSUNG

Gebauer präsentiert eine faszinierende Studie zur Seelsorgepraxis des Apostels Paulus, wie sie in einigen seiner Briefe reflektiert wird. Er beginnt mit einer umsichtigen Forschungsgeschichte zum Thema Seelsorge in der neutestamentlichen Forschung, sowie mit aufschlussreichen methodischen Überlegungen darüber, wie verschiedene Aspekte von Seelsorge im Neuen Testament entdeckt werden können. Methodisch gut ausgerüstet, wendet er sich den folgenden Briefen zu: 1 Thessalonicher, 1 und 2 Korinther, Galater, Römer, und Philipper. Das entstehende Bild weist auf drei grundlegende Intentionen paulinischer Seelsorge mit drei korrespondierenden grundlegenden Ansatztypen hin. Diese Resultate werden in einen interessanten Dialog mit modernen Seelsorgekonzepten gebracht. In einem Anhang untersucht Gebauer den Gebrauch der Schrift in gegenwärtigen Seelsorgekonzepten innerhalb der praktischen Theologie. Der Band ist unverzichtbar für das Studium des Lebens und Dienstes des Paulus, sowie für an biblischen Grundlagen interessierte praktische Theologen. Studenten und Pastoren

gewinnen ebenfalls viele hilfreiche Einsichten.

RÉSUMÉ

Gebauer nous livre une étude passionnante de la pratique de la cure d'âme par l'apôtre Paul, telle qu'elle transparaît dans ses lettres. Il commence par dresser un historique de la recherche sur la cure d'âme dans le Nouveau Testament, puis expose des considérations méthodologiques instructives quant à la manière de découvrir l'enseignement néo-testamentaire à ce propos. Ainsi bien équipé, il considère les épîtres suivantes : 1 Thessaloniens, 1 et 2 Corinthiens, Galates, Romains et Philippiens. Il fait apparaître trois intentions fondamentales chez Paul et trois types d'efforts correspondants. Sur la base de ces résultats, il entre en dialogue critique avec les approches modernes de la cure d'âme. Un appendice propose une évaluation de l'usage des Écritures dans les approches récentes de la cure d'âme. Cet ouvrage mérite l'attention de tous ceux qui étudient la vie et le ministère de l'apôtre Paul, ainsi que de tous les théologiens pratiques qui veulent adopter des fondements bibliques. Les étudiants et les pasteurs en retireront aussi beaucoup.

*

*

*

*

Bei dem vorliegenden Band des Neutestamentlers am Seminar der deutschen Evangelisch-methodistischen Kirche in Reutlingen handelt es sich um die Habilitationsschrift des Autors, die 1996 von der Theologischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg angenommen wurde. Dr. Roland Gebauer versucht hier gekonnt die Brücke zwischen neutestamentlicher Bibelwissenschaft und praktischer Theologie zu schlagen. Er liefert dabei sowohl die nötigen methodischen Überlegungen als auch ein hervorragendes Beispiel dafür, wie ein solcher Brückenschlag aussehen kann. Möge er in diesem Unterfangen viele Forscher inspirieren!

Im *ersten Teil* (S. 5–87) widmet sich Gebauer der *Seelsorge als Gegenstand der neutestamentlichen Exegese*. Nach einem Forschungsüberblick über die bisherige neutestamentliche Auseinandersetzung mit der paulinischen Seelsorge durch kritische Darstellung der wichtigsten Beiträge, der einen Mangel an methodischer Reflexion aufzeigt, führt Gebauer in die *Problematik eines sachgemäßen Zugangs zu neutestamentlich bezeugter Seelsorge*, so der Titel des zweiten Kapitels, ein. Welche Handlungsweisen können im NT als Vollzüge von Seelsorge angesprochen werden? Die Problematik „beruht auf dem doppelten Sachverhalt, daß einerseits das NT keinen Begriff für Seelsorge kennt und sich auch anderweitig nicht klar zur damit

gemeinten Sache äußert und daß andererseits unserem Begriff Seelsorge jede Eindeutigkeit fehlt, so daß er als exegetische 'Suchhilfe' nicht geeignet ist" (3). Die knappe Darstellung von Problem und Aufgabenstellung (ein Verständnis von Seelsorge muß entwickelt werden, das Anspruch auf Konsens erheben kann und das in der Lage ist, die damit gemeinte Sache im NT zu erschließen, 24) wird gefolgt von Untersuchungen, inwieweit bei der gegenwärtigen Seelsorge und in der Geschichte der Seelsorge (knappe Zusammenfassung, S. 33–48) brauchbare Kriterien entdeckt werden können, an Hand deren der neutestamentliche Befund erhoben und ausgewertet werden kann.

Da weder in der Seelsorge der Vergangenheit noch Gegenwart die entsprechenden Kriterien zur Verfügung stehen, erarbeitet Gebauer selbst einen sachgemäßen Zugang mit der Definition der *Seelsorge als Kommunikationsgeschehen* (52): „Seelsorge ist ein interpersonales bzw. intermediäres Kommunikationsgeschehen (*Medium*), in dem der Seelsorger als dominierender Partner (*Kommunikator*) einen/mehreren Klienten in seiner/ihrer spezifischen Lebensproblematik (*Rezipient*) beisteht, indem er Situation und Evangelium (*Inhalt*) in dialogischer Weise aufeinander bezieht (*Methodik*) und so dem/den Klienten zu helfen versucht, aus der Perspektive des Glaubens sein/ihr Problem zu bewältigen und das Leben von Gott her verstehen und leben zu lernen (*Intention/Wirkung*)" (64f).

Aus diesen Überlegungen entsteht die nötige „Suchhilfe“ für den neutestamentlichen Textbefund. Zur Beantwortung der Frage, ob ein neutestamentlicher Text als Zeugnis seelsorglicher Kommunikation gelten kann, stellt Gebauer genaue Kriterien auf (68). Anschließend stellt der Verfasser an Hand dieses Zugangs die Frage nach seelsorglicher Kommunikation im NT (welche Texte kommen an Hand der genannten Kriterien in Betracht?) und untersucht relevante Texte bzw. Textbereiche. Nach den Evangelien als Medium seelsorglicher Kommunikation und als Darstellung seelsorglicher Kommunikation Jesu, geht es um die Briefe und Johannes-Offenbarung. Briefe sind Medium seelsorglicher Kommunikation: „... die Briefe des NT in einer breiten antiken Tradition brieflich vermittelter Lebenshilfe stehen" (77). Ferner greift Gebauer briefliche Äußerungen zur seelsorglichen Kommunikation auf. Zur Offenbarung schreibt er: „Das Anliegen der Apokalyptik läßt sich als eine Art Krisenseelsorge in literarischer Form bezeichnen" (81). In der Zusammenfassung des ersten Teils zeigt Gebauer, daß die paulinische Seelsorge als Zentralbereich neutestamentlicher Seelsorge gelten darf (84–87), da „die Briefliteratur am ehesten als Quelle für unsere Fragestellung nach der geschichtlichen Gestalt der Seelsorge in neutestamentlicher Zeit heranzuziehen" ist (83) und weil „Seelsorge nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe das deutlichste Profil im neutestamentlichen Schrifttum aufweist" (85): „Seelsorge ist ein wesentlicher Bestandteil

der Ausübung des apostolischen Amtes des Paulus sowie des innergemeindlichen Lebens gewesen. Seelsorgliche Kommunikation ist im paulinischen Bereich in dreifacher Weise erfolgt: – zum ersten als interpersonale Direktkommunikation zwischen Apostel und Gemeinde bei Gründungsaufenthalten und späteren Besuchen sowie durch Mitarbeiterentsendung – zum zweiten durch intermediäre Kommunikation in den verschiedensten Situationen und Problemlagen der Gemeinde in Form von Briefen – und zum dritten als interpersonale Direktkommunikation zwischen Gemeindeleitern und -gliedern sowie Gemeindegliedern untereinander" (85).

Der zweite Teil (89–240), *Seelsorge nach dem Zeugnis der paulinischen Briefe*, macht das Gros des Buches aus und will als „deskriptive Erhebung neutestamentlich bezeugter seelsorglicher Theorie und Praxis" „Vollzüge von Seelsorge und ihre theologischen Grundlagen aufspüren und beschreiben" (3f). Er besteht aus zwei großen Abschnitten. Zunächst geht es um die seelsorgliche *Wirksamkeit des Paulus und seiner Mitarbeiter* (89–230). Nach allgemeinen Überlegungen zur *Seelsorge als Weise apostolischer Gemeindeleitung im Rahmen umfassender Missionsarbeit* (89–93: „... alles, was uns an authentischen Nachrichten für eine seelsorgliche Tätigkeit des Apostels überliefert ist, hat seinen Bezugspunkt in der Gemeinde und ist eingebettet in seine umfassende missionarische Wirksamkeit", 89. Paulinische Seelsorge „erwächst aus der ständigen Sorge um das Ergehen der Gemeinden und ihrer Glieder, ist auf deren Nöte und Probleme gerichtet und versucht, ihnen darin beizustehen und weiterzuhelfen", 93) wendet sich Gebauer einzelnen paulinischen Briefen zu.

Die Untersuchung zur Gemeinde in *Thessalonich* (94–113) beinhaltet den Gründungsaufenthalt, die Sendung des Timotheus, den ersten Thessalonicherbrief als seelsorgliches Schreiben, den beratenden, ermahnenden und tröstenden Zuspruch in 4.1–5.11 und den intendierten persönlichen Besuchs des Paulus. Die Seelsorge als Weise apostolischer Gemeindeleitung in *Korinth* wird an Hand des 1. Korintherbriefes ähnlich angegangen (114–77): nach Hinweise auf den Gründungsaufenthalt folgt detailliertes exegetisches Nachzeichnen der Ermahnung und Beratung im Gruppenkonflikt (1.10–4.21); der Weisung und Beratung in ethischen Problemen (5–7); der Beratung, Warnung und Weisung in der Frage des Götzenopferfleisches (8.1–11.1); der gottesdienstlichen Probleme (11–14) und der Orientierung in der Frage der Totenauferstehung und ihrer ethischen Dimension (15). Anschließend geht es um die Sendung des Timotheus, den intendierten persönlichen Besuch, den „Tränenbrief" und seine Wirkung, den zweiten Korintherbrief (als Bemühung um Stabilisierung des heilsrelevanten Verhältnisses zwischen Gemeinde und Apostel, Kap. 1–9, sowie nicht-seelsorgliche „Seelsorge" als situationsbedingter Kampf um die Gemeinde, 10–

13) und den abgekündigten dritten Besuch.

Zum *Galaterbrief* (178–205) untersucht Gebauer Anlaß und seelsorglichen Charakter des Briefes (“sachliche Auseinandersetzung, die er in erster Linie nicht mit den Gegnern, sondern mit den Adressaten führt”, 178), um dann unter folgenden Überschriften einzelne Abschnitte auszulegen: Poimenik und Apologetik im Dienst der Seelsorge (1.1–2.21), theologische Überzeugungsarbeit in existentieller Zuspitzung (3.1–4.11) und die Aufforderung zur Sinnesänderung sowie zu einer entsprechenden Lebensweise (4.12–6.18). Im Kapitel zum *Römerbrief* (206–16) erarbeitet Gebauer die paulinische Beratung im Konflikt zwischen Starken und Schwachen (14.1–15.13). Hier kommt “eine ausgesprochen dialogische Vorgehensweise zum Ausdruck, die sich darum bemüht, die betreffenden durch eingehende Argumentation und gezielte Motivation zu einer Verhaltensänderung zu bewegen, die Paulus angesichts eines Konflikts in der Gemeinde für dringend erforderlich hält” (208). Nach einleitenden Überlegungen zum Philipperbrief (217–30) als seelsorglichem Schreiben, zeigt Gebauer auf, wie Paulus Hilfe zur Leidensbewältigung und Orientierungsvermittlung zum Leben in der Welt gibt (1.27–2.18) sowie Verhaltensanweisungen angesichts der Bedrohung durch Irrlehrer (3.2–4.1).

Der zweite Abschnitt des zweiten Teils gilt der Seelsorge in den paulinischen Gemeinden, nämlich der *innergemeindlichen Seelsorge durch Gemeindeleiter und Gemeindeglieder* (231–40). Diese gemeindeinterne Seelsorge ist Folge und Ziel apostolischer Seelsorge. In solch helfendem Zuspruch “wird die erfahrene Liebe Christi in der sorgenden, mahnenden, ermutigenden und tröstender Zuwendung zum Mitbruder Realität im Alltag des gemeindlichen Lebens” (231). Gebauer untersucht vier Beispiele: Seelsorgliche Verantwortung in der Gemeinde (1 Thess 5.12–15); die seelsorgliche Funktion der Prophetie (1 Kor 14.3f, 30f; “Damit erhält die prophetische Rede eine Qualität, die sie Über alle ‘gewöhnliche’ seelsorgliche Kommunikation hinaushebt. Durch den Umstand, daß sie das göttliche Wort in direkter Weitergabe in die Situation der Gemeinde und des einzelnen hineinspricht, wird die Prophetie zu einer Intensivform der Seelsorge, in der letztlich Gott selbst als der Herzenskenner mahnend, ermunternd, tröstend und wegweisend an der Gemeinde und ihren Gliedern tätig wird”, 237); Vergebung und Wiedereingliederung in die Gemeinschaft der Gemeinde (2 Kor 2.5–11) und zurechthelfende Begleitung bei der Verfehlung eines Gemeindegliedes (Gal 6.1f).

Im dritten Teil, *Paulinische Seelsorge als poimenische Orientierungshilfe* (241–324) faßt Gebauer seine exegetischen Ergebnisse zusammen und bringt sie mit gegenwärtiger Poimenik in einen kritischen Dialog. Gebauer steckt zunächst den “apostolischen Rahmen” ab: “So intendiert seine [Paulus] seelsorgliche Wirksamkeit an den Gemeinden letztlich die Lösung von Problemen der Gestaltung und Bewährung

eschatologischer Existenz im zu Ende gehenden Äon, für die er sich als Apostel zuständig wußte” (243). Den drei bei Paulus zu findenden gemeindlichen Grundsituationen entsprechen drei Grundtypen und Grundintentionen paulinischer Seelsorge (247f):

1. *Grundintention: Stärkung und Beistand* – Grundsituation: Gemeinden, deren Existenzweise im wesentlichen mit den Vorstellungen und Erwartungen des Apostels übereinstimmt und die durch Äußere Bedrängnisse oder unvorhergesehene Ereignisse in Schwierigkeiten geraten sind oder zu geraten drohen. – Dies betrifft die Gemeinden in Thessalonich und Philippi.

2. *Grundintention: Korrektur* – Grundsituation: Gemeinden, in deren Mitte gravierende, ihre Einheit sowie ihren Heilsstand gefährdende Fehlentwicklungen und Mißstände der Lebensgestaltung wie der Glaubenshaltung aufgetreten sind. Dies gilt für Korinth in der Phase der Gemeindegründung und im Umfeld des Ersten Korintherbriefes sowie mit Einschränkungen für die Gemeinde in Rom.

3. *Grundintention: Erhalt im Heil des Evangeliums* – Grundsituation: Gemeinden, die infolge gegnerischer Agitation von Paulus und seinem Evangelium abgefallen sind oder abzufallen drohen. – Davon betroffen sind die Gemeinden in Korinth im Vor- und Umfeld des Zweiten Korintherbriefes sowie in Galatien.

Im Folgenden beschreibt Gebauer die stärkende und beistehende Seelsorge, die korrigierende Seelsorge und die erhaltende Seelsorge eingehender (250–83). Dieser die Einzelsexege zusammenfassende exzellente Abschnitt ist hinsichtlich des Selbstverständnisses und Dienstes des historischen Paulus von großer Bedeutung. Zugleich bewahren Gebauers Schlußfolgerungen Seelsorger vor modernen Engführungen des Seelsorgeverständnisses. Bei der innergemeindlichen Seelsorge ist deutlich, “daß es dem Apostel um ein innergemeindliches Aufeinander-Achthaben und Für-einander-Sorgen geht, das in der Ausrichtung auf verschiedene Problemgruppen situationsbezogen in je verschiedener Weise das Anliegen des Tröstens, Beistehens und Zurechtbringens realisiert. So ist die ganze Gemeinde in die seelsorgliche Verantwortung für Glauben und Leben der einzelnen Gemeindeglieder gerufen” (284).

Im Abschnitt, *Impulse für eine heute zu praktizierende Seelsorge* (286–321), klärt Gebauer zunächst einige methodische Vorfragen zur Verbindung von Paulus und Poimenik, u.a. Fragen der Übertragbarkeit. Nun bringt Gebauer Paulus und die moderne Poimenik in ein Gespräch zu relevanten Themen der Seelsorge. Dieses Gespräch gilt dem Klienten, dem Seelsorger und dem Inhalt und der Methodik seelsorglicher Kommunikation. Unter dem Stichwort Klient stellt Gebauer die Frage nach der Gemeindebezogenheit heutiger Seelsorge. Wo Paulus “den einzelnen oder Gruppen seelsorglich in den Blick nimmt, da erscheinen diese stets als Glied(er)

der Gemeinde und im Kontext des gemeindlichen Lebens" (291). Diese gemeindebezogene Seelsorge beinhaltet auch "das hilfreiche Ansprechen von Handlungs- und Verhaltensweisen, die nicht im Einklang mit dem Evangelium stehen, und um die Hilfe zu einer evangeliumgemäßen Lebensführung" (296). Dies muß geschehen "Nicht nur, weil Sünde und ihre Auswirkungen vielfach als belastend erfahren werden, sondern auch, weil in einer solchen 'Situation unter Gottes Fluch' die angeldhaft gewährte 'ewige Errettung' in Frage gestellt wird" (297).

Zur Person des Seelsorgers schreibt Gebauer: "Was von Paulus her in diesem Zusammenhang zu bedenken wäre, ist die Gefahr der Isolierung und Verselbständigung der Seelsorge als eines eigenen Gebietes kirchlicher Wirksamkeit und des entsprechenden Selbstverständnisses des Seelsorgers. ... Paulus versteht sich auch in der Funktion des Seelsorgers als Verkündiger des Evangeliums, weil er diese Funktion in der Identität eines mit der Verkündigung beauftragten Apostels Jesu ausübt" (300). Daraus erwächst die Grundintention der Seelsorge, nämlich "das Evangelium so zur Sprache zu bringen, daß Menschen in ihren 'Konflikt- und Krisensituationen' sowie in ihren 'offenen und verborgenen Lebens- und Glaubensnöten' Beistand und Stärkung erfahren und zu einer Bewältigung ihrer Problemlage befähigt werden" (304).

Zur Methodik zeigt Gebauer, daß nach Paulus "seelsorgliche Kommunikation im ganzen keinesfalls auf die Verkündigungsdimension verzichten kann. ... Deshalb besteht seine Seelsorge inhaltlich in erster Linie in der situationsbezogenen verbalen Entfaltung der soteriologischen, ethischen und ekklesiologischen Implikationen des Evangeliums" (308f). Von daher ist zu fragen, ob "Seelsorge mit dieser psychotherapeutischen Selbstbescheidung [lediglich Hilfe zur Selbsthilfe vermitteln] ihrem Auftrag, umfassende Glaubens- und Lebenshilfe zu leisten, noch in vollem Umfang gerecht zu werden vermag" (312). Die paulinische Seelsorge ist ein "Gegenpol zum modernen poimenischen Grundsatz der nicht-direktiven Gesprächsführung". Von Paulus her fragt Gebauer, ob "eine dem Evangelium verpflichtete Seelsorge nicht in gewisser Weise direktiv sein muß – und zwar in dem Sinne, daß die für die Seelsorge konstitutive dialogische Vermittlung von Situation und Evangelium nicht vom Klienten alleine geleistet werden kann, sondern einer gewissen Führung durch den Seelsorger bedarf" (320).

In einem Anhang, *Konzeptionen "biblisch orientierter" oder "biblischer" Seelsorge* (325–57) untersucht Gebauer die Problematik des Schriftgebrauchs in praktisch-theologischen Theoriebildungen und zentrale Aspekte aktualisierender Schriftauslegung. Anschließend versucht der Verfasser eine Darstellung und Kritik verschiedener Seelsorgekonzeptionen aus exegetischer Sicht (Thurneysen, Trillhaas, Wölber, Faber und van der Schoot, Clinebell, Thilo, Adams,

Tacke, Stollberg, Jentsch, 331–57). Gebauer zeigt auf, "daß sich der Schriftgebrauch der Poimenik vielfach als pseudo-biblische Begründung der jeweiligen Position an Hand geeigneter Schriftstellen in nicht selten erheblich funktionalisierter Auslegung erweist" und schließt mit dem Appell: "Dieser Mißstand darf jedoch nicht der Poimenik alleine angelastet werden, sondern ist wohl auch auf das weitgehende Fehlen exegetisch fundierter Einsichten in biblische Bezüge der Seelsorge zurückzuführen. Er ist deshalb eine Anfrage auch an die Exegese, theologische Verantwortung auch im Blick auf die Reflexion kirchlicher Praxis zu übernehmen" (357). Literaturverzeichnis, Namen- und Bibelstellenregister runden den Band ab.

