



EUROPEAN JOURNAL
OF THEOLOGY

JOURNAL EUROPÉEN
DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE
ZEITSCHRIFT

XII(2003) :1
ISSN 0960-2720

24 8543

210

Editors/Rédacteurs/Herausgeber

Mark Elliott
(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)
Hope University College, Liverpool, UK

James (Jamie) Grant
Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /
Rezensionsbeauftragter
Highland Theological College, Dingwall, UK

Jochen Eber, Basel
Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /
Rezensionsbeauftragter
Schriesheim, D

Sylvain Romerowski, Saints
French translation / traduction française

Rainer Behrens, Konstanz, D
German translation / Deutsche Übersetzung

Editorial Board / Comité de rédaction / Redaktion

Henri Blocher
(Chairman / Président / Vorsitzender)
France / France / Frankreich

Gerald Bray
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Helmut Burkhardt
Germany / Allemagne / Deutschland

Christoph Stenschke
Germany / Allemagne / Deutschland

Peter Kuzmič
Croatia / Croatie / Kroatien

Oskar Skarsaune
Norway / Norvège / Norwegen

Editorial Advisers / Comité consultatif / Redaktionsbeirat

Torleiv Austad
Norway / Norvège / Norwegen

I. Howard Marshall
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

Paul Helm
United Kingdom / Royaume Uni / Grossbritannien

José Martinez
Spain / Espagne / Spanien

J. I. Packer
Canada / Canada / Kanada

Klaas Runia
Netherlands / Pays-Bas / Niederlande

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

Tout en recommandant le contenu de la revue à ses lecteurs, le comité de rédaction et les éditeurs laissent aux auteurs la responsabilité des opinions exprimées dans les articles qui y sont publiés.

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.

Droits de reproduction

Les articles et recensions sont la propriété de leurs auteurs. Au cas où les auteurs souhaiteraient publier totalité ou partie d'un texte ailleurs, moins d'un an après sa publication dans le *Journal Européen de Théologie*, ils devront au préalable en obtenir l'autorisation auprès des éditeurs. Il leur est demandé de signaler la publication initiale dans *EJT*. Une copie d'articles en un exemplaire unique est autorisée pour la recherche ou l'étude personnelle. Pour reproduction d'articles en plusieurs exemplaires, demander l'autorisation de Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London, W1P 9HE, pour le Royaume-Uni, et aux éditeurs pour les autres pays.

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 Forschungszweck 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	3	'And grace will lead me home.'	27
<i>Mark Elliott</i>		<i>Ján Henzel</i>	
Neuere Arbeiten und Tendenzen zur Mission im Neuen Testament	5	Learning from Modern European Secularism:	35
<i>Christoph Stenschke</i>		<i>Vinoth Ramachandra</i>	
Ethical questions as confessional questions?	21		
<i>Eberhard Hahn</i>			

* * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 49

John Goldingay: <i>Isaiah (New International Biblical Commentary 13)</i>	49	Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.): <i>Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte</i>	59
THOMAS RENZ		CHRISTOPH STENSCHKE	
Leo G. Perdue (ed.): <i>The Blackwell Companion to the Hebrew Bible</i>	50	R.W. Southern, with notes and additions by Lesley Smith and Benedicta Ward: <i>Scholastic Humanism and the Unification of Europe: vol. 2: the Heroic Age</i>	61
MARK W. ELLIOTT		MARK W. ELLIOTT	
Tremper Longman III: <i>Song of Songs (The New International Commentary on the Old Testament)</i>	51	John Harvey: <i>Image of the Invisible: The Visualization of Religion in the Welsh Nonconformist Tradition</i>	61
HETTY LALLEMAN		ANTHONY R. CROSS	
Robert S Fyall: <i>Now My Eyes Have Seen You: Images of Creation and Evil in the Book of Job (New Studies in Biblical Theology 12)</i>	52	Hans-Martin Rieger: <i>Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung</i>	62
ALISON LO		WERNER NEUER	
Patrick Miller: <i>The Religion of Ancient Israel: (Library of Ancient Israel Series)</i>	53	Friedemann Walldorf: <i>Die Neu-Evangelisierung Europas – Missionstheologien im europäischen Kontext</i>	64
JAMIE GRANT		HANS ULRICH REIFLER	
Nancy Lammers Gross: <i>If You Cannot Preach Like Paul. . .</i>	55	Michael Barnes SJ: <i>Theology and the Dialogue of Religions</i>	65
NOEL DUE		Oliver Davies and Denys Turner (eds.): <i>Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation</i>	66
Carsten Peter Thiede and Urs Stingelin: <i>Die Wurzeln des Antisemitismus: Judenfeindschaft in der Antike, im frühen Christentum und im Koran</i>	56	MARK W. ELLIOTT	
STEFAN FELBER		Achim Härtner; Holger Eschmann: <i>Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis,</i>	67
A. Andrew Das: <i>Paul, the Law, and the Covenant</i>	57	Michael Herbst, Matthias Schneider: <i>. . . wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst</i>	69
ADRIAN LONG		HORST SCHAFFENBERGER	

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	£22.40	\$57.80	£23.10	£22.40	\$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

France (F)

David Gysel, Faculté Libre de Théologie Évangélique, Vaux-sur-Seine, France

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

Italy (I)

Leonardo di Chirico, I.F.E.D., C.P. 756, 1-3 5100 Padova

Nederland (NL)

Pieter Lalleman, Schuttevaer 37, NL-7908 DB Hogeveen

Norge /Noreg (N)

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

Polska (PL)