Gebauers Arbeit besticht durch ihre methodische Sorgfalt, durch große Sachkenntnis in zwei theologischen Disziplinen und die fruchtbaren Ergebnisse dieses interdisziplinären Gesprächs. Alle drei Teile und der Anhang bieten für die Paulusforschung, für Exegeten, praktische Theologen, Seelsorger und Pastoren viele Anregungen und hilfreiche Orientierungshilfen, sowohl in den methodischen Überlegungen wie auch in den vorgelegten Ergebnissen. Das gesteckte Ziel, "Exegese und Poimenik so miteinander ins Gespräch zu bringen, daß nicht nur der Seelsorger Paulus und mit ihm die erste ausgeprägte Gestalt christlicher Seelsorge zugänglich und verständlich wird, sondern auch die gegenwärtige Seelsorge vom Apostel her biblische Orientierung im Blick auf ihre Theorie und Praxis erhält" (324), hat der Autor voll erreicht.

Neben den üblichen Anfragen an Details und den grundsätzlichen Anfragen an die Ergebnisse historischer Kritik, die Gebauer ohne weitere Diskussion zu Grunde legt (z.B. 30f, 67, 71–73), liegt – freilich bei Zugeständnis der Notwendigkeit einer Textauswahl, um den Rahmen einer monographischen einbändigen Untersuchung nicht zu sprengen – das Manko der Untersuchung in der Textauswahl. Leider beschränkt sich Gebauer auf die in der historisch-kritischen Forschung als echt anerkannten Paulusbriefe (87, lediglich mit Verweis auf die NT-Einleitung von U. Schnelle; vgl. meine Rezension in *Novum Testamentum* um 37, 1995, 409–10). Abgesehen davon, daß es für die paulinische Verfasserschaft auch der sog. Deuteropaulinen durchaus gute Argumente gibt (vgl. die neueren evangelikalischen Einleitungswerke, z.B. D. Guthrie und D.A. Carson, D.J. Moo, L. Morris), entsteht auf diese Weise ein unvollständiges Bild der paulinischen Seelsorge. Gebauers solide und sehr hilfreiche Untersuchungen müßten im Bezug auf die Gemeindeseelsorge in der Textgrundlage um den 2. Thessalonicherbrief, den Epheser- und den Kolosserbrief ergänzt werden. Ferner wäre die persönliche Seelsorge im Philemonbrief (zu der intendierten Adressatengruppe des Briefes vgl. A. D. Clarke, *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers, First-Century Christians in the Graeco-Roman World* (Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2000, 202–07)

und in den Pastoralbriefen mit heranzuziehen, um ein vollständiges Bild paulinischer Seelsorge zu erhalten. Gebauer klammert den Philemonbrief aus, "da er nach unseren Kriterien nicht als Zeugnis von Seelsorge gelten kann", da sich der Brief von seiner Intention her "nur schwerlich als Zeugnis seelsorglicher Kommunikation verstehen und interpretieren lässt" (87, An. 9). Hier wären weitere Untersuchungen in dem von Gebauer gesteckten methodischen Rahmen und mit seiner Gründlichkeit und Kompetenz wünschenswert und gewiß ebenso fruchtbar.

*Christoph Stenschke, Wiedenest / Bergneustadt,
Deutschland*

Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte

Bernd Kollmann

Stuttgarter Bibelstudien 175. Stuttgart: Katholisches
Bibelwerk, 1998. 109 pp., DM 39.80, pb.,
ISBN 3-460-04751-8

SUMMARY

While other figures of the NT have received their fair share, Joseph Barnabas of Jerusalem, Antioch and the first missionary journey has received little attention. Kollmann presents the only monograph on Barnabas in the twentieth century. Its special merits lie in the collection, translation (into German) and brief interpretation of all the early church works ascribed to and references to Barnabas. While Kollmann's chapters on the pre-Christian Barnabas (Acts 4.36f) and of the references in Paul's letters are helpful, though all too brief, the interpretation of the later Acts occurrences unfortunately follows the tradition of the post-war German historical-critical approach to Acts. Due to these assumptions and hasty comparisons with Paul (Gal 1-2), Kollmann is unable to produce a satisfactory portrayal of Barnabas in Acts. In addition, Kollmann hardly interacts with non-German literature and more recent English and German studies which assess the historical reliability of the Lukan account differently.

ZUSAMMENFASSUNG

Trotz der allgemein anerkannten Bedeutung des Barnabas für die frühe Christenheit, hat seine Person bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erhalten. Ein besonderes Verdienst von Kollmanns Bändchen ist die anschließende Zusammenstellung sämtlicher altkirchlicher Quellen zu Barnabas in deutscher Übersetzung. In "Der vorchristliche Barnabas" (13-18) untersucht Kollmann die wenigen vorhandenen Angaben zu Joseph Barnabas (Apg 4.36), darunter die Hinweise in den paulinischen Briefe. Die knappe Darstellung geschieht durchgängig unter den Prämissen deutschsprachiger historisch-kritischer Acta-Forschung – im ganzen Band wird überhaupt nur auf drei englischsprachige Studien hingewiesen! Viele auch für

Barnabas wichtige Arbeiten bleiben unberücksichtigt.

RÉSUMÉ

Contrairement à d'autres personnages du Nouveau Testament, Joseph Barnabas, qui a vécu à Jérusalem et à Antioche, et qui a participé au premier voyage missionnaire, n'a pas souvent retenu l'attention. Cette monographie est la seule qui ait été consacrée à Barnabas au cours du XX^e siècle. Elle a le mérite de reprendre et de traduire (en allemand), en apportant un bref commentaire, tous les textes de l'Église primitive attribués à Barnabas ou lui faisant référence. Les chapitres sur le Barnabas pré-chrétien (Ac 4.36s) et sur les mentions de Barnabas dans les lettres pauliniennes sont utiles, quoique bien trop succincts. Par contre, l'interprétation des textes du livres des Actes souffre de l'adoption de l'approche historico-critique devenue traditionnelle après la seconde guerre mondiale. À cause de cela, et à cause de comparaisons trop hâtives avec les écrits de Paul (Ga 1-2), Kollmann ne peut produire un portrait satisfaisant de Barnabas à partir des données du livre des Actes. En outre, il prend trop peu en compte les travaux de langues non germaniques, ou les travaux récents en anglais et en allemand qui ont une appréciation plus positive de la fiabilité historique du récit lucanien.

* * * *

In den vergangenen Jahren ist die Prosopographie der Apostelgeschichte neu entdeckt worden. Zu einer ganzen Reihe der in ihr auftretenden Personen gibt es neuere Studien, vgl. z. B. F. S. Spencer, *The Portrait of Philip in Acts: A Study of Roles and Relations*, JSNT.SS 67 (Sheffield: JSOT, 1992); A. von Dobbeler, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums: Eine prosopographische Studie*, TANZ 30 (Tübingen, Basel: A. Francke, 1999); S. E. Porter, *The Paul of Acts: Essays in Literary Criticism, Rhetoric, and Theology*, WUNT 115 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; vgl. meine Rezension in ThLZ 125, 2000, 1021-24); R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994); S. Schreiber, *Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen*, BNZW 79 (Berlin: W. de Gruyter, 1996); C. P. Thiede, *Geheimakte Petrus: Auf den Spuren des Apostels* (Stuttgart: Kreuz, 2000; vgl. meine Rezension in EJT 11, 2002, 1, 67-71); C. Böttrich, *Petrus: Fischer, Fels und Funktionär*, Biblische Gestalten 1 (Leipzig: EVA, 2001); P. Perkins, *Peter: Apostle for the Whole Church, Studies on Personalities of the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000); W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition*, FRLANT 139 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); J. Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition, Studies on Personalities of the New Testament* (Edinburgh: T. & T.

Clark, 1999).

Trotz der allgemein anerkannten Bedeutung des Barnabas für die frühe Christenheit, hat seine Person bisher verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erhalten. Seit der Studie von O. Braunsberger, *Der Apostel Barnabas: Sein Leben und der ihm beigelegte Brief* (Mainz, 1876) hat es keine umfassende monographische Abhandlung mehr gegeben. Lediglich in Kommentaren und Studien zur Apostelgeschichte, Lexikonartikeln (z.B. J. B. Daniels, ABD I, 610f; W. Radl, NBLI, 244f), Darstellungen des Urchristentums (z.B. F. F. Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church: Studies in Early Non-Pauline Christianity*; Exeter: Paternoster, 1979, 49-85) oder Studien zu Paulus (z. B. W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979, 14-17, 206-15; M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch*; London: SCM, 1997, 205-24) wird man mehr oder weniger ausführlich fündig. In der Serie *Studies on Personalities of the New Testament* (Edinburgh: T. & T. Clark; Augsburg Fortress) ist bisher kein Barnabas-Band vergeben.

In "Der vorchristliche Barnabas" (13-18) untersucht Kollmann die wenigen vorhandenen Angaben zu Joseph Barnabas (Apg 4.36). Seine Geburt wird noch "in das ausgehende 1. Jhdt. v. Chr. fallen" (13). Ferner geht es um die Geschichte der zypriotischen Judenschaft und den regen wirtschaftlichen Verkehr der Insel mit Palästina. Kollmann vermutet: "Auf dem skizzierten Hintergrund ist es denkbar, daß J.B. Landwirtschaft betrieb oder im Handel mit landwirtschaftlichen Produkten tätig war, zumal wenn sich der von ihm zugunsten der Urgemeinde veräußerte Acker auf Zypern befunden haben sollte. Da er während seines späteren Wirkens als christlicher Missionar auf Gemeindeunterhalt verzichtete und von eigener Hände Arbeit lebte (1Kor 9.6) kann er ähnlich wie Paulus über eine handwerkliche Ausbildung verfügt haben. J.B. hat es jedenfalls allem Anschein nach zu nicht unbeträchtlichem Besitz gebracht ... Zumindest wird J.B. ... über eine griechische Elementarschulbildung und fundierte Schriftkenntnisse verfügt haben" (16f). In den knappen Ausführungen zur levitischen Herkunft des B. vermutet Kollmann: "Im Falle des Barnabas meint die Bezeichnung als Levit wahrscheinlich allein eine Zugehörigkeit zum Stamme Levi, ohne daß Barnabas als niedriger Kultbeamter am Tempel tätig gewesen sein wird" (18). Obwohl es über den Tempeldienst der in der Diaspora lebenden Leviten wenig Angaben gibt, ist doch nicht auszuschließen, daß Barnabas im Rahmen dieses Dienstes nach Jerusalem kam, z. B. zur Verstärkung der diensthabenden levitischen Abteilungen am Pfingstfest, und so Augenzeuge des Pfingstgeschehens geworden ist. Letzteres wird von Kollmann erwägt (20).

"Barnabas in der Urgemeinde" (19-28) beginnt mit Überlegungen zu seiner Bekehrung und seinem Besitzverzicht zugunsten der Urgemeinde. Hier wäre

noch auf die lukanische Beschreibung "zu Füßen der Apostel" (Apg 4.35,37; 5.2) zu verweisen, die angesichts des antiken Patronatswesens betonen mag, daß Barnabas und andere dadurch bewußt auf die Entstehung von Klientel- und anderen Abhängigkeitsverhältnissen verzichtet haben, die durch persönliche Verteilung entstanden wären. Zum Beinamen Barnabas notiert Kollmann: "Etymologisch mit Abstand am nächsten liegt eine Ableitung von *bar nebu*, Sohn des Nabu, einem theophoren palmyrenischen Eigennamen" (23).

Kollmann deutet den Beinamen *Barnabas* als "Sohn des Trostes" (23f). Dies dürfte mehr auf der etymologischen Deutung des in 13.1 erwähnten Namens Manaen beruhen ("von Lukas irrtümlicherweise mit Barnabas in Verbindung gebracht worden", 23) als auf der Bedeutung von *paraklesis*. Auch vom Gesamtbild des Barnabas in der Apg ist wohl eher an die "ermahnende Ermutigung" zu denken (vgl. Barrett, Acts I, 258f: "It seems certain that *hyios parakleseos* must mean son of exhortation, that is, preacher; and it corresponds with this that Barnabas is represented in Acts as an outstanding evangelist and (until their separation) partner of Paul's ..."). Nach Kollmann dürfte Barnabas von seinem theologischen Profil her "dem geistigen Umfeld jener Hellenisten um Stephanus zuzurechnen sein" (24).

Die in Apg 9.26-30 erwähnte Vermittlerrolle des Barnabas wird als unhistorisch zurückgewiesen: Paulus kann aufgrund von Gal 1.18-20 "seinerzeit weder mit einem anderen Mitglied des Zwölferkreises als Kephas noch mit Barnabas zusammengetroffen sein" (27). Daher ist "die angebliche Vermittlerrolle des Barnabas, so plausibel sie auf den ersten Blick erscheinen mag ... ausgeschlossen". Die durch diese Einschätzung entstehende Aporie und Unschlüssigkeit in der lukanischen Darstellung muß Kollmann später durch eine ganze Reihe von weiteren Vermutungen gegen den Text ausgleichen. Die auch bei vielen (älteren) Studien zur lukanischen Theologie zu beobachtende Vorgehensweise, nämlich lukanische Angaben vorschnell mit Paulus (oft in einer bestimmten Auslegung) zu vergleichen und Lukas flugs auf die Anklagebank zu verweisen, steht noch ganz im Schatten der deutschsprachigen Nachkriegsdiskussion (H. Conzelmann, P. Vielhauer; vgl. B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998, 86-88).

In "Barnabas in Antiochia" geht es zunächst um die Stadt und die Entstehung ihrer Gemeinde. Nach Kollmann kommt Barnabas nicht als Jerusalemer "Nuntius" zur bestehenden Gemeinde dazu (so die lukanische Darstellung), sondern war schon unter den ursprünglichen Missionaren von 11.20. Nach diesen Kostproben genügt der Überblick: Beginn des gemeinsamen Wirkens mit Paulus, die erste Missionsreise (Aussendung in Antiochia, Zypernmission, Barnabas

und Paulus in Kleinasien, 39-48), Apostelkonzil und Bruch mit Paulus (das sogenannte Apostelkonzil, der antiochenische Zwischenfall, das weitere Wirken des Barnabas, Barnabas als Repräsentant antiochenischer Theologie, 49-62). Auch wenn es zuweilen mehr um Paulus als um Barnabas geht, gelingt es Kollmann auf frische und spannende Weise, die bedeutende Rolle und grosse Bedeutung des Barnabas für das Urchristentum deutlich zu machen:

Das Schattendasein, das Barnabas in der neutestamentlichen Forschung fristet, ist durch nichts gerechtfertigt. Seine unverwechselbare Bedeutung besteht darin, daß er wie kein anderer an allen markanten Schnittstellen des Urchristentums in führender Funktion begegnet. Als Glied der Jerusalemer Urgemeinde wie der Christengemeinde von Antiochia, als Beteiligter am Apostelkonvent wie am antiochenischen Zwischenfall hat er das Geschick des Christentums im 1 Jhdt. n. Chr. entscheidend mitbestimmt. Der aus Zypern stammende Levit Joseph Barnabas zählt, darin Petrus, Jakobus oder Paulus in nichts nachstehend, zu den Gründergestalten der christlichen Kirche (74).

Ein besonderes Verdienst von Kollmanns Bändchen ist die anschließende Zusammenstellung sämtlicher altkirchlicher Quellen zu Barnabas in deutscher Übersetzung, die weit verstreut, schwer zugänglich und bisher teilweise nicht übersetzt waren (*Barnabasakten*, *Die Laudatio des Alexander Monachus* und fünfzehn kleinere Barnabas-Zeugnisse aus anderen Schriften), auf die Kollmann in der Darstellung des neutestamentlichen Befundes immer wieder knapp verweist und in einem eigenen, der Wirkungsgeschichte gewidmeten Kapitel nachzeichnet (63-71, inkl. der Zuschreibung des Hebräerbriefes an Barnabas; vgl. R. Riesner, "Der Hebräerbrief in der altkirchlichen Überlieferung", *EuroJTh* 11, 2002, 1, 15-29). Insgesamt läßt sich sagen, dass diese Quellen zum historischen Barnabas wenig beitragen und teilweise sehr offensichtlich vom kirchenpolitischen Interesse ihrer Autoren bestimmt werden. Literaturverzeichnis, Autorenregister und eine Karte zur zweiten Zypernmission des Barnabas nach den *Barnabasakten* runden den Band ab (102-09).

Die knappe Darstellung geschieht durchgängig unter den Prämissen deutschsprachiger historisch-kritischer Acta-Forschung – im ganzen Band wird überhaupt nur auf drei englischsprachige Studien hingewiesen! Viele auch für Barnabas wichtige Arbeiten bleiben unberücksichtigt, z. B. zur Gütergemeinschaft die Arbeiten von B. Capper (z. B. "The Palestinian Cultural Context of Earliest Christian Community of Goods", in *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, R. J. Bauckham (Hrsg.), A1CS IV; Grand Rapids: Eerdmans, Carlisle: Paternoster, 1995, 324-56, gegen Kollmanns Annahme "pythagoreisch-essenische Ideale organisierter Gütergemeinschaft", 22), zur Kollektenreise von Apg 11.27-30 vgl. B. W. Winter, "Acts and Food Shortages", in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, A1CS II (Grand

Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 59-78. Andere Sichtweisen werden nicht erwähnt. So gibt es durchaus bedenkenswerte alternative Ansätze in der Zuordnung der paulinischen Angaben in Galaterbrief zum Aufriss der Apostelgeschichte (speziell zu Gal 1.18f und Apg 9.26-30, siehe oben, vgl. D. Wenham, "Acts and the Pauline Corpus II: The Evidence of Parallels", in *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, B. W. Winter, A. D. Clarke (Hrsg.), A1CS I (Carlisle: Paternoster, Grand Rapids: Eerdmans, 1993), (215-58) 221-26; R. Bauckham, "Barnabas in Galatians", *JSNT* 2, 1979, 61-70; Witherington, *Acts*, 88-97, 320-26; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC (Exeter: Paternoster, Grand Rapids: Eerdmans, 1982, 97-102; vgl. auch die ausgewogene Diskussion bei M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paul Between Damascus and Antioch* (London: SCM, 1997), 133-50). Damit erwiesen sich manche Rekonstruktionen Kollmanns als unnötig. Ferner wird allgemein die Glaubwürdigkeit der lukianischen Darstellung in der angelsächsischen Forschung (vgl. F. F. Bruce, "The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?", *ANRW* II.25, 2569-2603), wie auch in einigen neueren deutschen Beiträgen positiver veranschlagt als bei Kollmann (vgl. z. B. H. Botermann, "Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte", *ThBeitr* 24, 1993, 62-84 und mein Überblick in "Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung ...", *Communio Viatorum* 41, 1999, 65-91). In diesem einseitigen Vorgehen und Prämissen liegen die Schwächen dieses Bandes, denen freilich viele gute Detailsichten und hilfreiche Abschnitte zum vorchristlichen Barnabas und dem sog. antiochenischen Zwischenfall zur Seite stehen.

Allein schon aufgrund der Verteilung der neutestamentlichen Hinweise auf Barnabas (Apg: 23 – übriges NT: 5 Vorkommen) ist ferner aus literarkritischer Perspektive methodisch nachzufragen, ob nicht die konsekutiv aufbauende narrative Charakterisierung der Person des Barnabas in der Apg zunächst gebührend berücksichtigt werden müßte (vgl. die methodischen Überlegungen bei J. A. Darr, *On Building Character: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, *Literary Currents in Biblical Interpretation* (Louisville: Westminster John Knox, 1992). Die historische Beurteilung dieses "Barnabasbildes", auch im Vergleich mit Paulus, kann und darf erst als zweiter Schritt nach dem Erheben dieser Charakterisierung erfolgen.

Angesichts des knappen Umfangs von Kollmanns Studie und der obigen Einschätzung wartet man gespannt auf die Publikation (wohl 2003) der umfassenden Habilitationsschrift von M. Öhler (*Barnabas: Die historische Person und ihre Rezeption in der Apostelgeschichte*, Evang.-theol. Fakultät der Universität Wien, 2001, 393 S. zum ntl. Befund) und dessen Barnabas-Bearbeitung in der neuen Serie *Biblische Gestalten* (Leipzig: EVA, 2001ff), die methodisch

auf viel sichereren Beinen steht. Jedenfalls ist Barnabas aus dem Dornröschenschlaf erwacht und Kollmann hat *die* Barnabas-Monographie des 20. Jahrhunderts vorgelegt!

Im Reigen der Prosopographie der Apg fehlt weiterhin eine umfassende Studie zu Apollos (vgl. G. Sellin, RGG I, 4. Aufl., 610f), die zunächst den Befund der Apg ernstnehmen müsste (18.24-19.1), bevor die Vorkommen im 1Kor 1.12; 3.4ff,22; 4.6; 16.12 und Titus 3.13 miteinbezogen werden. Weitere *desiderata* wären, trotz obiger Beiträge, neue umfassende Studien zum Paulus- und Petrusbild der Apg (vgl. C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, FRLANT 103; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; W. Dietrich, *Das Petrusbild der lukanischen Schriften*, BWANT 94; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1972).

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland

**Denken im Horizont der Wirklichkeit Gottes.
Schriften zur Dogmatik und Theologiegeschichte**

Klaus Bockmühl

Bockmühl-Werkausgabe, vol. II/1

Gießen: Brunnen, 1999. 360 S., 24,90; Pb.,

ISBN 3-7655-9442-3

ZUSAMMENFASSUNG

Klaus Bockmühl (1931-1989) war Lehrer am Seminar St. Chrischona (Schweiz) und am Regent College Vancouver (Kanada). Die vorliegenden 17 posthum nachgedruckten Aufsätze zeigen vielfältige Aspekte seiner theologischen Arbeit auf. Besondere Aufmerksamkeit verdienen seine Überlegungen zur Aufgabe der Theologie und zur Bedeutung des Pietismus in der Gegenwart. Eine Abhandlung über Frank Buchman zeigt die Abhängigkeit vom Führungsideal des Gründers der Moralischen Aufrüstung auf. Auch die Aufsätze zu Glauben, Gottesbeweisen und Ideologien zeigen Wege des evangelikalen systematisch-theologischen Denkens im 20. Jahrhundert auf.

SUMMARY

Klaus Bockmühl (1931-1989) taught at St. Chrischona (Switzerland) and at Regent College Vancouver (Canada). These 17 posthumously published essays reveal various aspects of his theological work. His reflections on the task of theology and on the significance of pietism for today deserve particular attention. A treatise on Frank Buchman shows the influence of the Leadership-ideal on the founder of Moral Re-armament. The essays on Faith, proof of God's existence and Ideologies indicate ways of evangelical systematic-theological thinking in the 20th Century.

RÉSUMÉ

Klaus Bockmühl (1931-1989) a enseigné à la faculté de théologie «Chrischona» en Suisse, puis au Regent College de Vancouver. Cet ouvrage contient dix-sept essais publiés de manière posthume qui révèlent des aspects divers de son œuvre théologique. Ses réflexions sur l'entreprise théologique et sur la pertinence du piétisme pour la situation actuelle présentent un intérêt tout particulier. Un traité sur Frank Buchman laisse apparaître l'influence exercée par l'idéal du leadership sur le fondateur du réarmement moral. Les essais sur la foi, sur les preuves de l'existence de Dieu et sur les idéologies sont de bons exemples de théologie systématique évangélique au XX^e siècle.

* * * *

Der deutsche evangelikale Theologe Klaus Bockmühl (1931-1989) wurde vor allem durch seine Lehrtätigkeit am Prediger- und Missionsseminar St. Chrischona (Schweiz) und am Regent College in Vancouver (Kanada) bekannt. Ein Freundeskreis will durch die Neuauflage seiner Schriften Impulse für die Theologie der Gegenwart fruchtbar machen. Der vorliegende Aufsatzband wurde von Professor Rainer Mayer, Mannheim, herausgegeben. Er enthält 17 Beiträge Bockmühls aus den Jahren 1972 bis 1988 zu Dogmatik und Theologiegeschichte. Drei von ihnen werden hier erstmals veröffentlicht. Im ersten Teil findet man am Anfang einen Aufsatz zur Tauffehre, der Calvins theologischen Ansatz favorisiert. Das Verhältnis von Kirche und Welt, die Leiblichkeit des Menschen in biblischer Sicht und der Glaubensbegriff sind Themen der nächsten Beiträge. *Der Dienst der Theologie* (1976) macht in eindrücklicher Weise deutlich, wie wichtig die Theologie für die Gemeinde, aber auch die Gemeinde für die Theologie ist. Drei weitere Beiträge widmen sich dem Glaubensbekenntnis im Gottesdienst, den Gottesbeweisen und der Aufgabe der systematischen Theologie, die wieder biblische Dynamik gewinnen soll (115-117). In diesem Aufsatz, aber auch in den drei folgenden über das Evangelium und den Menschen der Gegenwart, über Ideologie und Säkularismus macht sich bemerkbar, dass seit der Erstveröffentlichung 15 bis 20 Jahre vergangen sind. Ist der Verfasser doch schon fünf Monate vor der Öffnung der Mauer, die diese Stadt teilte, verstorben und hat den ideologiekritischen Schub dieses Ereignisses nicht mehr miterlebt. Als Herausforderung seiner damaligen Zeit erscheint die „fast vollständige Herrschaft des Säkularismus“ (113) und gefordert wird die Zurücknahme der Entscheidung für den Säkularismus (117-120, vgl. 130). Nur im Aufsatz über *den Säkularismus und die Folgen* (1986) erscheint am Rande das Phänomen der neuen Religiosität aufgrund von Enttäuschung säkularistischer Erwartungen (171).

Im zweiten Teil der Aufsatzsammlung sind unter *dem Stichwort Theologiegeschichte vier Beiträge zu Buchman*,

Luther, Barth und Schlatter sowie zwei zum Pietismus abgedruckt. Der umfangreiche Aufsatz über Frank Buchman (193-226) bezeugt Bockmühls Prägung durch den Gründer der Moralischen Aufrüstung (MRA). Der Vf. rezipierte im wesentlichen Buchmans Lehre von der Führung durch den Heiligen Geist und seine evangelistisch-seelsorgerliche Zielsetzung, während er die problematischen Entwicklungen der MRA nur streift. Der Beitrag zu Luthers Hermeneutik stellt dessen christologisch-soteriologische Konzentration heraus. Die auf elf Seiten vorgetragene These von der pietistischen Wende im Spätwerk Barths hat seit ihrer Erstveröffentlichung vor 20 Jahren in der Barthforschung wohl nicht durchsetzen können, auch wenn sie für Bockmühls pietistische Barthrezeption wichtig zu sein scheint. An Adolf Schlatters dogmatischem Werk wird schließlich dessen Betonung der Geschichte hervorgehoben. – Die beiden Aufsätze über den Pietismus und seine Aktualität bzw. die Frage der Separation bestätigen die herkömmliche Innerkirchlichkeit des Pietismus und zeigen seine umfassenden Aktivitäten in Diakonie, Mission, Pädagogik und weiteren Bereichen auf. – Bis auf einen Satzfehler auf S. 70 ist das Buch sauber lektoriert und zeichnet sich durch praktische Register aus. Die verschiedenen Themen der Aufsätze werden Lesern mit unterschiedlichsten Interessen manche wertvolle Erkenntnis bringen. Man darf auf weitere Bände der Werkausgabe gespannt sein.

Wolfgang Müller, Berlin, Deutschland

No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century

Nicholas M. Railton

Studies in Christian Mission, vol. 24.

Leiden: Brill, 2000, XXII+ 286 pp., cloth, NLG 170,- €91,-, ISBN 90-04-11573-0

ZUSAMMENFASSUNG

Die internationale Versammlung der Evangelischen Allianz in London 1846 ist kein überraschendes Ereignis für den, der die Verbindungen der Erweckten England mit dem Kontinent kennt. Railton unternimmt die umfangreiche Aufgabe, die Beziehungen der Christen beiderseits des Ärmelkanals um die Mitte des 19. Jahrhunderts zu rekonstruieren, deren Kommunikation noch nicht durch Tunnel, Telefon und Internet erleichtert wurde. Er arbeitet die Kontakte heraus, die mit Erweckten in London, Deutschland und – sachlich notwendig – auch in der Schweiz und in Frankreich bestanden. Die Berliner Allianzkonferenz 1857 war ein Höhepunkt der frühen Allianzarbeit. In der Theologie und der inneren Mission, aber besonders auch in der Weltmission, Judenmission und in der Förderung der Besiedelung Palästinas lassen sich intensive

Beziehungen zwischen den Denominationen und Nationen nachweisen, die in dieser Zeit keineswegs die Regel, sondern vielmehr noch eine progressive Ausnahme waren.

SUMMARY

That there was an international gathering of the Evangelical Alliance in London in 1846 comes as no surprise for those who are aware of the ties between the revival on England and the continent. Railton takes on the large task of reconstructing the connections between Christians on both sides of the English Channel around the mid 19th Century, whose communication was not then facilitated by tunnel, telephone and internet. He works out the contacts which existed between the revivalists in London, Germany and, essential to the story, also in Switzerland and France. The Berlin Alliance Conference of 1857 was a high point in the early Alliance work. Close cooperation between denominations and nations, a case of a progressive exception to the rule in those days can be seen in the areas of theology, home mission, but especially in World Mission, Mission to the Jews and in the demand for a settling of Palestine.

RÉSUMÉ

Il y eut à Londres, en 1846, une rencontre internationale de l'Alliance Évangélique, ce qui n'est nullement surprenant pour qui connaît les liens qui existaient alors entre le mouvement de réveil en Angleterre et le continent. Railton s'intéresse aux relations entre les chrétiens des deux côtés de la Manche au milieu du XIX^e siècle, à une époque où il n'existait ni téléphone, ni tunnel sous la Manche, ni encore moins l'Internet. Il montre quels contacts avaient été établis entre les promoteurs du réveil à Londres et l'Allemagne, ainsi qu'avec la Suisse et la France. La conférence de l'Alliance qui se tint à Berlin en 1857 a joué un rôle important. On note une coopération étroite entre les diverses dénominations et nations, une exception notable à ce qu'était la pratique générale à cette époque, et ce dans les domaines de la théologie, de la mission intérieure, mais aussi plus particulièrement pour la mission à l'étranger, l'évangélisation des Juifs et le soutien apporté à leur établissement en Palestine.

* * * *

Wie kam es, dass sich Christen verschiedener Denominationen und Kontinente im konfessionell und national noch streng geteilten Europa 1846 zur Gründung der Evangelischen Allianz in London versammelten? Die deutsche Teilnehmergruppe war außerdem die größte von ganz Europa! Railton, Germanistikdozent an der Universität von Ulster (Nordirland), untersucht die Beziehungen der erweckten Engländer zum Kontinent, die das epochemachende Ereignis der ersten „ökumenischen“ Weltkonferenz der Neuzeit umgeben. In acht Kapiteln geht Railton den Beziehungen über den Ärmelkanal nach, die er nach

lokalen (Frankreich, Schweiz, London, die Berliner Konferenz 1857) und thematischen (Theologie, innere Mission, äußere Mission, Judenmission) Gesichtspunkten gliedert.

Bei den Beziehungen Englands zur Schweiz und zu Frankreich fallen Namen führender Persönlichkeiten der Erweckung (wie z. B. Ami Bost und J. F. Oberlin) auf, die mit evangelistisch-missionarischen Institutionen in England in Verbindung standen. Basel war ein Zentrum der Schweizer Erweckten (Kap. 1, S. 30). In Deutschland waren es besonders Christian G. Barth und Eduard Kuntze, aber auch Theodor Plitt und Gottfried Lehmann, deren internationalen Kontakte ausführlich gewürdigt werden (Kap. 2). Die Erforschung der theologiegeschichtlichen Verbindungen (Kap. 3, S. 57-70) bleibt etwas dünn und konzentriert sich neben Ausführungen zur Wirkung des deutschen Liberalismus in England auf Tholucks Lebenswerk. Hier gäbe es sicher viel mehr zu sagen, und an anderer Stelle (S. 144f) wird die Prägung ausländischer Theologen durch Tholuck noch einmal detaillierter ausgeführt.

London war das Zentrum interkontinentaler christlicher Beziehungen (Kap. 4). Die Deutschen bildeten dort die größte Gruppe von Immigranten, Karl F. A. Steinkopf ist die kirchliche Schlüsselfigur (S. 71). Für die neu gegründeten Bibelgesellschaften in allen Teilen Europas wirkte pausenlos Robert Pinkerton. Elizabeth Fry, Theodor Fliedner, Johann H. Wichern, William Marriott, C. G. Barth, Friedrich Bialloblotzky und Christian K. J. Bunsen waren wichtige Gestalten im erwecklichen und diakonischen Vernetzungs- und Lernprozess.

Auch der Bereich der Inneren Mission war von englisch-deutschen Beziehungen geprägt (Kap. 5). Noch stärker galt dies für die deutsche Weltmission des 19. Jahrhunderts, die ohne den englischen Impuls nicht zu denken wäre (Kap. 6). Nicht nur die 88 Basler Missionare im Dienst der *Church Missionary Society*, sondern auch die Kontakte von Gützlaff, Gundert, Mögling, Jänicke, Haldane, Oncken, der Hamburger Sieveking-Familie und der Bunsen-Familie bezeugen das interdenominationalle Missionsinteresse der Erweckten. Der irische Judenmissionar Dr. James Craig aus Irland wurde in Hamburg und später als Sekretär der *Religious Tract Society* für den Kontinent Verbindungsmann zu den Gemeinschaftskreisen, die sich ab 1888 in der Gnadauer Vereinigung formierten. Auf der Berliner Allianzkonferenz 1857 trafen sich beinahe eintausend Deutsche mit 165 Engländern und 113 Christen aus anderen Ländern. Dies war der Höhepunkt der frühen Allianzarbeit in Deutschland, ein Erfolg des Freiherrn von Bunsen (Kap. 7, S. 185, 189).

Das umfangreichste Kapitel von Railtons Monographie befasst sich mit der Arbeit für Judenmission und die Kolonisierung und Missionierung im Heiligen Land (Kap. 8, S. 195-254). Hier wird ausführlich die Rolle Samuel Gobats gewürdigt, aber auch die Anstrengungen der frühen Pilgermissionare von St. Chrischona und der

Mitglieder der pietistischen württembergischen Familie Hoffmann. Ein Nachwort, Anhänge mit Listen von Allianzkonferenz-Teilnehmern und ein umfangreiches Literaturverzeichnis beschließen das Buch. – Railton hat mit seiner detailreichen Studie gezeigt, wie intensiv die Beziehungen zwischen Deutschland und England im 19. Jahrhundert waren. Der Leser hätte sich allerdings gewünscht, dass die einzelnen Kapitel besser untergliedert wären. Durch die einerseits lokale, andererseits thematische Ausrichtung der Kapitel kommt es zu einigen thematischen Überschneidungen. Railtons Untersuchung beweist, dass die Beziehungen der Erweckungsbewegung zu England den Hintergrund für die späteren internationalen und -denominationellen Verbindungen der Heiligungsbewegung darstellen. So konstituieren sie einen wesentlichen Charakterzug, den die evangelikale Bewegung in Deutschland noch heute prägt.

Jochen Eber, Bettingen/Basel, Switzerland

*Transnational Evangelicalism: The Case of
Friedrich Bialloblotzky (1799–1869)*

Nicholas M. Railton

Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, vol. 41. Göttingen: V&R, 2002, 263 pp., hb., €44,00,
ISBN 3-525-55825-2

SUMMARY

In 1827 Friedrich Bialloblotzky (1799-1869) left his job as teacher in Göttingen University and his role in the Hannoverian Church due to his pietistic activity. Through his personal connections to the English missionary societies he became a missionary of the Wesleyan Methodist Missionary Society in Greece and Egypt (1827-1831). At the beginning of 1831 he lived as teacher, translator and private scholar for Hebrew in London. At this point he took part in the founding meeting of the international Evangelical Alliance and was co-founder of the German Evangelical Alliance. Asked by Charles Beke to try to discover the source of the Nile in East Africa he failed. Over the next five years of his life is nothing known. In 1854 he taught philosophy in Göttingen. He called for the "Society of German Natural Scientists and Physicians" and wanted to call a general scientific conference into being. He died while on a visit to his sister in Ahlden on the Aller. Railton's monograph is the first comprehensive study of Bialloblotzky's life as an international evangelical bridge-builder, even if there are still some primary sources not yet brought to light.

ZUSAMMENFASSUNG

Friedrich Bialloblotzky (1799-1869) scheidet 1827 wegen pietistischer Aktivitäten als Privatdozent aus der Universität Göttingen und aus dem Dienst in der hannoverschen Landeskirche aus. Durch private

Beziehungen zu englischen Missionsgesellschaften wird er Missionar der „Wesleyan Methodist Missionary Society“ in Griechenland und Ägypten (1827-1831). Ab Anfang 1831 lebt er als Lehrer, Übersetzer und Privatgelehrter für Hebräisch in London. In dieser Zeit nimmt er auch an der Gründungsversammlung der internationalen Evangelischen Allianz teil und ist Mitbegründer der deutschen Allianz. Sein von Charles Beke geförderter Versuch, 1848 von Ostafrika aus die Nilquellen zu entdecken, scheitert. Über die folgenden fünf Lebensjahre ist bisher nichts bekannt. 1854 doziert er Philosophie in Göttingen. Er fördert die „Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte“ und möchte einen allgemeinen wissenschaftlichen Kongress ins Leben rufen. Er stirbt bei einem Besuch bei seiner Schwester in Ahlden an der Aller. Railtons Monographie hat Bialloblotzky's Leben als internationaler evangelikaler Brückenbauer erstmals umfassend erforscht, auch wenn bei der derzeitigen Zahl bekannter Quellen einiges noch im Dunkeln bleibt.

RÉSUMÉ

En 1827, Friedrich Bialloblotzky quitta son poste d'enseignant à l'université de Göttingen, et la fonction qu'il occupait dans l'Église de Hanovre, à cause de ses activités piétistes. Grâce à ses liens personnels avec les sociétés de mission anglaises, il devint missionnaire de la Société missionnaire méthodiste Wesleyenne, en Grèce, puis en Égypte (de 1827 à 1831). Au début de 1831, il vécut à Londres, comme enseignant, traducteur et chercheur privé pour la langue hébraïque. C'est alors qu'il participa à la rencontre qui fonda l'Alliance Évangélique internationale et il fut aussi le co-fondateur de l'Alliance Évangélique allemande. Charles Beke le chargea de tenter de découvrir les sources du Nil, en Afrique orientale, mais l'entreprise échoua. On ne sait rien de sa vie pendant les cinq années qui ont suivi. En 1854, il enseignait la philosophie à Göttingen. Il fonda la Société allemande de sciences naturelles et de physique, et avait pour projet d'organiser une conférence scientifique générale. Il mourut alors qu'il était en visite chez sa sœur à Ahlden sur l'Aller. La monographie de Railton est la première étude complète sur la vie de cet homme qui a établi des ponts entre les Évangéliques de diverses nations, même si certaines sources restent encore inaccessibles.

* * * *

„Bialloblotzky“, ein Déjà-vu-Erlebnis: dem Mann mit diesem ängstlichen Namen muss der Leser schon einmal irgendwo begegnet sein! – In der Tat. Der hochbegabte und exzentrische Bialloblotzky war ein bekannter Mann in europäischen Missionskreisen und in der europäischen Evangelischen Allianz des 19. Jahrhunderts. Er hatte zahlreiche Kontakte zu Erweckten in Deutschland und in englischen missionarischen Institutionen. Nicht nur als

Mitbegründer der deutschen Evangelischen Allianz, sondern auch als Teilnehmer der Gründungskonferenz in London 1846 hat er das Allianzanliegen gefördert. Sein schwieriger Name ist in verschiedensten Versionen überliefert worden.

Mit seiner Untersuchung zielt Nicholas Railton von der University of Ulster, Nordirland darauf ab, nicht die komplexe theologische Entwicklung Deutschlands in jener Zeit nachzuzeichnen. Vielmehr geht er auf diese nur ein, insoweit sie für die Darstellung des individualistischen erweckten Theologen notwendig ist: „It is a case study of one individual caught up in the web of transnational evangelicalism in the middle of the nineteenth century“ (p. 23). In der *Einleitung* gibt Railton einen Überblick über die Forschungsgeschichte sowie archivalische und biographische Quellen zu Bialloblotzky. Als Privatdozent an der Göttinger Theologischen Fakultät war B. „ein Lichtblick“, denn es nach Urteil eines Zeitgenossen existiert wohl „Kein Ort, wo weniger geistliches Leben existiert als in Göttingen“ (S. 37, Kap. 1). Auf einer Englandreise hat er Beziehungen zu freien christlichen Institutionen wie der Continental Society und der *Wesleyan Methodist Missionary Society* und wendet sich dem Methodismus zu. Wieder zurück in Göttingen, werden 1827 seine privaten Erbauungs- und Missionskreise verboten und die *venia legendi* entzogen (S. 79, 102, Kap. 2). Man fürchtet die „Gefahr“ einer Verpflanzung von Erweckungspraktiken von England nach Hannover sowie den pietistischen Einfluss auf die nächste Pfarrergeneration. So erhält er, obwohl er kein mystisch-spiritualistischer Separatist ist, keine Stelle: „Bialloblotzky was an innocent victim of a politico-ecclesiastical regime that remained intolerant and fearful of dissidents and nonconformists“ (S. 105).

Deshalb beginnt seine Odyssee außerhalb des Königreichs Hannover (Kap. 3). Er wird als Missionar der WMMS auf die griechische Insel Zante entsandt (S. 113). In Rom lernt er Tholuck und Bunsen kennen (S. 125). Als Missionar arbeitet B. 1828 bis 1830 zuerst auf Zante, dann auf der methodistischen Missionsstation in Alexandria. Wegen Differenzen über die erfolglose Missionsstrategie kehrt er nach England zurück; er scheidet 1831 aus dem Missionsdienst aus, die Station in Alexandria wird wegen Erfolglosigkeit 1834 geschlossen (S. 156, 159).

Ab Anfang 1831 lebt er in London als Sprachlehrer und Übersetzer (S. 169, Kap. 4). Er übersetzte Beiträge von Tholuck, Hengstenberg und Hävernick zur *Biblical Encyclopaedia* und publiziert wissenschaftliche Werke, insbesondere zur hebräischen Sprache. Als Lehrer arbeitet er an verschiedenen Schulen, vor allem am Biblisch-Philologischen Institut, und erteilt Privatunterricht. Er ist temporär Mitarbeiter der Bibliothek des *British Museum*, missioniert Juden und arbeitet an einer Hexapla-Ausgabe (S. 183-189). Vermutlich durch das Londoner Komitee der Evangelischen Allianz im evangelikalen Zentrum *Exeter Hall* wird er zu deren Erster internationaler Konferenz

1846 eingeladen (S. 196). In London verheiratet sich Bialloblotzky in den dreißiger Jahren mit Sarah Maria Batley (1802-1866), die sich 1848 von ihm wegen „gewalttätiger Behandlung“ in zwei bezeugten Fällen scheiden läßt. Anscheinend direkt danach kehrt B. in seinen Heimatort Pattensen bei Hannover zurück (S. 205, Kap. 5). Der Afrikaforscher Charles T. Beke, den er durch seine orientalistischen Arbeiten kennengelernt hat, fördert eine Reise über Ostafrika zur Entdeckung der Nilquellen in Zentralafrika. Aber die Reise scheitert, weil weder die lokalen Missionare Krapf und Rebmann in Rabbaï bei Mombasa noch der englische Konsul Hamerton auf Sansibar die Expedition des schlecht ausgerüsteten B. empfehlen können (S. 208ff).

Über die folgenden fünf Jahren im Leben B.s herrscht Unklarheit. Erst 1854 ist er wieder in Göttingen als Philosophiedozent zu finden (S. 211). Er unterrichtet ebenso verschiedene Sprachen, wohnt an verschiedenen Orten und findet keinen Dauerarbeitsplatz. Als Mitarbeiter der *Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte* pflegt er weiter sein Afrikahobby und kritisiert die lokale Mission (S. 216, 219f). Sein neues Interesse ist die Förderung der Wissenschaft und der Kampf gegen die Unwissenheit. Er plant einen allgemeinen wissenschaftlichen Kongress mit jährlichen Treffen, der aber nie zustande kommt. Im Jahr 1869 hält er sich bei seiner Schwester Marie Lüpke, der Frau des Superintendents von Ahlden an der Aller, auf. B. stirbt in Ahlden und wird dort auch begraben.

B. ist, wie sein Lebenslauf bezeugt, nicht der durchschnittliche, reguläre Pietist des 19. Jahrhunderts. Seine internationale Funktion als Brückenbauer ist deutlich, doch erschwert der sprunghafte Charakter seines Lebens die Fährten suche des Historikers. Auch nach Railtons Darstellung bleibt vieles in B.s Leben offen. Besonders seine geistliche und theologische Entwicklung in den letzten zwanzig Lebensjahren müsste weiter erhellert werden. Wenn auch Railtons Untersuchung in dieser Zeit nicht abgeschlossen ist, so ist jetzt mit seiner Monographie eine gute Grundlage für weitere Forschungen gegeben.

Jochen Eber, Bettingen/Basel, Switzerland

Hope Does Not Disappoint: Studies in Eschatology: Essays from Different Contexts
Jochen Eber (Ed.) for the World Evangelical Alliance – Theological Commission.

Bangalore: Theological Book Trust; Bonn: VKW, 2001. 356 pp., €20,-, pb. ISBN 8-17475-036-3; 3-932829-31-X

SUMMARY

The Eschatology Study Unit of the World Evangelical Alliance's Theological Commission has drafted a fine Statement on Eschatology called „The Present

Relevance of the Future Hope“. In the present volume this statement, printed on pp. 349_52, is accompanied by sixteen essays on various aspects of eschatology which arose from the work of the international Unit. The strength of these essays, edited by Dr. Eber, FEET member and German Review editor of the European Journal of Theology, lies in the fact that they are written from a variety of perspectives, from all continents, yet always evangelical.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Arbeitsgruppe Eschatologie der Theologischen Kommission der Evangelischen Weltallianz hat eine Stellungnahme zur Eschatologie mit dem Titel „Die gegenwärtige Bedeutung der Zukunftshoffnung“ veröffentlicht. In der vorliegenden Veröffentlichung ist sie auf den Seiten 349 bis 352 abgedruckt und begleitet sechzehn Aufsätze zu verschiedenen Aspekten der Eschatologie. Diese sind aus der Forschung der internationalen Arbeitsgruppe hervorgegangen. Die Stärke der vorliegenden Sammlung liegt in der Vielfalt der Perspektiven, die eingebracht werden. Die Aufsätze stammen von evangelikalen Autoren aller Kontinente. Ihre Zusammenstellung wurde von Dr. Eber, Mitglied der FEET und Herausgeber des deutschsprachigen Rezensionsteils der Europäischen Theologischen Zeitschrift, betreut.

RÉSUMÉ

Le groupe d'étude sur l'eschatologie, de la commission théologique de l'Alliance Évangélique, a rédigé une Déclaration sur l'eschatologie, qui s'intitule: «La pertinence actuelle de l'espérance future». Cette déclaration figure dans le présent ouvrage (p. 349-352), avec seize autres essais sur divers aspects de l'eschatologie, qui sont le fruit du travail de ce groupe international. Ces essais, édités par Jochen Eber, qui est membre de l'AETE et responsable des recensions pour le *Journal Européen de Théologie*, présentent l'intérêt d'avoir été rédigés par des théologiens très divers, de tous les continents, mais toujours évangéliques.

* * * *

The volume begins with a section on „Biblical Foundations“ (9-68), containing „Eschatology in the Old Testament“ by J. Shao (Philippines) and „Eschatology in the New Testament“, by E. Kirschner (Brazil), who surveys the eschatological contribution of the various NT books, in order to provide „a springboard that will help the student to plunge into this fascinating and complex theme in an enthusiastic but also responsible way“ (51). Unfortunately the essay does not contain a concluding summary. The third contribution, „Eschatology and Personal Christian Living“ by R. Shedd (Brazil) shows the implications of the future events for believers as they are given by the New Testament. The Christian's present life in Christ is to display the eschatological newness and power of the resurrection of Jesus transmitted

through the Holy Spirit. Eschatology also underlines the urgency in the proclamation of the gospel (for the linkage of both cf. Fiedler's essay). The present life of believers is to be a life in the Spirit who is the downpayment of the full inheritance yet to come. Perseverance until that great day is an essential ingredient of saving faith. The eschatological expectation of the "not-yet" of salvation demands a pure and holy life, marked by joy and a positive attitude toward suffering, knowing that affliction produces future glory. Shedd shows that "the implications of the future permanent world impinging on the present temporary existence are far-reaching"; and "... as a possessor of eternal life, the believer should strive to make the reality of the future a present experience" (67).

Part two is devoted to the eschatological teaching of the major churches (71-120). In "Eschatology in the context of the Eastern Orthodox Churches", J. Eber (Germany) describes the nature of Orthodox worship. It is steeped in eschatological overtones in its words, symbols, gestures and paraphernalia, e. g.: "The paintings (icons) give a symbolic glance of the heavenly reality in which believers will participate one day and *in some respects even now* in the service. ... The entire worship is perceived as an ascent from the material world to the spiritual" (72f). Many elements of this worship anticipate the coming of the heavenly realities to which they point: "Christians now participate, at least partially, already in the great celebration of joy and adoration in which they will take part completely after being transformed through death and resurrection" (76). Thus Eber challenges the readers to rethink whether their worship reflects that eschatological dimension. After a brief section on eschatology in Eastern Orthodox dogmatics (82f), Eber closes with some comments on the evangelical witness to nominal Christians in Orthodox churches. H. Blocher (France) studies "Eschatology in classical and modern Roman Catholic teaching" and J. McIntosh (Australia) the "Relations between Creation, Redemption and Consummation in Protestant Systematic Theology".

Part three, "Eschatology, Context and Missions" (123-345) compares the equivalents to Christian eschatology in various religious, theological, philosophical or geographical areas. Some contributions seek to describe, evaluate and to indicate the nature and chances of Christian witness in the respective contexts. A. Bachor (Germany), himself a former missionary to Melanesia, compares "The Eschatological Message of the Bible and Native Religions in the Pacific – A Melanesian Case Study" (123-43). After a brief survey of these religions, Bachor stresses that they are *anthropocentric* in their orientation. The striking "concentration on the supernatural spiritual world is only a means to regulate and explain the various life situations on this earth" (133). While Bachor therefore rightly focuses on individual eschatology, one wonders whether the "... specific Melanesian eschatological notion of a collective return of

the ancestors bringing with them great wealth" (133), expressed in the various so called *cargo cults* would not deserve more attention, especially as this expectation has occasionally been adduced in sociologically and cultural anthropology oriented exegetical studies as possible models for understanding and explaining the development of Early Christian eschatology and ecclesiology (cf. C. Stenschke, "Soziologische Analyse", in H.-W. Neudorfer, E. J. Schnabel (eds.), *Das Studium des Neuen Testaments II: Exegetische und hermeneutische Grundfragen*; Wuppertal: R. Brockhaus; Giessen: Brunnen, 2000), 76). Bachor then outlines the different Biblical challenges to the tenets of Melanesian religions, e. g.: "Since the 'After'-Life is a reflection of the present life and there is no need for giving an account of the life on earth to anyone there is consequently no need for conversion, for changing the course of life, for acknowledging God as Creator and LORD, or for putting faith in Christ for eternal salvation" (141).

Further contributions are "Christian Hope Confronted with Muslim Concepts of the Future" by the late Dutch professor Johan Bouman; "Shifts in Eschatology – Shifts in Missiology" by K. Fiedler (Malawi, showing the close inter-relatedness of eschatology and missions in theory and practice; cf. also K. Müller, Th. Schirrmacher (eds.), *Mission in der Spannung zwischen Hoffnung, Resignation und Endzeitenthusiasmus: Eschatologie als Missionsmotivation*, edition afem – mission reports 8; Bonn: VKW, 2001); "Eschatology and Apocalypticism: Theological Views in Europe", by R. Hille (Germany); "Eschatology in the Context of Chinese Religiosity", by S. Liaw (Taiwan); "Eschatology and Social Justice: General thoughts and illustrations from West Africa", by J. Lingna Nafafe (Guinea-Bissau / England); "The Importance of Eschatology in Africa", by S. Ngewa (Kenya); "Eschatology and Secularized Thought", by P. Nullens (Belgium; the section on K. Marx is all too brief, pp. 286f, as Marx's ideology developed its own kind of eschatology drawing heavily on Christian concepts); "A Latin American Perspective on Eschatology", by E. Nuñez (Guatemala) and "Eschatology in Indian and Japanese Buddhist Contexts" by S. Yamato (Japan).

The conclusion contains the *Statement on Eschatology: The Present Relevance of the Future Hope*. It outlines the relevance of the topic, shows to what extent the Biblical revelation is eschatologically framed, indicates how this eschatological framework greatly helps the theological task and challenges the church: "This eschatological perspective will preserve the Church from being becalmed in the seas of unnecessary passivity, from foundering on the rocks of the old social gospel, or even from being stranded on the barren shore of good works not used to draw attention to the gospel, of which the hope of eternal, resurrection life is an essential part" (354). Of the hope thus described and explained the *Statement* further says: "This eschatological hope is thus integral to a Christian worldview, and must therefore

become the perspective and framework of our thinking, our doing, and praying ... Only so can we face the challenges of the present into the future in a way that is pleasing to God" (354).

Eber has edited a fine volume which will be of interest to systematic theologians, missiologists, beginning and advanced students of theology and interested laypersons. It provides a helpful survey, many enlightening perspectives and spiritual challenges for every Christian.

Dr. Christoph Stenschke, Wiedenest, Germany

Hieronymus Annoni 1697-1770: Ein Wegbereiter des Basler Pietismus.

Hildegard Gantner-Schlee

Quellen und Forschungen, Bd. 77. Liestal: Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 2001, 260 pp., cloth, SFR 39,- ISBN 3-85673-270-5

ZUSAMMENFASSUNG

Annoni wurde vor allem bekannt als Pfarrer des kleinen Dorfes Muttentz, von wo aus er den frühen Pietismus der nahen Stadt Basel entscheidend prägte. Trotz intensiver Kontakte mit Separatisten entscheidet er sich wie sein Freund Samuel Lutz (1674-1750) für ein Pfarramt in der kantonalen Landeskirche. Annoni hat starke Beziehungen zu Pietisten in der ganzen Schweiz, im Elsass, in den Niederlanden und in Deutschland besonders nach Berleburg und Herrnhut. Der von Annoni geprägte Pietismus und die Herrnhuter Sozietät in Basel bilden den personellen Hintergrund, auf dem ab 1780 die Deutsche Christentumsgesellschaft in Basel ihre Tätigkeit entfalten kann.

SUMMARY

Annoni was known primarily as the pastor of the small village of Muttentz from where he gave the pietism of the nearby city of Basel its decisive shape. Despite close contact with separatists he, as did his friend Samuel Lutz (1674-1750) decided for a pastorate in the official church of the canton. Annoni had strong connections to the Pietists in the whole of Switzerland, in the Netherlands and in Germany, especially towards Berleburg and Herrnhut. The Pietism which was stamped by Annoni and the Herrnhut society in Basel formed the human background against which the German Christian Society in Basel was able to develop its activity.

RÉSUMÉ

Annoni fut le pasteur du petit village de Muttentz, d'où il a grandement façonné le mouvement piétiste de la proche cité de Bâle. Malgré ses relations avec des séparatistes, il décida, tout comme son ami Samuel Lutz (1674-1750), d'assumer la fonction pastorale dans l'Église officielle du canton. Annoni maintenait des relations étroites avec les piétistes de l'ensemble

de la Suisse, ainsi qu'en Hollande et en Allemagne, notamment avec ceux des régions de Berleburg et de Herrnhut. C'est du mouvement piétiste tel que Annoni l'a développé, avec la société de Herrnhut à Bâle, que sont issues bien des personnes qui ont été actives dans la Société Chrétienne de Bâle, à partir de 1780.

* * * *

Der Dorfpfarrer einer kleinen Ortschaft bei Basel mag auf den ersten Blick ein europäisches Publikum vielleicht nicht interessieren. Wer sich jedoch mit Hieronymus Annoni näher beschäftigt, erkennt seine Bedeutung auch über die Schweizer Grenzen hinaus. Der geborene Basler Theologe arbeitet nach seinem Theologiestudium als Hauslehrer und Vikar an verschiedenen Orten der Schweiz. Dabei lernt er in Schaffhausen den Pietismus, besonders in seiner separatistischen Form, kennen. Johann Friedrich Rock sind ihm ebenso persönlich bekannt wie Jakob Dachs, Samuel König, Daniel Willi, verschiedene Angehörige der Familie von Wattenwyl und Samuel Lutz, dessen gesammelte Werke er herausgibt. Durch Reisen kommt er in Kontakt mit Christen in Frankreich, den Niederlanden und Deutschland, darunter besonders zu nennen N. L. von Zinzendorf, G. A. Francke, Graf Dönhof und dem Augsburger Samuel Urlsperger, dem Vater des späteren Gründers der Basler Christentumsgesellschaft. Auch zum Grafen H. E. von Stolberg-Wernigerode und zu Angehörigen des Hauses zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg gibt es Beziehungen, so dass Annoni sogar eine Predigerstelle am Hof zu Berleburg angeboten wird (101). Mit Tersteegen scheint er nicht besonders stark verbunden gewesen zu sein (128f). Die (nicht nur) „Schweizer Krankheit“ des Heimwehs (ebd.) lässt Annoni nach Basel zurückkehren. Dort heiratet er 1734 (aus Zuneigung) die reiche Witwe Esther Zwinger und bewirbt sich, anscheinend nach dem Vorbild von Lutz, 1840 auf die Pfarrstelle von Waldenburg, von wo er 1747 in das Pfarramt nach Muttentz bei Basel wechselt. Obwohl er jetzt für den innerkirchlichen Pietismus steht, wird er als „Separatistenmacher“ verschrien, wenn er (erlaubte) Privatversammlungen hält (199). Gegen 200 auswärtige Personen sollen seine Gottesdienste im Dorf mit etwa tausend Einwohnern besucht haben. Das führte dazu, dass 1753 zeitweilig sogar die Basler Stadttore am Sonntagmorgen geschlossen wurden, um den frommen Tourismus zu unterbinden (202-205). Mit den progressiven Herrnhutern verband ihn einerseits Freundschaft, andererseits protestierte er gegen die Bildung einer eigenen „Mährischen Kirche“ und bildete eine innerkirchliche Konkurrenz gegen sie (176, 209). Die Herrnhuter Sozietät in Basel und die 1756 von Annoni gegründete „Gesellschaft guter Freunde“ sind der personelle Hintergrund für die zehn Jahre nach Annonis Tod gegründete Ortsgruppe der „Deutschen Christentumsgesellschaft“ in Basel, die internationale Verbindungen pflegen sollte. Aus dem

Kreis der „Gesellschaft guter Freunde“ kommen einige der Gründungsmitglieder (207).

Frau Gantner-Schlee hat mit dieser vorzüglich ausgestatteten und mit zahlreichen Abbildungen versehenen Biographie einen straffen und gut lesbaren Durchgang durch die wichtigsten Stationen und Hauptthemen von Annonis Leben veröffentlicht. Sie stellt Annonis Person in den Vordergrund, wobei Theologen gerade zu seinem Theologiestudium und den Kontakten mit anderen Pietisten und Professoren gerne mehr gelesen hätten. An diesem Buch wird deutlich, wie sehr noch „Annoni“ pars pro toto für den wenig erforschten frühen Basler Pietismus steht, dessen bekannteste Stimme er war. Etwa 600 erhaltene Predigten warten noch darauf, untersucht zu werden. Die pietistischen Kreise in Basel vor der Mitte des 18. Jahrhunderts bedürfen ebenfalls einer monographischen Erforschung. Annonis Theologie verdiente ebenso eine eingehende Darstellung wie seine Bedeutung als Liederdichter für die Schweizer Frömmigkeit. Auch sein anscheinend engster Freund und Amtskollege Samuel Lutz harret (über die verdienstvollen Arbeiten von Rudolf Dellsperger hinaus) noch ausführlicher Untersuchung. Die Monographie von Dr. Gantner-Schlee ist ein wertvoller Einstieg in den frühen Schweizer Pietismus, der einen weiten Horizont hat.

Dr. Jochen Eber, Schriesheim/ Heidelberg, Deutschland

The Weakness of the Law: God's Law and the Christian in New Testament Perspective (Paternoster Biblical and Theological Monographs)

Jonathan F. Bayes

Carlisle: Paternoster Press, 2000, xii + 244 pp., £19.99, pb., ISBN 0-85364-957-X

SUMMARY

Bayes examines five biblical texts crucial to an understanding of the law: Acts 13:38-39; Rom. 8:3-4; Gal. 3:21; 4:9 and Heb. 7:18-19. His study is concerned with reformed theology and doctrinal antinomianism. Reformed theology's third use of the law refers to the function of the moral law as the pattern of life for the believer. Doctrinal antinomianism advocates that only the Holy Spirit is the instrument of sanctification. Having examined the texts against the differing interpretations, Bayes concludes that 'those who insist on the third use of the law have the greater Biblical support' (p. 213).

ZUSAMMENFASSUNG

Bayes untersucht fünf Texte, die für das Verstehen des Gesetzes entscheidend sind: Apg. 13,38-39; Röm. 8,3-4; Gal. 3,21; 4,9 und Heb. 7,18-19. Seine Arbeit beschäftigt sich mit reformierter Theologie und

lehrmäßigem Antinomismus. Der dritte Gebrauch des Gesetzes in reformierter Theologie bezieht sich auf das moralische Gesetz als Richtschnur für das Leben des Gläubigen. Der lehrmäßige Antinomismus sagt, dass einzig der Heilige Geist das Mittel der Heiligung ist. Nach seiner Untersuchung der unterschiedlichen Interpretationen der Texte kommt Bayes zu dem Schluss, dass „diejenigen, die auf einem dritten Gebrauch des Gesetzes beharren, sich mit größerer Berechtigung auf die biblischen Texte stützen können“ (S. 213).

RÉSUMÉ

Bayes étudie cinq textes bibliques clé pour la compréhension du rôle de la Loi : Ac 13.38-39 ; Rm 8.3-4 ; Ga 3.21 ; 4.9 ; Hé 7.18-19. Il soumet la théologie réformée et l'antinomisme doctrinal à examen. Dans la théologie réformée, on appelle troisième usage de la Loi le rôle de la Loi morale comme règle de vie pour le croyant. À l'opposé, l'antinomisme doctrinal considère que le Saint-Esprit est l'unique instrument de la sanctification. De l'examen des textes et des interprétations divergentes, Bayes conclut que «ceux qui maintiennent le troisième usage de la Loi ont le meilleur appui biblique» (p. 213).

* * * *

The controversy over the place of the law in the life of the believer within Reformed evangelical theology is a primary concern of this book. Bayes examines five biblical texts crucial to an understanding of the law: Acts 13:38-39; Rom. 8:3-4; Gal. 3:21; 4:9 and Heb. 7:18-19. His study is concerned with reformed theology and doctrinal antinomianism and how their positions relate to these five texts. Reformed theology's third use of the law refers to the function of the moral law as the pattern of life for the believer. Doctrinal antinomianism advocates that only the Holy Spirit is the instrument of sanctification. Having examined the texts against the differing interpretations, Bayes concludes that 'those who insist on the third use of the law have the greater Biblical support' (p. 213).

Bayes focuses on a subject that has much significance to Christians: the keeping of the moral law and its place in understanding justification. It is also a useful historical study of interpretation within the Reformed evangelical tradition. In part one, Bayes provides an historical survey of key thinkers. In part two, he examines the text in dialogue with modern scholarship. On p. 115, Bayes draws attention to E.P. Sanders' understanding of law in Paul as 'covenantal nomism' and Dunn's claim that 'under the law' refers to social identity. The discussion of understanding law in Paul in the light of the Reformed evangelical controversy and modern scholarship adds an important insight to the debate.

As technical and specialised as this book is, it does raise some wider questions. The question of the law has much practical significance both in missiology and

in our dealings with people of other faiths. The idea of the moral law in the OT also needs to be looked at in the light of good works. 1 John and James put much emphasis on 'works' as expressions of belonging to God's people. 'God is love' is an important insight of 1 John. Morality is not just the domain of the OT. Moral codes are central to many religious traditions. The need to find a way of life codified in a set of moral sayings is something many human beings desire. This may be the appeal to Islam and Buddhism. Many Christians look to Buddhism to fill in the gaps that are missing in the New Testament. The practice of loving one's enemy is something Christians have learned from Gandhi. So although Bayes' book is an important historical study both of the Reformed tradition and of law in the New Testament, it left me with much wider questions. 'You don't have to go to church to be a Christian' is a common saying that communicates an understanding of Christianity far from the issues that Bayes discusses. But Bayes reaches a conclusion that is based on his modern reading of the New Testament. One that sees the importance of moral law. A view that rejects 'spiritual libertinism' (p. 212). Surprisingly, Bayes mentions James only once. Not once was the epistle of 1 John mentioned. I would have been interested to know what Bayes made of 1 John 2:7 about not writing a new commandment, but the old commandment. In Revelation 12:11, we are told that Christians conquer not just because of grace but because of the testimony they give in their lives. This means a radical living. The content of this is that of loving. The OT was clearly important for the identity of the New Testament writers, but the moral teaching surely went beyond that of the Decalogue. Jesus left a far more radical teaching. This teaching is crucial to the transformation of Christians into the image of God. Paul developed Jesus' teaching and life in his theology of the cross. The cross provides an ethical basis, which develops what we find in the OT although it has its roots in Isaiah 53.

Mark Bredin, St. Andrews, Scotland

The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority

Gregory W. Dawes

Louisville: Westminster John Knox Press, 2001, xiv + 392 pp., £15.99, pb., ISBN 0-664-22458-X

SUMMARY

Dawes looks at eight thinkers who represent responses to the seventeenth century, a century that challenged the traditional acceptance of biblical authority and resulted in the historical Jesus question. Five important factors emerge from this century: diversity of human cultures over time, disillusionment with religious controversy, the new astronomy of Copernicus and Galileo, voyages of discovery, the emergence of the natural

sciences. Dawes looks at Spinoza, Strauss, Schweitzer, Troeltsch, Barth, Bultmann, Käsemann and Pannenberg in the light of these five factors. In his conclusion he writes: 'There is no way of reconciling Christian claims to religious authority with the knowledge and methods of the discipline of history' (p. 368).

ZUSAMMENFASSUNG

Dawes beschäftigt sich mit acht Denkern, die Reaktionen auf das 17. Jahrhundert repräsentieren, ein Jahrhundert, das die traditionelle Akzeptanz biblischer Autorität in Frage stellte und zur Frage nach dem historischen Jesus führte. Fünf wichtige Faktoren treten in diesem Jahrhundert in Erscheinung: die Vielfalt menschlicher Kulturen im Verlauf der Zeit, Desillusionierung angesichts religiöser Kontroversen, die neue Astronomie des Kopernikus und Galilei, die Entdeckungsreisen und die Naturwissenschaften. Dawes beschäftigt sich mit Spinoza, Strauss, Schweitzer, Troeltsch, Barth, Bultmann, Käsemann und Pannenberg im Lichte dieser fünf Faktoren. Er schreibt in seiner Schlussbetrachtung: „Es ist nicht möglich, christliche Ansprüche auf religiöse Autorität mit dem Wissen und den Methoden der Geschichtsforschung zu versöhnen“ (S. 368).

RÉSUMÉ

Dawes s'intéresse à huit penseurs qui ont apporté leur réponse aux questions soulevées au XVII^e siècle, au cours duquel l'acceptation traditionnelle de l'autorité biblique a été contestée, ce qui a débouché sur la question du Jésus historique. Cinq facteurs importants ont caractérisé ce siècle: la prise de conscience de la diversité des cultures humaines à travers le temps, la désillusion quant aux controverses religieuses, la nouvelle astronomie de Copernic et de Galilée, les voyages de découvertes, l'émergence des sciences naturelles. Dawes considère la pensée de Spinoza, Strauss, Schweitzer, Troeltsch, Barth, Bultmann, Käsemann et Pannenberg quant à ces cinq facteurs. Il conclut: «On ne peut en aucune manière concilier la notion chrétienne d'autorité religieuse avec les acquis et les méthodes de la discipline qu'est l'histoire» (p. 368).

* * * *

My reaction to this book is: 'terrific'! Dawes looks at eight thinkers who represent responses to the seventeenth century, a century that challenged the traditional acceptance of biblical authority and resulted in the historical Jesus question. Five important factors emerge from this century: diversity of human cultures over time, disillusionment with religious controversy, the new astronomy of Copernicus and Galileo, voyages of discovery, the emergence of the natural sciences. Dawes looks at Spinoza, Strauss, Schweitzer, Troeltsch, Barth, Bultmann, Käsemann and Pannenberg in the light of these five factors. Each thinker is discussed in some

detail over seven chapters. Dawes' conclusion titled 'The Lessons of History' is a negative one, as he claims that 'there is no way of reconciling Christian claims to religious authority with the knowledge and methods of the discipline of history' (p. 368).

Why is this a terrific book? It is clearly written and Dawes has provided us with a helpful contribution to the question of the historical Jesus. In what is a very useful text book for undergraduate and postgraduate students as well as teachers, we are presented with an invaluable survey and critique of the history of biblical interpretation. Dawes helps us understand some very important thinkers but also confronts us with some wider questions, questions about belief in the twenty-first century and how we relate to the challenges of the seventeenth century. I cannot help thinking that we have largely forgotten the challenge to faith raised so long ago. It would seem that we live as though there is no serious challenge to faith.

We live, however, in a society that seems more and more interested in spirituality and God. People seem unconcerned or ignorant of the challenge to religious authority. Many seek meaning apart from the agnostic's world view. Others simply are not aware of the challenge to religious authority. In spite of discovery channels and documentary programmes on religious topics, people live and believe in spite of these challenges. Has Dawes' work fully acknowledged that religious authority has not been mortally damaged? Why do people still believe in God? Why do people pray and meditate? Why do people go on pilgrimages? The fact that people believe in spite of the challenge to religious authority is grounds for a response to the challenge of the seventeenth century. This would seem to lend a hand to dialectical theology: Theology is about 'God is God'. We are not open to the same language and grammar as others. 'God is God' is our epistemological cry. Attractive as this seems, people are not fully prepared to embrace all which that entails. Many turn to religion because they want a tradition where they feel they are someone. A tradition that gives meaning in a stressful and prosaic world. This supports the association between religion and ethics. Religion provides a way of life grounded in ethics. This is not to say that we need religion to be ethical, but for many a belief system provides an ethical system. These points might seem relevant to people who are not involved with theology and not appropriate to theologians. But is it not true that many theologians continue believing in spite of the crisis that the seventeenth century raises? We continue believing and ignore the crisis. Maybe that is all we need to do. In that sense the overall thesis that Dawes is concerned with is not really a big concern to theology and belief today.

Finally, Dawes does not engage with the third quest. This would seem to be a major omission. We are missing twenty or so years of scholarship. I would have been interested to have had Dawes' erudite reflections on this quest in the light of the larger concerns he engages with.

What is interesting is that this question, on the whole, is not done by the work of those who would claim to be theologians or philosophers. Many are interested in making Jesus relevant to our society. The loss of the eschatological Jesus to the wisdom teacher makes Jesus a figure that many will find attractive. The crisis of religious authority does not exist. 'If it works it's useful' is a saying that represents many in our society. And not 'is it scientifically verifiable'. This third quest is concerned with purely historical questions asked by many who are Christians. They are not concerned at all with the question of the challenge to religious authority. The historical task is also the 'faith seeking understanding' task.

Mark Bredin, St. Andrews, Scotland

*Is World View Neutral Education Possible
and Desirable? A Christian Response to
Liberal Arguments (Paternoster Biblical and
Theological Monographs)*

Signe Sandmark

Carlisle: Paternoster Press, 2000, xiv + 182 pp.,
£19.99, pb., ISBN 0-85364-973-1

SUMMARY

As the title suggests, this book is primarily about education, specifically that of children. It is not intended as a thoroughgoing theological justification of any particular stance but investigates the claim that liberal education is value neutral. However, Sandmark goes further by asking whether, if such neutrality exists, it is a desirable basis for educating the young. She contrasts two cultural backgrounds, Norway, where state education is avowedly Christian and England, where the state's provision is largely liberal and secular. Following an introduction outlining this context, she presents an understanding of education from the perspective of her Lutheran worldview. She goes on to analyse the theories of two liberal educationalists, John White and Kenneth Strike and contrasts them not only with her own views but also with those of the Catholic writer Terence H. McLaughlin. Finally, she develops the idea that schools should be more explicit about their own basis and that in her view a well presented Christian education is the soundest base from which to work.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie der Titel besagt, geht es in dem Buch hauptsächlich um Bildung, insbesondere von Kindern. Es will keine tiefeschürfende theologische Rechtfertigung einer spezifischen Position geben, sondern untersucht die Behauptung, liberale Bildung sei wertneutral. Sandmark beschäftigt sich darüber hinaus mit der Frage, ob selbst dann, wenn es diese Wertneutralität gäbe, sie eine erstrebenswerte Grundlage für die Bildung von Kindern darstelle. Sie greift auf Erfahrungen in zwei Kulturen

zurück: Norwegen, wo die staatliche Bildung betont christlich ist, und England, wo die staatlichen Vorgaben größtenteils liberal und säkular sind. Nach einem einleitenden Teil, der diesen Kontext darlegt, präsentiert sie ihr Verständnis von Bildung in der Perspektive ihrer lutherischen Weltanschauung. Des weiteren analysiert sie die Theorien zweier liberaler Bildungsexperten, John White und Kenneth Strike, und kontrastiert diese nicht nur mit Sandsmarks eigenen Ansichten, sondern auch mit denen des katholischen Autoren Terence H. McLaughlin. Abschließend entwickelt sie den Gedanken, dass Schulen ihre eigenen Grundlagen expliziter darlegen sollten, und dass ihrer Ansicht nach eine gut präsentierte christliche Bildung die beste Arbeitsgrundlage darstellt.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage traite de l'éducation des enfants. L'auteur ne vise pas à donner une justification théologique pour un mode d'éducation particulier, mais considère l'idée selon laquelle l'éducation libérale serait de valeur neutre. Sandsmark pose aussi la question de savoir si, à supposer que cette neutralité existe, celle-ci constitue un bon cadre pour l'éducation des jeunes. Elle met en contraste deux arrière-plans culturels, celui de la Norvège, où l'éducation offerte par l'état se veut explicitement chrétienne, et celui de l'Angleterre, où l'éducation dispensée par l'état est largement libérale et sécularisée. Ensuite, l'auteur présente une conception de l'éducation fondée sur sa vision du monde luthérienne. Elle poursuit par l'examen des théories de deux partisans de l'éducation libérale, John White et Kenneth Strike et les met en opposition avec son propre point de vue, mais aussi avec celui du catholique Terence H. McLaughlin. Finalement, elle plaide que les écoles devraient être plus explicites quant à leur cadre de référence et qu'une éducation chrétienne bien menée constitue le meilleur fondement pour construire.

* * * *

In common with many good books, Signe Sandsmark's work may not be read by enough of the people who really ought to read it, especially those responsible for influencing state education. Her experience of the Norwegian situation with its Lutheran tradition of two governments, the secular and the spiritual, underpins her analysis that Christianity can inform all areas of education, bringing with it the dimension of training servants fit for both domains, that is serving God and the State. She contrasts this goal with that of the liberal models, which view autonomy as the prime aim for education. Liberal autonomy, however, is shown to be atheistic because of its focus on the individual ruling their own life. Christian education can produce autonomous individuals who have chosen to submit themselves to God. If God exists, she argues, then this latter type is the true

autonomy.

She explains carefully how all education is inescapably encapsulated within a worldview. The difficulty with much that presents itself as liberal is that it fails to recognize this fundamental fact, believing itself to represent a position of neutrality, particularly in a pluralistic setting. This belies its non-neutrality, Sandsmark contests, for the fact that religion is portrayed as a personal preference made from a selection of equally viable options indicts the view as biased.

For those not familiar with a close analysis of liberal educational theory, her description of both White's and Strike's views may help enlighten as to the pervasiveness of these concepts. She helpfully separates these ideas into those which are liberal in quality, i.e. not fundamental; those liberal in their basis, thus more minimal in terms of underlying beliefs; and those which are liberal as alternative, i.e. not religious. As she explores the logical outcomes of these various shades of liberalism, the reader is left wondering how its obvious non-neutrality could go so easily undetected. Her explanation is that in liberal societies, such as England, the lack of an absolute point of reference for the education system leads to an inability to provide an accurate self-critique. At one point (p. 61) she proposes that, 'children always start from somewhere, in all controversial questions, only it is easier to see it when they are in a minority'. It is to that end that she concludes that if it existed a neutral education would not be desirable.

With respect to those who propose the possibility of an education that is both liberal and religious she maintains that the same problem exists. She raises the impossibility of teaching from a basis of neutrality treating all views as equal, when those responsible for the teaching clearly show a bias through their own worldview. Indeed, she makes much of the example set inadvertently by both teachers and schools in promoting any one view through their own lifestyle whilst still believing in their own neutrality. It is not intended to be a book about pedagogy but to me, as a practitioner within a Christian school setting, it provided food for thought about my own teaching practices.

The final chapter provides a cogent and responsible plea for a more honest approach to education in terms of its underlying beliefs. Liberal education does not deliver its claim of a blank canvas, nor should it be required to do so. If we are to have bias then let us be aware of it so that we can allow for it in our response to everything else. In this context, Christian education, it is proposed, has much to offer, especially in its focus of concern for others rather than the self-interest of some systems.

This book is highly relevant to the current debate surrounding faith schools, especially in the UK. Signe Sandsmark provides persuasive and sound comment to bolster the argument in favour of a Christian worldview in education.

Graham Coyle, Worcester, England

'As the Father Has Sent Me, I Am Sending You':

*J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology
(Mission 28, Missiologisch Onderzoek in
Nederland)*

Michael W. Goheen

Zoetermeer, Netherlands: Uitgeverij Boekencentrum,
2000, 484 pp., £14.99, pb., ISBN 90-239-0976-3
(obtainable from The Christian Studies Unit, 76
Waterside Way, Westfield, Radstock, Bath BA3 3YQ)

SUMMARY

Based on doctoral studies, this book offers a systematic account of the integral missionary calling of the Church espoused by Newbigin. An historical account first places his writings in their context, identifying shifts from a Christendom to a missionary ecclesiology and from a Christocentric to a Christocentric-Trinitarian (rather than cosmocentric-Trinitarian) one. The adequacy of Newbigin's theology of creation is questioned, and the consistency of his ecclesiology (seemingly at once Anabaptist and Reformed). However, this should provoke debate on the kind of foundations offered by Christ, and their integrity, in an eschatological setting.

ZUSAMMENFASSUNG

Auf Doktoraltstudien aufbauend gibt dieses Buch eine systematische Darstellung des integrierenden missionarischen Auftrags der Kirche, wie er von Newbigin entwickelt wurde. Seine Schriften werden zunächst in ihren historischen Kontext eingeordnet, wobei der Wechsel von einer Christentums- zu einer missionarischen und von einer christozentrischen zu einer christozentrisch-trinitarischen (nicht kosmozentrisch-trinitarischen) Ekklesiologie identifiziert wird. Die Angemessenheit der Schöpfungstheologie Newbigns und die Konsistenz seiner Ekklesiologie (scheinbar zugleich täuferisch und reformiert) werden hinterfragt. Dennoch sollte dieser Beitrag die Diskussion um die Art der von Christus gelegten Grundlagen in eschatologischer Perspektive anregen.

RÉSUMÉ

Reprenant sa thèse de doctorat, l'auteur présente de manière systématique la pensée de Newbigin quant à la vocation missionnaire intégrale de l'Église. Un compte rendu historique replace les écrits de celui-ci dans leur contexte, caractérisé par une évolution d'une ecclésiologie de chrétienté vers une ecclésiologie missionnaire, ainsi que d'une ecclésiologie christocentrique vers une ecclésiologie christocentrique trinitaire (plutôt que cosmocentrique trinitaire). L'auteur met en question la validité de la théologie de la création développée par Newbigin, et la cohérence de son ecclésiologie (apparemment à la fois anabaptiste et réformée). Ceci devrait susciter un débat quant au genre de fondements apportés par Christ, et quant à leur intégrité, dans un cadre eschatologique.

* * * *

During a long and productive life, Lesslie Newbigin was at the centre of landmark developments in the South Indian Church, in the Ecumenical Movement and in missionary engagement with Western culture. He tackled key issues with boldness, attending carefully to the views of others and presenting his arguments with grace. His articulate Christian writings offer rich study for those concerned for the mission of Christ in our time. We have a fine example of this in Dr Goheen's doctoral studies at Utrecht, which form the basis of this book.

The author examines the integral missionary calling of the Church, to which Newbigin was long committed in thought and action as an immediate implication of the Gospel of the cross, which was his enduring focus. Given the strategic context of Newbigin's theological articulations during sixty years, Goheen first attempts a substantial account (102 pages) of the historical development of his missionary ecclesiology before treating it in a systematic way (301 pages). In practice, the content reflects a considerable overlap between these two approaches. A brief summary and analysis concludes.

In his historical section, the author identifies two major developments in Newbigin's ecclesiology. The first he designates as a shift from a Christendom to a missionary ecclesiology. This had taken place by the 1950s, and was informed by Newbigin's years of missionary experience during which the Church also acquired new prominence in his thinking. Goheen describes a second shift in the years 1957–61, from a Christocentric to a Trinitarian ecclesiology. The context was a deepening preoccupation among Christians with God's purposes in the secular world. Goheen distinguishes Newbigin's 'Christocentric Trinitarianism' from an increasingly espoused 'cosmocentric Trinitarianism', which tended to play down the uniqueness of Christ and of the Church in God's purposes for the world. Newbigin by contrast emphasised the doctrine of election, which (as highlighted in Hunsberger's thesis on Newbigin) is mission-oriented, and found in the Trinity an essential basis from which to engage pagan worldviews in mission. Although these developments can be described as shifts in Newbigin's ecclesiology, fundamentally they reflect his discovery and embrace of new concerns, which enlarged his thinking about the Church.

In his systematic section, Goheen expands upon all this. He considers first Newbigin's understanding of the *missio Dei* and of the Church's participation in this. He then investigates the relation of the Church to its mission task, firstly in its institutional and communal life and then with regard to its work in the world. Finally he explores the relation of the Church to culture, looking first at contextualisation and then specifically at mission in Western culture, which occupied Newbigin in later years.

In his closing analysis, Goheen draws together the conclusions and evaluations he has offered in the course of the book and shows their relevance in particular to

contemporary debate on mission, firstly within ecumenical circles and then within the Gospel and Our Culture network in North America. While appreciative of Newbigin's Trinitarianism, Goheen calls for greater attention to the work of the Father in creation and for clearer criteria by which to discern the work of the Spirit in the world. He finds Newbigin's understanding of contextualisation built on a 'less than solid foundation' (p. 424), finds unresolved tensions between his affirmative and negative comments on Christendom and sees inconsistency between his 'Anabaptist' views of the gathered Church and 'Reformed' views of the Church dispersed through society. While these criticisms remind us of the need for further philosophical development of Newbigin's work, sometimes they seem to derive from the authors' acknowledged appreciation of neo-Calvinist scholarship. Newbigin's foundations were in the person of Christ, were eschatological and require that certain tensions be maintained. There is scope for further interaction with Newbigin's theology at this point regarding the *nature* of foundations offered to us in Christ and their integrity.

This is a comprehensive investigation of a large and scattered corpus of strategic writings. Many themes and dialogues are treated in passing and an index (at least of authors) would have made this rich quarry easier to mine, as it deserves, by future students of Newbigin.

David Kettle, Cambridge, England

Christology and the New Testament: Jesus and His Earliest Followers

Christopher M. Tuckett

Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001, x + 246 pp., £15.95, pb., ISBN 0-7486-0869-9

SUMMARY

Tuckett provides a readable guide to most of the Christologies in the New Testament but also to that of the Sayings Source Q and to Jesus' self-understanding. He offers a discussion of method and of first-century Jewish background before tackling the various parts of the New Testament – Paul, the deuterio-Pauline letters and Hebrews, then the Synoptic Gospels and Acts, and finally the Gospel and Epistles of John and Revelation. A postscript reflects on the issues raised by discovering the gap between Jesus' view of his own role and his earliest followers' presentations of him. Written from a moderate critical perspective, the book constitutes a lucid and judicious overview for students.

ZUSAMMENFASSUNG

Tuckett legt eine gut lesbare Orientierung über die meisten Christologien des Neuen Testaments sowie der Spruchsammlung Q und Jesu Selbstverständnis vor. Er beginnt mit einer Methodendiskussion und einem Teil zum jüdischen Hintergrund des ersten Jahrhunderts,

bevor er die verschiedenen Teile des Neuen Testaments untersucht – Paulus, die deuterio-paulinischen Briefe und den Hebräerbrieff, dann die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, und schließlich das Evangelium und die Briefe des Johannes sowie die Offenbarung. Ein Nachwort reflektiert über die Probleme, die die Entdeckung einer Kluft zwischen Jesu Selbstverständnis und den Darstellungen seiner frühesten Nachfolger aufwirft. Von einer gemäßigt kritischen Perspektive aus geschrieben, vermittelt das Buch einen verständlichen und ausgewogenen Überblick für Studenten

RÉSUMÉ

On a ici une présentation de la plupart des christologies du Nouveau Testament, ainsi que de celle de la source Q, et de la compréhension que Jésus avait de lui-même. Après une réflexion méthodologique et un exposé sur l'arrière-plan juif du premier siècle, l'auteur examine les diverses parties du Nouveau Testament : les écrits pauliniens, les écrits deutéro-pauliniens, l'épître aux Hébreux, les Synoptiques et les Actes, puis la littérature johannique et le livre de l'Apocalypse. Il termine par une réflexion sur les questions soulevées par les divergences qu'il a cru constater entre le point de vue de Jésus quant à son propre rôle et la présentation que ses premiers disciples ont donnée de sa personne. Adoptant de manière modérée les thèses de la critique radicale, l'auteur livre une vue d'ensemble lucide et judicieuse qui sera utile aux étudiants.

* * * *

Those looking for a reliable and readable guide through the variety of presentations of Jesus in the New Testament and the accompanying interpretative issues will find themselves well served by this latest book from Christopher Tuckett, Professor of New Testament Studies in the University of Oxford. Its title should be carefully noted, however, since it signals that this work is not simply an exposition of New Testament Christologies. It contains both slightly less, because James, 1 and 2 Peter, Jude and 2 Thessalonians are not treated, and slightly more, because it takes readers behind the NT and contains a chapter on the Jesus of the Sayings Source Q and one on the self-understanding of the historical Jesus.

In an opening chapter Tuckett makes clear that, while there will always be dialogue between contemporary Christian theology, with its concern for the continuing significance of Jesus, and the earliest sources, his focus will be a historical one, asking who the NT writers thought Jesus was and who he thought he was. He also surveys the Judaism of Jesus' time, setting out the fluid nature of views on eschatology and messiahship, of the use of the terms Lord, Son of God and Son of man, and of ideas about divine agency through angels, exalted patriarchs and divine attributes, such as Wisdom or Logos.

Tuckett's approach to the NT material itself might be said to be representative of mainstream critical scholarship. His discussion and conclusions are judicious and are not overburdened with references to other scholars, although his footnotes to each chapter show he is well-versed in the most recent scholarship in English. He first treats the epistles, devoting one chapter to the views of Paul as reflected in the undisputed letters, one chapter to the deutero-Pauline letters, with separate sections on Colossians, Ephesians and the Pastorals, and one chapter to Hebrews. The chapter on Paul focuses primarily on the titles, Christ, Son of God and Lord, on Adam typology, on the corporate Christ and on the use of Wisdom language. If anything, Tuckett is slightly minimalist in his approach, siding with Dunn in finding no notions of Christ's pre-existence in passages such as Gal. 4:4, Rom. 8:3 or even Phil. 2:5-11. He is also very cautious about drawing any far-reaching conclusions about Christ's relationship to God from the fact that OT texts about Yahweh are applied to Jesus or from the fact that Paul's letters indicate that Jesus could be prayed to or could be the object of worship. While acknowledging Paul's exalted claims for Jesus, Tuckett prefers to see these as not requiring any radical modification of the apostle's clear-cut Jewish monotheism.

The Synoptic Gospels are tackled next, with a chapter devoted to each and with Acts drawn into the depiction of Luke's Christology. Tuckett is well aware of the criticisms levelled against concentrating on titles attributed to Jesus and knows that narrative Christology of the Gospels entails broader considerations. Nevertheless, he finds that titles do play an important narrational role and so organizes his treatment around these. So, for example, in Mark Son of man, with its ideas of suffering and subsequent vindication taken from Daniel 7, is seen as qualifying the titles Messiah and Son of God, which could be misconstrued in triumphalist vein, but it is the narrative as a whole, culminating in Jesus' death in weakness on the cross, which makes clear his true identity and the nature of his messiahship and sonship.

The last section of the NT material discussed is the Johannine literature and here a chapter each goes to the Gospel, the Johannine Epistles and Revelation. In regard to the Gospel of John, Tuckett is clear both that its treatment of Jesus is less historically reliable than the Synoptics, because it is so highly coloured by the views and setting of the evangelist, and that, of all the NT writings, this treatment, with its high claims for Jesus in relation to God, is the most determinative in setting the agenda for subsequent Christological debates.

In the discussion of the historical Jesus' self-understanding, Tuckett, in line with many others, talks of an implicit Christology, in which Jesus sees himself as occupying a special place as the agent through whom God's eschatological activity is taking place and holds that prophet and Son of man were the key terms for Jesus' own view of this role. Jesus also claimed a close personal relationship to God in terms of sonship, yet this was a

relationship he wanted others to share with him.

Having kept to his historical agenda throughout the book, Tuckett does allow himself a brief postscript in which he tackles the question whether the gap between Jesus' self-understanding and the views of the NT writers about him invalidates the latter. Among his observations here are that it should not be surprising if a fully human Jesus had ideas that turned out to be in some sense incomplete or 'wrong', that Christian claims about Jesus always have to be more than a repetition of Jesus' claims about himself, and that they involve an interaction with the whole event of Jesus' life, death and resurrection in the light of later changed circumstances and of beliefs about God and the universe. The book as a whole, therefore, offers students a lucid and careful overview of the results that can be obtained and some of the questions that will be raised in taking a moderate critical approach to the New Testament and its Christology.

Andrew T. Lincoln, Cheltenham, England

*The Madness of King Nebuchadnezzar:
The Ancient Near Eastern Origins and
Early History of Interpretation of Daniel 4
(Supplements to the Journal for the Study of
Judaism, 61)*

Matthias Henze

Leiden: Brill, 1999, xii + 296 pp., 91.00 Euro, hb.,
ISBN 90-04-11421-1

SUMMARY

The author investigates the literary prehistory and Wirkungsgeschichte of the description of the madness of King Nebuchadnezzar, arguing that this part of Dan. 4 is based on the experiences of his successor Nabonidus. Henze offers valuable contributions to the history of Jewish and Christian reception and interpretation of Daniel, and he is to be thanked for his survey of the references to actual Babylonian history and to the conceptual background, which appears in the imagery employed in the description of Nebuchadnezzar's madness. He accepts the critical consensus of a second-century BCE dating of Daniel, even though the evidence could also be taken to support an early date. Regrettably, he fails to provide a detailed exposition of Dan. 4 in its literary context of Dan 1-5.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor untersucht die literarische Vorgeschichte und die Wirkungsgeschichte des Berichtes vom Wahnsinn Nebukadnezars. Er tritt dafür ein, dass dieser Teil von Dan. 4 auf den Erfahrungen seines Nachfolgers Nabonidus beruht. Henze bietet einen wertvollen Beitrag zur jüdischen und christlichen Rezeptionsgeschichte des Danielbuches und verdient unseren Dank für seine Untersuchung zu

den tatsächlichen Hinweisen auf die babylonische Geschichte und deren konzeptuellen Hintergrund. Er stimmt dem kritischen Konsens einer Datierung des Danielbuches ins zweite vorchristliche Jahrhundert zu, obwohl die Beweislage auch eine frühere Datierung unterstützen würde. Bedauerlicherweise bietet Henze jedoch keine detaillierte Auslegung von Dan. 4 in dessen literarischem Kontext von Dan. 1–5.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage traite de l'arrière-plan littéraire et de l'histoire de la réception du récit de la folie de Nabuchodonosor. L'auteur pense que le chapitre 4 du livre de Daniel est en fait basé sur l'expérience de Nabonide, successeur de Nabuchodonosor. Il apporte une contribution intéressante à l'histoire de l'interprétation juive et chrétienne du livre, et on peut lui être reconnaissant pour l'apport d'informations sur l'histoire babylonienne et l'arrière-plan conceptuel qui transparaît dans le langage utilisé pour décrire la folie de Nabuchodonosor. Henze adopte la position de la critique radicale, qui situe la rédaction du livre au II^e siècle avant notre ère, bien que les données pourraient être prises comme appui pour la situer à une époque plus ancienne. Il manque à l'ouvrage une analyse détaillée du chapitre 4 et de ses liens avec le contexte littéraire des chapitres 1 à 5.

* * * *

Henze presents an interesting study of the literary pre-history and the *Wirkungsgeschichte* of a little-studied and enigmatic part of the fourth chapter of Daniel. After the introduction, he deals with the problem of the relation of the MT to the Old Greek version, concluding that 'the versions do not display any signs of textual dependence . . . and are not easily reducible to a linear chain of development . . . the relation between the two is best described as collateral in nature' (pp. 3, 47–48).

Next Henze argues for the origin of the chapter in the cuneiform literature of the Ancient Near East: 'the biblical author did not create his fabulous tale about Nebuchadnezzar's (N) madness *ex nihilo*, as it were, but rather was informed by his cultural, i.e., his literary environment, the eastern Jewish diaspora, when he composed his story' (p. 52). Henze traces these elements back from the biblical text into cuneiform literature and describes the transformation that took place in the process. He begins with a survey of the Neo-Babylonian dynasty to which N and Nabonidus, the last of the Neo-Babylonian emperors (626–539 BCE), belonged, comments on N's madness and Nabonidus' reported exile and surveys the Babylonian imagery occurring in the text. He concludes:

The fabulous account of N's madness is not a medical record of a rare disease. It is a piece of Babylonian mythology, borrowed by the ancient Israelite author, turned upside-down, and applied to King N, Isra-

el's enemy of the first rank. The ironic twist, if not sarcasm, in the biblical account of having the king of Babylon, apex of all civilisation, transform into an animal could hardly be put in stronger terms. (pp. 99, 206)

The following three chapters are devoted to the chapter's reception in Judaism and Christianity. They are valuable contributions to the history of Jewish and Christian reception and interpretation of Daniel. The focus on little-known interpretations in Syriac language is laudable and points to an interpretative tradition, which is often neglected and ignored. The volume closes with three appendices on Daniel at Qumran, Dan. 4 in the MT and the Old Greek (a survey of the significant differences in both versions discussed in ch. 1) and Jacob of Serug's (451–521) *Homily on Daniel 4*.

Henze is to be thanked for his survey of the references to actual Babylonian history and to the conceptual background, which appears in the imagery employed in the description of N's madness. While the evidence is open to Henze's interpretation, it could also be taken to support the traditional evangelical position on Daniel and perhaps fits better with this position (cf. the lucid exposition in G. Maier, *Der Prophet Daniel* [Wuppertal: R. Brockhaus, 1986²], pp. 43–66 and R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* [London: Tyndale, 1969], pp. 1110–34).

Henze locates the author's cultural and literary environment in the eastern Jewish diaspora. However, despite the significance of N in Jewish history as the destroyer of Jerusalem and its temple and the agent of the Babylonian exile, can a Jewish author in the second half of the second century BCE somewhere in the Eastern Jewish Diaspora really be credited with the detailed references to Babylonia and the Persian kings that we find in Dan. 1–6 as well as the inclusions of Babylonian concepts and imagery (Dan. 4 is perhaps for good reasons presented as a report not of the Jewish author but of the Babylonian king himself)? Does Henze's assumption, following the critical consensus, take the major changes brought about by the Hellenisation of Babylonia and Persia in the fourth century BCE sufficiently into account? Would the Babylonian 'Lokalolorit' not more easily support the historicity of the account and the traditional early date?

Henze's (by no means new) thesis that the account of N's madness is based on the experiences of his successor Nabonidus (p. 204) is not undisputed (cf. e.g. J. Lebram, 'Dan-iel/Danielbuch', *TRE* 8 [1982], p. 331). Despite some similarities to Dan. 4 in 4QPrNab (cf. F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated* [Leiden: Brill, 1994], p. 289), the prayer also contains *major differences*: the king was afflicted by a 'malignant [skin] inflammation' (cf. Job 2:7), not with madness and turned into an animal, but 'banished far from men'; after his prayer to God Most High, Nabonidus was forgiven and exhorted by a Jewish exorcist (Daniel does not appear after 4:27, which is not understandable if the

account were based on the traditions also reflected in the prayer); during his expulsion, Nabonidus is featured as a devout idolater ('prayed for seven years to all the gods of silver and gold', a theme that would have gone well with Dan. 3 and 5:4, 23), while N is portrayed as fully insane (cf. the discussion of Nabonidus' sojourn in Arabia and of such differences in E.M. Yamauchi, *ISBE* III, pp. 468-79). Thus it is problematic when Henze supports his case by stating that 'the key evidence in support of the Nabonidus Hypothesis comes from Qumran in form of the *Prayer of Nabonidus*' (p. 204).

When the events of the life of Nabonidus are taken to have provided the backdrop of N's madness, one needs also to account for the fact that the self-laudation of N in 4:27 (N as the master builder of Babylon), which cannot be isolated from the madness-restoration account in 4:1-37, fits well with what is reported about him and in statements of himself in ancient sources (Maier, *Der Prophet Daniel*, pp. 47-48). Again one might ask whether a second-century author, even if living in the Eastern diaspora, would have known of the major achievements of N's kingship, i.e. an architect rather than a military commander, especially as N appears in non-Danielic biblical accounts almost exclusively as a military campaigner.

The interesting Babylonian conceptual background suggested and sketched by Henze (pp. 73-90) is also apparent in N's dream in Dan. 2. What Henze interprets as a pointer to the source of the account could also be understood as God's condescension to meet N, so to speak, on his own turf (through dreams, visions and with experiences understandable in the framework of the ancient Babylonian mythology known to N) in addition to the direct revelation through the prophetic ministry of Daniel. Such condescension appears elsewhere in the OT and is attested by many testimonies from the history of mission.

From a methodological viewpoint, it is unfortunate that Henze focuses on merely a section of Dan. 4. In the description of God's dealings with N (Daniel is hardly the protagonist!), chapters 1-4 form a unity and should be seen together, as Dan. 4 describes the climax of a longer development, sketched in masterful strokes from Dan. 1 onward, and as Dan. 4 presupposes throughout the narrative building of the character of N in the preceding chapters (cf. J.A. Darr, *On Building Character: The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* [Louisville: Westminster John Knox, 1992]). The focus of Dan. 1-4 is not the triumphant humiliation of N, but his conversion in finally recognising and acknowledging the living God as the source of his power and glory (cf. the summary and application in 5:18-23). In addition, a comparison with the characterisation of Belsazzar in Dan. 5 would have been instructive, as both chapters are closely linked through the reference in 5:18-23.

It is unfortunate that Henze does not provide detailed exposition of the actual chapter itself, with all

the interesting historical and theological (e.g. the sapiential themes) issues it raises.

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Germany

J.C. Ryle, First Bishop of Liverpool: A Study in Mission amongst the Masses

Ian D. Farley

Carlisle: Paternoster Press, 2000, xiv + 258 pp. £19.99, pb., ISBN 1-84227-017-6

SUMMARY

Farley's well-written study presents Bishop Ryle as a man of many contrasts. His staunchly Evangelical beliefs are treated as well as his interest in worship (production of several hymn books) and his impact during his episcopate. The book is of interest not least because of its relevance to the present day.

ZUSAMMENFASSUNG

Farleys gut geschriebene Studie präsentiert Bischof Ryle als Mann vieler Gegensätze. Sowohl seine unerschütterlich evangelikalen Ansichten als auch sein Interesse an gottesdienstlicher Musik (Herausgabe mehrerer Gesangbücher) sowie die Auswirkungen seiner Bischofszeit werden behandelt. Das Buch ist nicht zuletzt wegen seiner gegenwärtigen Relevanz von Interesse.

RÉSUMÉ

Cette étude bien rédigée présente l'évêque Ryle comme un homme de nombreux contrastes. L'auteur souligne ses fermes convictions évangéliques, son intérêt pour le culte (il a produit plusieurs recueils de cantiques) et son influence durant son ministère. L'ouvrage a un apport intéressant pour la situation présente.

* * * *

Ian Farley's study of J.C. Ryle is rooted in an extensive range of primary sources, which are listed in detail at the back of the book. Ryle emerges from Farley's study as a man of many contrasts. From his early days at Helmingham in Suffolk to the end of his days as first Bishop of Liverpool, he remained a staunchly Protestant and Evangelical churchman of the 'Recordite' school.

Ryle's beliefs were staunchly Evangelical. He held firmly to the plenary inspiration of Scripture, the centrality of the cross and the substitutionary atonement. 'There is more to be learned at the foot of the cross', he wrote, 'than anywhere else in the world'. Ryle was a strong supporter of Evangelical societies, most notably the Church Missionary Society, for which he preached annually, and the Society for the Promotion of Christianity Among the Jews. Ryle had a particular liking for what he felt was good worship and produced several hymn books. Ryle was much in demand as a preacher

at missions and church congresses and, as far as he was concerned, good preaching was crucially important. Ryle had a strong theology of the Holy Spirit but he was a Cessationist and believed that the gifts of the Holy Spirit were withdrawn at the end of the apostolic age. Along with many other Recordites, Ryle was a strict sabbatarian who condemned Sunday mail deliveries and Sunday dinner parties.

Farley gives an interesting and detailed account of Ryle's episcopate and shows him to have been advanced in his thinking in several ways. For example, he believed that the parish system was outdated and a hindrance to mission. He was also in advance of many of his contemporaries in advocating roles for women in the church as missionaries and visitors. He promoted medical work and orphanages and was a great campaigner for Sunday Schools. Against that, can be set Farley's contention that the diocese was ineffectual in the slums during Ryle's episcopate. His dealings with the ritualists were often unwise as was particularly visible in his dealings with Bell Cox. Additionally, Ryle did not like to travel outside his diocese, he did not get on well with other bishops and nor did he attend to his duties in Convocation sub-committees.

This is an interesting and well-written study which is easy to read having a particular relevance to the present day. It is a book for both the academic as well as for clergy and for others with an interest in church history.

Nigel Scotland, Cheltenham, England

The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity

Ken Parry, David J Melling, Dmitri Brady, Sidney H Griffith & John Healey (eds.)

Oxford: Blackwell, 1999, pb 2001, £17.99
0-631-23203-6

SUMMARY

Like any good dictionary we get a mix of detail and summary. There is plenty here to learn and inspire, even if the lead articles, especially on theology are sometimes disappointing, and the survey of recent, not just early twentieth-century politics and culture, rather vague. There is sometimes a polemical tone which is not always helpful in a work of this sort, but a lively and rich resource at a good price.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie in jedem Werk dieser Art handelt es sich um eine Mischung aus detaillierten und summarischen Beiträgen. Das Buch bringt eine Menge an Lernstoff und Inspiration, auch wenn die Leitartikel, besonders die theologischen, zum Teil enttäuschend sind. Die Ueberblicke ueber neue Entwicklungen in Politik und Kultur sind nicht sehr fokussiert. Die teilweise vorhandene Polemik ist fuer ein Werk dieser Art

wenig hilfreich. Dennoch ist es ein lebendiges und reichhaltiges Werk zu einem guten Preis.

RÉSUMÉ

Comme dans tout bon dictionnaire, cet ouvrage contient un mélange de détails et de résumés. On y apprend beaucoup, même si les articles principaux, notamment ceux qui sont consacrés à la théologie, restent parfois décevants. On y trouve aussi un survol traitant de politique et de culture, pour ce qui concerne non seulement le début du XX^e siècle mais aussi l'époque toute récente, malheureusement de manière trop vague. Le ton se fait parfois polémique, ce qui n'est pas toujours très utile dans un ouvrage de cette sorte. Il constitue cependant un bon outil pour un prix abordable.

* * * *

In this work there is a strong editorial lead and it is boldly stated in Bishop Kallistos Ware's foreword/introduction that the Hellenization of Christianity should be seen as providential: for example the LXX even gave the Christian church the strong concept of providence – pronoia! Also, when the apostate Emperor Julian forbade Christians to teach the classics Basil replied that 'they are ours': this tract was treasured when it was printed in 1470. The downside of such pride in the Greek Christian achievement is that fairly regularly there seems no problem with calling the West to blame for any difficulties. The sin of 'Orientalism' is manifest in the long Western habit of describing even Eastern Europe as primitive, but the insult can all too easily be returned. We learn that the presence of *dhimmi* Christian communities within Muslim lands led to self-identification of themselves as nations through (orthodox) religion, not geography; this is also an issue when E. Orthodox and Catholic churches co-exist uneasily in the same (American) cities (p161), or perhaps, one might add, in South-Eastern Europe.

There is still widespread ignorance, 'yet the Eastern Orthodox are second in number only to the Roman catholic church and the Oriental Orthodox are a communion comparable in size to the Anglican or Lutheran' (xix). Their services are very much alive, '... and Orthodoxy, Eastern Christianity in general is as much a matter of liturgical experience as of doctrine' (xx). There is a bullish confidence loose in the bishop's conclusion which highlights that it is spirituality and culture rather than shared confessions which shapes the Eastern Christian identity:

The sense of shared history, of the Council of Nicea as a crucial moment of unity and self-definition, of the shared heritage of the earliest Greek fathers, has come into the foreground' while what unites all Eastern churches – Catholic too – are the services, ministers, the way Scripture is read, book of Psalms, role of preaching of the mysteries, spiritual relatives,

memorial services for dead, respect for monastic tradition. (xxi)

It is a little bit disappointing therefore that the first three entries are, by anyone's standards, to do with minor figures. However a dictionary is not to be read from cover to cover, and even if one thinks there are just too many small articles and some over-large ones – when a good number of medium-sized would have been better – nevertheless there are a number of strengths to this book, once one has moved beyond first impressions.

Positively speaking, The article on the Coptic scholarship of the C13 Al-Assai family is very worthwhile, with a good bibliography. There is a thorough piece on the Indian Syrian Christian Church. There is a good article on the Maronites who traded in their monothelism for Crusader protection and Latinization, and on the Melkites in the middle East, who originally pro-Emperor, once too often left in the lurch looked to Rome during Ottoman times. We hear the tragic story of the Pontic Greeks. But the coverage is not limited to the Greek and Russian churches. There is much by way of riches in the accounts of engagement with and refutation of Islam in Arabic Christianity. There are even some gems about Orthodox Missionary activity in Alaska. There is an excellent article on Church Architecture and Liturgy, and a fine index.

On the issue of theological anthropology, David Melling notes: 'In the Septuagint, but not in liturgical texts, Adam's wife is named as Zoe, life (Genesis 3: 21)', yet I am not convinced that he has shown us just how the Eastern idea that death inherited as a cosmic effect of the fall which after all 'leads most directly to the near-inevitability of sin' is all that different from the 'Western' original sin doctrine. The poisoned legacy of Florence 1438 is well described by Melling. We are reminded that the Filioque issue cannot just be swept away in current ecumenical fervour. Sure, Emperor Michael after regaining Constantinople agreed to the West's definition at the Council of Lyons 1274; but he was excommunicated for his pains in 1281. Readers of this journal might be interested to know that in just about all else (especially the sacraments) the Eastern Orthodox confess themselves to be closer to the Roman Catholic Church than to Protestantism (which is very much identified with the vehicles of rationalistic scepticism especially in C19 Russia with tragic consequences, and a certain amount of missionary activity and bible-hawking to which Russia is to this day very sensitive.).

Negatively speaking, the presentation of the whole seems rather unimaginative—no use of different fonts, boxes, etc. is made, and there are no maps. We find no entry for Justinian, and there is no mention of Stanilaos. The entry on Khomiakov is too large, and why there has to be 6 pages given to 'Rome' is unclear, while the article on Alexandria is disappointing. The article on Georgia is unhelpfully divided into two. Chalcedon is hardly dealt with, and, one suspects, swept under the

carpet: of course too much can be made of it, but here we have the opposite error! It is almost as if 'Chalcedon' is not where the action is and Eastern churches need to bury their differences. The article on Palamas is superficial, and sometimes there is hardly any bibliography where there should be. Sometimes we get very good bibliographies, or it is made clear that scholarship is simply lacking: e.g., a full study of Gregor Barhebraeus is a desideratum. Yet why are there no bibliographies for Balsamon or Bessarion? There are only 3.5 lines on Uniate Christianity: there is something in the 'Rome' entry, but it is all very much at the level of the theory of Vatican statements. Spidlik on 'Spiritual Theology' really only deals with 'spirituality'—lest that sound to some like a Western categorisation, I mean rather that attention is paid to matters of the believers response rather than to God and his economy such that the article overlaps too much with that on Hesychasm. The other entry on Eastern Theology by one no less than Jaroslav Pelikan is a major disappointment.

It may seem that some of even the recent church history is just very complicated, but that may have more to do with our (or at least this reviewers unfamiliarity with, e.g., the fact that Andrei Rublev was canonised in 1988, yet some Russians remain unsure about his icons of the Trinity—amongst them the Matthewites. This is a storehouse of information hard to find anywhere else so easily. It illuminates what may seem to be a dark world for Western Christians.

I have spotted one or two mistakes which suggest a proof-reading before a reprint might be worthwhile. In the article on Eastern Catholic, the page header becomes Eastern Christian!! It should be J.F. Dechow at p 181. According to p 209 Constantinople fell to the Ottomans on Tuesday, 29 May 1543, There are a few spelling errors (p 295 'Calvinisitis'; p297 'resistence'). This is a welcome paperback version of a hitherto very expensive reference work. However, one should also look at competitors such as EG Farugia (ed), *Dizionario Enciclopedia dell' Oriente Cristiane*, Roma, 2000.

Mark W. Elliott, Liverpool

The Dramatic Encounter of Divine and Human Freedom in the Theology of Hans Urs von Balthasar

Thomas G. Daltzell

Studies in the Intercultural History of Christianity Vol. 105 (Bern, etc.:Peter Lang, 2000), £28.00
ISBN 3-906764-29-X, pb.

SUMMARY

This book seems more about Karl Rahner and his influence and his theology as a rule by which all should be measured than about Von Balthasar, but perhaps ultimately that is not important. Serious issues get explored

here in some detail for which we should be grateful, even if it always seems like a thesis rather than a book written for a wider audience.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch scheint mehr von Karl Rahner, seinem Einfluss und seiner Theologie als von von Balthasar zu handeln, was aber vielleicht letztlich nicht wichtig ist. Ernsthaftige Fragen werden detailliert untersucht. Dafür sollte man dankbar sein, auch wenn die Monographie im Ganzen eher eine Dissertation denn ein Buch fuer eine breitere Leserschaft ist.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage semble davantage traiter de la théologie et de l'influence de Karl Rahner comme la référence par rapport à laquelle toute autre œuvre doit être évaluée, plutôt que de Von Balthasar, mais, finalement, cela n'a peut-être pas d'importance. Des questions importantes y sont abordées de manière approfondie et c'est ce qui en fait la valeur, même si l'ouvrage ressemble plus à une thèse qu'à un livre destiné à un public plus large.

* * *

For Rahner encounter with Christ just makes explicit that which is already part of universal experience (the famous Rahnerian concept of *Vorgriff*). However, for Balthasar, grace does not just strengthen such a disposition, but pulls it in another direction. Here they seem already different and there is some discussion as to whether Balthasar is closer to the spirit of Thomas Aquinas as well as being more 'biblical'.

Another main point discussed is whether Balthasar thought that God was somehow changed on cross. It may seem so, but the Swiss ex-Jesuit insisted that there was no such thing as 'becoming in God'. (O'Hanlon's book, *The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar* (Cambridge, 1990) on the subject is foundational here.) Unlike, say, Moltmann, for Balthasar, God was passionate long before the cross, in fact, in eternity. Dalzell re-iterates that the cross was about the transformation of a human No into a Yes. (see especially, p. 146f). The emphasis is on redemption as the transformation of human freedom, so that a difference is made by God in history to humanity. There is a solidarity that stretches as far as Substitution, as the Son hands himself over to the abyss. (Balthasar always wrote with the threat of nihilism never far from his mind.) Christ's mission and person are identical, as Christ was sent to accompany prodigals lost in desolation and in so doing, Time got swallowed up in meaningful History.

The second Rahnerian point concerns human freedom. Every person's act influences others, only some acts are more influential than others, and that is how substitution works. Balthasar stresses receptivity before action (in a way that sounds Heideggerian), with the Father's commitment as *Einsatz*. 'For Balthasar, it is

freedom which makes one a person, but his point is that the freedom to which one is called in mission-existence is one's own natural freedom...the point being made is that by sharing in Christ's freedom one is not only liberated from slavery but is positively endowed with freedom in such a way that one is available to choose God's choice' (p. 223f.) Thus there is a liberation of liberty, so that full personalisation involves working with Christ.

Lastly, Balthasar can be criticised in that he prefers the interpersonal to the detriment of the political. One could say that this is a preference for the New Testament *diastasis* of religion and politics in contrast with the OT which conjoins them. Despite his optimism about 'nature' as something 'already graced', he is (unlike Rahner) very pessimistic about the chances of progress towards the kingdom of God. The view of Christian hope strikes a balance this worldly (Greek) and future worldly (Jewish), but if it has to choose, chooses the latter. A sort of realized Johannine eschatology comes to the fore with God's call to his disciples to order the world to a 'now' which is ever new. Human existence is viewed as an *épreuve* (Segundo), and with Loyola, it is about fitting to God's own project.

Dalzell by way of critique enlists O'Hanlon here, in order to argue that Balthasar undervalues immanence 'he so exaggerates the distinction between natural hope and hope as theological virtue in order to underpin a conception which is based on anxiety about the horizontal dimension of the theological hope which originates in the Old Testament' (p. 246.) The accent on the individual in Balthasar results from the Church's being focussed on Christ who was an individual while his ecclesiology amounts to being about those who are in relationship with Christ, so that *Einsamkeit* rather than involvement at the centre of world events and current affairs becomes an *Existential* of the church. Balthasar here is fighting the shadow of Hegel. But Dalzell gives us to think that on this last point, the way of Rahner (and Metz) is to be preferred to that of Balthasar.

Mark W. Elliott, Liverpool

Digital Publishing A New Venture

It is less than a decade since the first digitally-printed book was produced. At Paternoster we quickly realised that this new technology presented the world of evangelical scholarship with a tremendous opportunity, that of making doctoral theses available to the academic world at large instead of their being left to languish on the shelves of University libraries.

Thus, five years ago, 'Paternoster Biblical and Theological Monographs' were born. This ground-breaking series now numbers twenty-three titles published, with a further fourteen in active production.

One of the happy results of this innovative step was the number of high-quality theses on historical topics that were submitted for our consideration. From this has grown our recently launched specialist historical series 'Studies in Evangelical History and Thought', with seven titles in print and a further eight in course of production. SEHT has been joined by a further series, 'Studies in Baptist History and Thought' (four titles in print and a further twelve currently projected). SBHT is specifically designed to provide the global Baptist community, as well as denominational historians in general, with a unique and wide-ranging resource.

The opportunity has also been taken to widen our publishing brief for these two new series beyond theses, and both series will therefore also include symposia and single and multi-authored titles.

Titles for publication in all three series are most carefully selected by representatives of the highest echelons of global scholarship.

Needless to say, we shall welcome further submissions to all three series!

Prices are as follows:

Up to 300 pages	£19.99
301-400 pages	£24.99
401+ pages	£29.99

All titles are printed on high-quality book wove,

measure 229 x 145mm, and are limp bound with matt-laminated covers.

A full list of all titles in all three series, both published and in production, appears on the following pages.

Paternoster Biblical and Theological Monographs

Series Preface

At the present time we are experiencing a veritable explosion in the field of biblical and theological research with more and more academic theses of high quality being produced by younger scholars from all over the world. One of the considerations taken into account by the examiners of doctoral theses is that, if they are to be worthy of the award of a degree, then they should contain material that needs to be read by other scholars; if so, it follows that the facilities must exist for them to be made accessible. In some cases (perhaps more often than is always realised) it will be most appropriate for the distinctive contribution of the thesis to be harvested in journal articles; in others there may be the possibility of a revision that will produce a book of wider appeal than simply to professional scholars. But many theses of outstanding quality can and should be published more or less as they stand for the benefit of other scholars and interested persons.

Hitherto it has not been easy for authors to find publishers willing to publish works that, while highly significant as works of scholarship, cannot be expected to become 'best-sellers' with a large circulation. Fortunately the development of printing technology now makes it relatively easy for publishers to produce specialist works without the commercial risks that would have prevented them doing so in the past.

The Paternoster Press is one of the first publish-

ers to make use of this new technology. Its aim is quite simply to assist biblical and theological scholarship by the publication of theses and other monographs of high quality at affordable prices.

Different publishers serve different constituencies. The Paternos Press stands in the tradition of evangelical Christianity and exists to serve that constituency, though not in any narrow way. What is offered, therefore, in this series, is the best of scholarship by evangelical Christians.

Since the inception of this series in 1997 the scope of the works published has broadened considerably. The opportunity is now being taken to initiate parallel series which will cater in a more focused way for the history and theology of the evangelical movement and for other interests. Alongside this series we now have Studies in Evangelical History and Thought and Studies in Baptist History and Thought. This development will leave the present series with a sufficiently wide field in biblical studies and theology.

Joseph Abraham

Eve: Accused or Acquitted?

A Reconsideration of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1–3

Two contrary views dominate contemporary feminist biblical scholarship. One finds in the Bible an unequivocal equality between the sexes from the very creation of humanity, whilst the other sees the biblical text as irredeemably patriarchal and androcentric. Dr. Abraham enters into dialogue with both camps as well as introducing his own method of approach. An invaluable tool for any one who is interested in this contemporary debate.

2002 / 0-85364-971-5 /

Emil Bartos

Deification in Eastern Orthodox Theology

An Evaluation and Critique of the Theology of Dumitru Staniloae

Bartos studies a fundamental yet neglected aspect of Orthodox theology: deification. By examining the doctrines of anthropology, christology, soteriology and ecclesiology as they relate to deification, he provides an important contribution to contemporary dialogue between Eastern and Western theologians.

1999 / 0-85364-956-1 / xi + 370pp

Jonathan F. Bayes

The Weakness of the Law

God's Law and the Christian in New Testament Perspective

A study of the four New Testament books which refer to the law as weak (Acts, Romans, Galatians, Hebrews) leads to a defence of the third use in the Reformed debate about the law in the life of the believer.

2000 / 0-85364-957-X / xi + 243pp

Mark Bonnington

The Antioch Episode of Galatians 2:11–14 in Historical and Cultural Context

The Galatians 2 'incident' in Antioch over table-fellowship suggests significant disagreement between the leading apostles. This book analyses the background to the disagreement by locating the incident within the dynamics of social interaction between Jews and Gentiles. It proposes a new way of understanding the relationship between the individuals and issues involved.

2002 / 1-84227-050-8 /

Mark Bredin

Jesus as a Non-Violent Revolutionary

A Study in the Functional Christology of the Book of Revelation

2003 / 1-84227-153-9 /

Colin J. Bulley

The Priesthood of Some Believers

Developments in the Christian Literature of the First Three Centuries

The first in-depth treatment of early Christian texts on the priesthood of all believers shows that the developing priesthood of the ordained related closely to the division between laity and clergy and had deleterious effects on the practice of the general priesthood.

2000 / 1-84227-034-6 / xii + 336pp

Daniel J-S Chae

Paul as Apostle to the Gentiles

His Apostolic Self-awareness and its Influence on the Soteriological Argument in Romans

Opposing 'the post-Holocaust interpretation of Romans', Daniel Chae competently demonstrates

that Paul argues for the equality of Jew and Gentile in Romans. Chae's fresh exegetical interpretation is academically outstanding and spiritually encouraging.

1997 / 0-85364-829-8 / xiv + 378pp

Luke L. Cheung

The Genre, Composition and Hermeneutics of the Epistle of James

The present work examines the employment of wisdom genre with a certain compositional structure and the interpretation of the law through the Jesus tradition of the double love command by the author of the Epistle of James to serve his purpose in promoting perfection and warning against doubleness among the eschatologically renewed people of God in the Diaspora.

2002 / 1-84227-062-1 /

Andrew C. Clark

Parallel Lives

The Relation of Paul to the Apostles in the Lucan Perspective

This study of the Peter–Paul parallels in Acts argues that their purpose was to emphasize the themes of continuity in salvation history and the unity of the Jewish and Gentile missions. New light is shed on Luke's literary techniques, partly through a comparison with Plutarch.

2001 / 1-84227-035-4 / xviii + 384pp

Sylvia I. Collinson

Discipling as an Educational Strategy

An Enquiry into the Congruence of Discipling with the Objectives of Christian Faith Communities

This study examines the biblical practice of discipling, formulates a definition, and makes comparisons with modern models of education. A recommendation is made for greater attention to its practice today.

2002 / 1-84227-116-4 /

Stephen M. Dunning

The Crisis and the Quest

A Kierkegaardian Reading of Charles Williams

Employing Kierkegaardian categories and analysis, this study investigates both the central crisis in Charles Williams's authorship between hermetism and Christianity (Kierkegaard's Religions A and B),

and the quest to resolve this crisis, a quest that ultimately presses the bounds of orthodoxy.

2000 / 0-85364-985-5 / xxiv + 254pp

Keith Ferdinando

The Triumph of Christ in African Perspective

A Study of Demonology and Redemption in the African Context

The book explores the implications of the gospel for traditional African fears of occult aggression. It analyses such traditional approaches to suffering and biblical responses to fears of demonic evil, concluding with an evaluation of African beliefs from the perspective of the gospel.

1999 / 0-85364-830-1 / xvii + 450pp

Andrew Goddard

Living the Word, Resisting the World (Provisional title)

The Life and Thought of Jacques Ellul

This work offers a definitive study of both the life and thought of the French Reformed thinker Jacques Ellul (1912–1994). It will prove an indispensable resource for those interested in this influential theologian and sociologist and for Christian ethics and political thought generally.

2002 / 1-84227-053-2 /

Scott J. Hafemann

Suffering and Ministry in the Spirit

Paul's Defence of His Ministry in 2 Corinthians 2:14 – 3:3

Shedding new light on the way Paul defended his apostleship, the author offers a careful, detailed study of 2 Corinthians 2:14 – 3:3 linked with other key passages throughout 1 and 2 Corinthians. Demonstrating the unity and coherence of Paul's argument in this passage, the author shows that Paul's suffering served as the vehicle for revealing God's power and glory through the Spirit.

2000 / 0-85364-967-7 / xiv + 261pp

John G. Kelly

One God, One People

The Differentiated Unity of the People of God in the Theology of Jürgen Moltmann

The author expounds and critiques Moltmann's

doctrine of God and highlights the systematic connections between it and Moltmann's influential discussion of Israel. He then proposes a fresh approach to Jewish-Christian relations building on Moltmann's work using insights from Habermas and Rawls.

2003 / 0-85346-969-3 /

Mark Lovatt

Confronting the Will-to-Power

A Reconsideration of the Theology of Reinhold Niebuhr

Confronting the Will-to-Power is an analysis of the theology of Reinhold Niebuhr, arguing that his work is an attempt to identify, and provide a practical theological answer to, the existence and nature of human evil.

2001 / 1-84227-054-0 / xvii + 217pp

Neil B. MacDonald

Karl Barth and the Strange New World within the Bible

Barth, Wittgenstein, and the Metadilemmas of the Enlightenment

Barth's discovery of the strange new world within the Bible is examined in the context of Kant, Hume, Overbeck, and, most importantly, Wittgenstein. MacDonald covers some fundamental issues in theology today; epistemology, the final form of the text and biblical truth-claims.

2000 / 0-85364-970-7 / xxvi + 373pp

Gillian McCulloch

The Deconstruction of Dualism in Theology

With Special Reference to Ecofeminist Theology and New Age Spirituality

This book challenges eco-theological anti-dualism in Christian theology, arguing that dualism has a twofold function in Christian religious discourse. Firstly, it enables us to express the discontinuities and divisions that are part of the process of reality. Secondly, dualistic language allows us to express the mysteries of divine transcendence/immanence and the survival of the soul without collapsing into monism and materialism, both of which are problematic for Christian epistemology.

2002 / 1-84227-044-3 / xii + 281pp

Leslie McCurdy

Attributes and Atonement

The Holy Love of God in the Theology of P.T. Forsyth

Attributes and Atonement is an intriguing full-length study of P.T. Forsyth's doctrine of the cross as it relates particularly to God's holy love. It includes an unparalleled bibliography of both primary and secondary material relating to Forsyth.

1999 / 0-85364-833-6 / xii + 327pp

Nozomu Miyahira

Towards a Theology of the Concord of God

A Japanese Perspective on the Trinity

This book introduces a new Japanese theology and a unique Trinitarian formula based on the Japanese intellectual climate: three betweennesses and one concord. It also presents a new interpretation of the Trinity, a co-subordinationism, which is in line with orthodox Trinitarianism; each single person of the Trinity is eternally and equally subordinate (or serviceable) to the other persons, so that they retain the mutual dynamic equality.

2000 / 0-85364-863-8 / xiv + 256pp

Stephen Motyer

Your Father the Devil?

A New Approach to John and 'The Jews'

Who are 'the Jews' in John's Gospel? Defending John against the charge of antisemitism, Motyer argues that, far from demonising the Jews, the Gospel seeks to present Jesus as 'Good News for Jews' in a late first-century setting.

1997 / 0-85364-832-8 / xiii + 260pp

Eddy José Muskus

Origins and Early Development of Liberation Theology in Latin America

With Particular Reference to Gustavo Gutiérrez

This work challenges the fundamental premise of Liberation Theology, 'opting for the poor', and its claim that Christ is found in them. It also argues that Liberation Theology emerged as a direct result of the failure of the Roman Catholic Church in Latin America.

2002 / 0-85364-974-X /

Esther Ng

Reconstructing Christian Origins?
The Feminist Theology of Elizabeth Schüssler
Fiorenza: An Evaluation

In a detailed evaluation, the author challenges Elizabeth Schüssler Fiorenza's reconstruction of early Christian origins and her underlying presuppositions. The author also presents her own views on women's role both then and now.

2002 / 1-84227-055-9 /

Ian Paul

Power to See the World Anew
The Value of Paul Ricoeur's Hermeneutic of
Metaphor in Interpreting the Symbolism of
Revelation 12 and 13

This book is a study of the hermeneutics of metaphor of Paul Ricoeur, one of the most important writers on hermeneutics and metaphor of the last century. It sets out the key points of his theory, important criticisms of his work, and how his approach, modified in the light of these criticisms, offers a methodological framework for reading apocalyptic texts.

2002 / 1-84227-056-7 /

David Powys

'Hell': A Hard Look at a Hard Question
The Fate of the Unrighteous in New Testament
Thought

This comprehensive treatment seeks to unlock the original meaning of terms and phrases long thought to support the traditional doctrine of hell. It concludes that there is an alternative – one which is more biblical, and which can positively revive the rationale for Christian mission.

1999 / 0-85364-831-X / xxii + 478pp

Ed Rybarczyk

Beyond Salvation

An Analysis of the Doctrine of Christian Transformation Comparing Eastern Orthodoxy and Classical Pentecostalism

2003 / 1-84227-144-X /

Signe Sandmark

Is World View Neutral Education Possible and Desirable?

A Christian Response to Liberal Arguments
 (Published jointly with The Stapleford Centre)

This thesis discusses reasons for belief in world view neutrality, and argues that 'neutral' education will have a hidden, but strong world view influence. It discusses the place for Christian education in the common school.

2000 / 0-85364-973-1 / xiv + 181pp

Andrew Sloane

On Being a Christian in the Academy
Nicholas Wolterstorff and the Practice of Christian
Scholarship

An exposition and critical appraisal of Nicholas Wolterstorff's epistemology in the light of the philosophy of science, and an application of his thought to the practice of Christian scholarship.

2002 / 1-84227-058-3 /

Daniel Strange

The Possibility of Salvation Among the Unevangelised

An Analysis of Inclusivism in Recent Evangelical
Theology

For evangelical theologians, the 'fate of the unevangelised' impinges upon fundamental tenets of evangelical identity. The position known as 'inclusivism', defined by the belief that the unevangelised can be ontologically saved by Christ whilst being epistemologically unaware of him, has been defended most vigorously by the Canadian evangelical Clark H. Pinnock. Through a detailed analysis and critique of Pinnock's work, this book examines a cluster of issues surrounding the unevangelised and its implication for Christology, soteriology and the doctrine of revelation.

2001 / 1-84227-047-8 / xviii + 362pp

G. Michael Thomas

The Extent of the Atonement

A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus

A study of the way Reformed theology addressed the question, 'Did Christ die for all, or for the elect only?', commencing with John Calvin, and including debates with Lutheranism, the Synod of Dort

and the teaching of Moïse Amyraut.

1997 / 0-85364-828-X / ix + 277pp

Mark Thompson

A Sure Ground on Which to Stand

*The Relation of Authority and Interpretative
Method of Luther's Approach to Scripture*

2003 / 1-84227-145-8 /

Graham Tomlin

The Power of the Cross

*Theology and the Death of Christ in Paul, Luther
and Pascal*

This book explores the theology of the cross in St Paul, Luther and Pascal. It offers new perspectives on the theology of each, and some implications for the nature of power, apologetics, theology and church life in a postmodern context.

1999 / 0-85364-984-7 / xiv + 343pp

Kevin Walton

Thou Traveller Unknown

*The Presence and Absence of God in the Jacob
Narrative*

The author offers a fresh reading of the story of Jacob in the book of Genesis through the paradox of divine presence and absence. The work also seeks to make a contribution to Pentateuchal studies by bringing together a close reading of the final text with historical-critical insights, doing justice to the text's historical depth, final form and canonical status.

2002 / 1-84227-059-1 /

Graham J. Watts

Revelation and the Spirit

*A Comparative Study of the Relationship between
the Doctrine of Revelation and Pneumatology in
the Theology of Eberhard Jüngel and of Wolfhart
Pannenberg*

The relationship between revelation and pneumatology is relatively unexplored. This approach offers a fresh angle on two important twentieth-century theologians and raises pneumatological questions which are theologically crucial and relevant to mission in a post-modern culture.

2002 / 1-84227-104-0 /

Alistair Wilson

*Matthew's Portrait of Jesus the Judge, with
Special Reference to Matthew 21-25*

2003 / 1-84227-146-6 /

Nigel G. Wright

Disavowing Constantine

*Mission, Church and the Social Order in the
Theologies of John Howard Yoder and Jürgen
Moltmann*

This book is a timely restatement of a radical theology of church and state in the Anabaptist and Baptist tradition. Dr. Wright constructs his argument in dialogue and debate with Yoder and Moltmann, major contributors to a free church perspective.

2000 / 0-85364-978-2 / xv + 251pp

Stephen Wright

The Voice of Jesus

Studies in the Interpretation of Six Gospel Parables

This literary study considers how the 'voice' of Jesus has been heard in different periods of parable interpretation, and how the categories of figure and trope may help us towards a sensitive reading of the parables today.

2000 / 0-85364-975-8 / xiv + 280pp

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**

Studies in Baptist History and Thought

Series Preface

Baptists form one of the largest Christian communities in the world, and while they hold the historic faith in common with other mainstream Christian traditions, they nevertheless have important insights which they can offer to the worldwide church. Studies in Baptist History and Thought will be one means towards this end. It is an international series of academic studies which includes original monographs, revised dissertations, collections of essays and conference papers, and aims to cover any aspect of Baptist history and thought. While not all the authors are themselves Baptists, they nevertheless share an interest in relating Baptist history and thought to the other branches of the Christian church and to the wider life of the world.

The series includes studies in various aspects of Baptist history from the seventeenth century down to the present day, including biographical works, and Baptist thought is understood as covering the subject-matter of theology (including interdisciplinary studies embracing biblical studies, philosophy, sociology, practical theology, liturgy and women's studies). The diverse streams of Baptist life throughout the world are all within the scope of these volumes.

The series editors and consultants believe that the academic disciplines of history and theology are of vital importance to the spiritual vitality of the churches of the Baptist faith and order. The series sets out to discuss, examine and explore the many dimensions of their tradition and so to contribute to their on-going intellectual vigour.

A brief word of explanation is due for the series identifier on the front cover. The fountains, taken from heraldry, represent the Baptist distinctive of believer's baptism and, at the same time, the source of the water of life. There are three of them because they symbolize the Trinitarian basis of Baptist life and faith. Those who are redeemed by the Lamb, the book of Revelation reminds us, will be led to 'fountains of living waters' (Rev. 7.17).

David Bebbington (ed.)

The Gospel in the World

International Baptist Studies

This volume of essays deals with a range of subjects spanning Britain, North America, Europe, Asia and the Antipodes. Topics include studies on religious tolerance, the communion controversy and the development of the international Baptist community, and concludes with two important essays on the future of Baptist life that pay special attention to the United States.

2002 / ISBN 1-84227-118-0 / xiii + 361 pp

Geoffrey R. Breed

Strict Communion

Strict Communion Organisations amongst the Baptists in Victorian England

This work, which makes considerable use of contemporary records, identifies the principal strict communion organisations which, whilst working within the framework of the Baptist Union, nevertheless did not compromise what they believed to be scriptural principles of church government.

2002 / ISBN 1-84227-140-7

Anthony R. Cross

Baptism and the Baptists

Theology and Practice in Twentieth-Century Britain

At a time of renewed interest in baptism, Baptism and the Baptists is a detailed study of twentieth-century baptismal theology and practice and the factors which have influenced its development.

2000 / ISBN 0-85364-959-6 / xvii + 530pp

Anthony R. Cross and Philip E. Thompson (eds.)

Baptist Myths

This collection of essays examines some of the 'myths' in Baptist history and theology: these include the idea of development in Baptist thought, studies in the church, community, spirituality, soul competency, women and the civil rights movement.

2003 / ISBN 1-84227-122-9

Anthony R. Cross and Philip E. Thompson (eds.)

Baptist Sacramentalism

This collection of essays includes historical and theological studies in the sacraments from a Baptist perspective. Subjects explored include the physical side of being spiritual, baptism, the Lord's supper, the church, ordination, preaching, worship and religious freedom.

2002 / ISBN 1-84227-119-9

Paul S. Fiddes

Tracks and Traces

Baptist Heritage in Church and Theology

This is a comprehensive, yet unusual, book on the faith and life of Baptist Christians. It explores the understanding of the church, ministry, sacraments and mission from a thoroughly theological perspective. In a series of interlinked essays, the author relates Baptist identity consistently to a theology of covenant and to participation in the triune communion of God.

2003 / ISBN 1-84227-120-2

Stanley K. Fowler

More Than a Symbol

The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism

Fowler surveys the entire scope of British Baptist literature from the seventeenth-century pioneers onwards. He shows that in the twentieth century leading British Baptist pastors and theologians recovered an understanding of baptism that connected experience with soteriology and that in doing so they were recovering what many of their forebears had taught.

2002 / ISBN 1-84227-052-4 / xvi + 276pp

Brian Haymes, Anthony R. Cross and Ruth Gouldbourne

On Being the Church

Revisioning Baptist Identity

The aim of the book is to re-examine Baptist theology and practice in the light of the contemporary biblical, theological, ecumenical and missiological context drawing on historical and contemporary writings and issues. It is not a study in denominationalism but rather seeks to revision historical insights from the believers' church tradition for the

sake of Baptists and other Christians in the context of the modern-postmodern context.

2003 / ISBN 1-84227-121-0

Ken R. Manley

From Woolloomooloo to 'Eternity'

A History of Baptists in Australia

From their beginnings in Australia in 1831 with the first baptisms in Woolloomooloo Bay in 1832, this pioneering study describes the quest of Baptists in the different colonies (states) to discover their identity as Australians and Baptists. Although institutional developments are analyzed and the roles of significant individuals traced, the major focus is on the social and theological dimensions of the Baptist movement.

2004 / ISBN 1-84227-194-6

Ken R. Manley

'Redeeming Love Proclaim': John Rippon and the Baptists

A leading exponent of the new moderate Calvinism which brought new life to many Baptists, John Rippon (1751–1836) helped unite the Baptists at this significant time. His many writings expressed the denomination's growing maturity and mutual awareness of Baptists in Britain and America, and exerted a long-lasting influence on Baptist worship and devotion. In his various activities, Rippon helped conserve the heritage of Old Dissent and promoted the evangelicalism of the New Dissent

2003 / ISBN 1-84227-193-8

Peter J. Morden

Offering Christ to the World

Andrew Fuller and the Revival of English Particular Baptist Life

Andrew Fuller (1754–1815) was one of the foremost English Baptist ministers of his day. His career as an Evangelical Baptist pastor, theologian, apologist and missionary statesman coincided with the profound revitalization of the Particular Baptist denomination to which he belonged. This study examines the key aspects of the life and thought of this hugely significant figure, and gives insights into the revival in which he played such a central part.

2003 / ISBN 1-84227-141-5

Peter Naylor

Calvinism, Communion and the Baptists

A Study of English Calvinistic Baptists from the Late 1600s to the Early 1800s

Dr Naylor argues that the traditional link between 'high-Calvinism' and 'restricted communion' is in need of revision. He examines Baptist communion controversies from the late 1600s to the early 1800s and also the theologies of John Gill and Andrew Fuller.

2003 / ISBN 1-84227-142-3

Frank Rinaldi

'The Tribe of Dan'

A Study of the New Connexion of General Baptists 1770-1891

'The Tribe of Dan' is a thematic study which explores the theology, organisational structure, evangelistic strategy, ministry and leadership of the New Connexion of General Baptists as it experienced the process of institutionlisation in the transition from a revival movement to an established denomination.

2003 / ISBN 1-84227-143-1

Peter Shepherd

The Making of a Modern Denomination

John Howard Shakespeare and the English Baptists 1898-1924

John Howard Shakespeare introduced revolutionary change to the Baptist denomination. The Baptist Union was transformed into a strong central institution and Baptist ministers were brought under its control. Further, Shakespeare's pursuit of church unity reveals him as one of the pioneering ecumenists of the twentieth century.

2001 / ISBN 1-84227-046-X / xviii + 220pp

Brian Talbot

The Search for a Common Identity

The Origins of the Baptist Union of Scotland 1800-1870

In the period 1800 to 1827 there were three streams of Baptists in Scotland: Scotch, Haldaneite and 'English' Baptist. A strong commitment to home evangelisation brought these three bodies closer together, leading to a merger of their home missionary societies in 1827. However, the first three attempts to form a union of churches failed,

but by the 1860s a common understanding of their corporate identity was attained leading to the establishment of the Baptist Union of Scotland.

2003 / ISBN 1-84227-123-7

Philip E. Thompson

The Freedom of God

Towards Baptist Theology in Pneumatological Perspective

This study contends that the range of theological commitments of the early Baptists are best understood in relation to their distinctive emphasis on the freedom of God. Thompson traces how this was recast anthropocentrically, leading to emphasis upon human freedom from the nineteenth century onwards. He seeks to recover the dynamism of the early vision via a pneumatologically oriented ecclesiology defining the church in terms of the memory of God.

2004 / ISBN 1-84227-125-3

Linda Wilson

Marianne Farningham

A Study in Victorian Evangelical Piety

Marianne Farningham, of College Street Baptist Chapel, Northampton, was a household name in evangelical circles in the later nineteenth century. For over fifty years she produced comment, poetry, biography and fiction for the popular Christian press. This investigation uses her writings to explore the beliefs and behaviour of evangelical Nonconformists, including Baptists, during these years.

2004 / ISBN 1-84227-124-5

**The New International Dictionary
of New Testament Theology**

Editor: Colin Brown

A four volume set offering concise discussions of all the major theological terms in the New Testament against the background of classical and koine Greek, the Old Testament, Rabbinical thought and different usages in the New Testament.

0-85364-432-2 / 4 Volumes, total 3506pp / hb /
240x165mm / £119.99

Paternoster Press,
PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK

Studies in Evangelical History and Thought

Series Preface

The Evangelical movement has been marked by its union of four emphases: on the Bible, on the cross of Christ, on conversion as the entry to the Christian life and on the responsibility of the believer to be active. The present series is designed to publish scholarly studies of any aspect of this movement in Britain or overseas. Its volumes include social analysis as well as exploration of Evangelical ideas. The coverage extends backwards to the Reformation, when the term 'Evangelical' was first used in roughly (though not exactly) its modern sense, and forwards to the present day, when the movement is one of the most prominent features in the religious landscape. Most books in the series, however, consider aspects of the movement shaped by the Evangelical Revival of the eighteenth century, when the impetus to mission began to turn the popular Protestantism of the British Isles and North America into a global phenomenon. The series aims to reap some of the rich harvest of academic research about those who, over the centuries, have believed that they had a gospel to tell to the nations.

John Brencher

Martyn Lloyd-Jones (1899–1981) and Twentieth-Century Evangelicalism

This study critically demonstrates the significance of the life and ministry of Martyn Lloyd-Jones for post-war British evangelicalism and demonstrates that his preaching was his greatest influence on twentieth-century Christianity. The factors which shaped his view of the church are examined, as is the way his reformed evangelicalism led to a separatist ecclesiology which divided evangelicals.

2002 / 1-84227-051-6 / xvi + 267pp

Neil T.R. Dickson

Brethren in Scotland 1838–2000

A Social Study of an Evangelical Movement

The Brethren were remarkably pervasive throughout Scottish society. This study of the Open Brethren in Scotland places them in their social context and examines their growth, development and relationship to society.

2002 / 1-84227-113-X /

David Hilborn

The Words of our Lips

Language-Use in Free Church Worship

Studies of liturgical language have tended to focus on the written canons of Roman Catholic and Anglican communities. By contrast, David Hilborn analyses the more extemporary approach of English Nonconformity. Drawing on recent developments in linguistic pragmatics, he explores similarities and differences between 'fixed' and 'free' worship, and argues for the interdependence of each.

2003 / 0-85364-977-4 /

Mark Hopkins

Baptists, Congregationalists, and Theological Change

Some Late Nineteenth-Century Leaders and Controversies

2003 / 1-84227-150-4 /

Kenneth S. Jeffrey

When the Lord Walked the Land

The 1858–1862 Revival in the North East of Scotland

Previous studies of revivals have tended to approach religious movements from either a broad, national or a strictly local level. This study of the multifaceted nature of the 1859 revival as it appeared in three distinct social contexts within a single region reveals the heterogeneous nature of simultaneous religious movements in the same vicinity.

2002 / 1-84227-057-5 /

R.T. Kendall

Calvin and English Calvinism to 1649

The author's thesis is that those who formed the Westminster Confession of Faith, which is regarded as Calvinism, in fact departed from John Calvin on two points: (1) the extent of the atonement and (2) the ground of assurance of salvation.

1997 / 0-85364-827-1 / xii + 263pp

John Kenneth Lander

Tent Methodism 1814–1832

2003 / 1-84227-151-2 /

Herbert McGonigle

'Sufficient Saving Grace'

John Wesley's Evangelical Arminianism

A thorough investigation of the theological roots of John Wesley's evangelical Arminianism and how these convictions were hammered out in controversies on predestination, limited atonement and the perseverance of the saints.

2001 / 1-84227-045-1 / xvi + 350pp

James I. Packer

Richard Baxter

2002 / 1-84227-147-4 /

Ian M Randall

Evangelical Experiences

A Study in the Spirituality of English Evangelicalism 1918-1939

This book makes a detailed historical examination of evangelical spirituality between the First and Second World Wars. It shows how patterns of devotion led to tensions and divisions. In a wide-ranging study, Anglican, Wesleyan, Reformed and Pentecostal-charismatic spiritualities are analysed.

1999 / 0-85364-919-7 / xii + 309pp

Geoffrey Robson

Dark Satanic Mills?

Religion and Irreligion in Birmingham and the Black Country

This book analyses and interprets the nature and extent of popular Christian belief and practice in Birmingham and the Black Country during the first half of the nineteenth century, with particular reference to the impact of cholera epidemics and evangelism on church extension programmes.

2002 / 1-84227-102-4 / xvi + 294pp

James H.S. Steven

Worship in the Spirit

A Sociological Analysis and Theological Appraisal of Charismatic Worship in the Church of England

This book explores the nature and function of worship in six Church of England churches influenced by the Charismatic Movement, focusing on congregational singing and public prayer ministry. The theological adequacy of such ritual is discussed in relation to pneumatological and christological

understandings in Christian worship.

2002 / 1-84227-103-2 /

Martin Sutherland

Peace, Toleration and Decay

The Ecclesiology of Later Stuart Dissent

2003 / 1-84227-152-0

Jacob Thomas

Evangelical Social Thought 1975-1990

Unscheduled / 1-84227-048-6 /

Martin Wellings

Evangelicals Embattled

Responses of Evangelicals in the Church of England to Ritualism, Darwinism and Theological Liberalism 1890-1930.

In the closing years of the nineteenth century and the first decades of the twentieth century Anglican Evangelicals faced a series of challenges. In responding to Anglo-Catholicism, liberal theology, Darwinism and biblical criticism, the unity and identity of the Evangelical school were severely tested.

2002 / 1-84227-049-4 /

James Whisenant

A Fragile Unity

Anti-Ritualism and the Division of Evangelicalism in the Nineteenth Century

This book deals with the ritualist controversy (approximately 1850-1900) from the perspective of its evangelical participants and considers the divisive effects it had on the party.

2002 / 1-84227-105-9 /

Linda Wilson

Constrained by Zeal

Female Spirituality amongst Nonconformists 1825-1875

Constrained by Zeal investigates the neglected area of Nonconformist female spirituality. Against the background of separate spheres, it analyses the experience of women from four denominations, and argues that the churches provided a 'third sphere' in which they could find opportunities for participation.

2000 / 0-85364-972-3 / xvi + 293pp



The Paternoster Press

P.O. Box 300
Carlisle, Cumbria,
CA3 0QS
United Kingdom

Web: www.paternoster-publishing.com

NEW FROM PATERNOSTER

Listening to the Past: The Place of Tradition in Theology

Stephen Holmes

Beginning with the question 'Why can't we just read the Bible?' Stephen Holmes considers the place of tradition in theology, showing how the doctrine of creation leads to an account of historical location and creaturely limitations as essential aspects of our existence.

Including case studies from around the world with more general discussions of the early debates surrounding baptism and the doctrine of divine simplicity, this book shows what listening to the tradition involves, and how it can be used to aid theological work today.

Stephen Holmes is a lecturer in Christian Doctrine at King's College, London and Senior Researcher in Mission and Theology at the Bible Society. He is also the author of *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards*.

ISBN: 1-84227-155-5 / 229x145 / p/b / 176pp
/ £14.99

Ecumenism and History: Studies in Honour of John H.Y Briggs

Ed. Anthony R. Cross

This collection of essays revolves around the two fields in which Professor John Briggs has contributed so much: history – particularly Baptist and Nonconformist – and the ecumenical movement, and many of the contributions examine the inter-relationship between them. With contributions from colleagues and former research students from Britain, Europe and North America, *Ecumenism and History* provides wide-ranging studies in important aspects of Christian history, theology and ecumenical studies.

Anthony R. Cross is a church theologian who has lectured at the University of Surrey Roehampton, and also tutors correspondence courses for the University of Gloucestershire and London Bible College. He is author of *Baptism and Baptists* and has edited with Stanley E. Porter, *Baptism, the New Testament and the Church*.

1-84227-135-0 / 229x145 / p/b / 384pp / £24.99



Paternoster Press, PO Box 300, Carlisle, Cumbria CA3 0QS, UK