Edward Czajko, ul. Sienna 68/70, PL-00825 Warszawa

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

There have been encouraging signs, in Britain at least, of Christian scholars who believe that the Bible is crucial for and relevant to today's world obtaining prestigious positions where they can teach it. We need only think of the Professors of Hebrew Bible in Oxford and Cambridge. We are however aware that in a pan-European setting this is somewhat exceptional. Even in Britain, one wonders how much influence biblical theology and the gospel's message exercises on present cultural and ideological debates, how much it gets out of the commentaries on the shelf into the comment page of the news press. Whereas in Germany, for all the problems that 'minorities' (evangelicals, non-conformists, women...) have in securing professorships, there are at least Christian newspapers: while in Italy the power of the Catholic church means that through (e.g.) *Famiglia Cristiana* biblical values and world-views get some amount of showcasing. It would be interesting to learn of more attempts in European countries where a thoughtful and 'inculturated' Christian message is heard through well-produced and well-distributed media. Yet this is not quite the same thing as taking the message into the heartland of the culture. Something ought to be said in response to the poor treatment the gospel often receives from the likes of *Der Spiegel*, *Le Nouvel Observateur* and *The Guardian*.

Among the pages which follow, Vinoth Ramachandra gives an account of the West and European influence on the world from a non-western (at least in part) viewpoint. We hope to follow this

in later numbers with some European analyses of what it is to be European and Christian. One of these has already been commissioned, but I would welcome offers of more papers on this theme. That is not to forget our foundational strength in biblical studies, as represented by the contributions of Eberhard Hahn and Christoph Stenschke to this number (while Ján Henzel delivers some thought-provoking theses concerning election, justification and sanctification).

One senses that the way ahead is to combine heavy, high-grade theological scholarship with a clear communication (or even popularising) of the results. Is there, for example any demand for a Webpage through which European Evangelical Theologians could inform each other, and even discuss? The North American Evangelical Theology Society has what it calls a 'bulletin board', although when I clicked on the link, nothing happened. It would be insulting to say that this is symptomatic, but if there is a weakness in evangelical theology it is in its failure to think, discuss and dialogue. Iron sharpens iron. The number of historical and systematic-theological textbooks are small, partly because staff and students in theological education do not want to have to think too hard. The attempts to do apologetics or theologies of culture are on the increase, but often have more to say about explaining what postmodernism or critical theory is, than applying theology to culture, or even knowing what our theology is. So what are we going to do about it?

NEW INTERNATIONAL GREEK TESTAMENT COMMENTARY

I. HOWARD MARSHALL and DONALD A. HAGNER, editors

1 CORINTHIANS

Anthony C Thiselton

This superb volume provides the most detailed, definitive, and distinctive commentary on 1 Corinthians available in English to date.

This is not only as near definitive a commentary on 1 Corinthians as one could wish, it will surely join the ranks of the really great biblical commentaries. Thiselton's penetrating analyses of the way Paul's theology engages the social and cultural context of the Corinthian Christians are at the same time demonstrations of the relevance of Paul's work to our own postmodern world. Thiselton's commentary amply reflects the way 1 Corinthians has become a very exciting field of recent research and debate.

RICHARD BAUCKHAM St Mary's College, University of St Andrews

Every New Testament book except 1 Corinthians has had at least one major English-language commentary on its Greek text published in recent years. For 1 Corinthians the last such commentary was Robertson and Plummer's revised edition in 1914! Now this gap has been amply filled by one of the most detailed, widely ranging, and exegetically compelling commentaries ever written on any book of the Bible. Scholars, pastors, and students alike are all now massively indebted to Tony Thiselton for this prodigious work.

CRAIG L. BLOMBERG Denver Seminary

A valuable tool for those who want to go further in the study of one of the most important documents of the early church.

RAYMOND F. COLLINS Catholic University of America

Anthony Thiselton is, I believe, the leading hermeneutical thinker of this generation. Now he has used his deep hermeneutical knowledge to produce what is one of the finest commentaries on any biblical book, let alone 1 Corinthians. It will be must reading for all students of Paul for years to come.

GRANT R. OSBORNE Trinity Evangelical Divinity School, U.S.A.

This is surely the finest commentary in English on 1 Corinthians. Every one of its 1450 pages evinces exegetical and theological scholarship of the highest order. Scholars, pastors and students alike will be deeply indebted to the author for this very considerable achievement.

GRAHAM STANTON Lady Margaret's Professor of Divinity, University of Cambridge

ANTHONY C. THISELTON is professor of Christian theology and head of the Department of Theology at the University of Nottingham. He is also Canon Theologian of Leicester Cathedral. His other books include *The Two Horizons*, *New Horizons in Hermeneutics*, *Interpreting God and the Postmodern Self*, and (co-author) *The Promise of Hermeneutics*.

0-85364-559-0 / 229 x 145 mm / h/b / 1,480pp / £49.99



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

Neuere Arbeiten und Tendenzen zur Mission im Neuen Testament

* * * *

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Deutschland

ZUSAMMENFASSUNG

Nachdem die Mission im Neuen Testament viele Jahre lang wenig Aufmerksamkeit in der neutestamentlichen Wissenschaft erfahren hat (es lassen sich nur wenige Monographien eigens zu diesem Thema finden), regt sich in den letzten Jahren ein lebhaftes Interesse an diesem Thema, das sowohl in den Bibelwissenschaften wie auch in der Missiologie zu neuen Fragestellungen und weiterführenden Einsichten führt. Diese Sammelrezension möchte anhand mehrerer neuer

* * * *

SUMMARY

Though Mission in the New Testament has for many years received scant attention (one can get hold of only a few works on the subject), in recent years a lively interest in the subject has arisen that has brought both the scholarship of the bible and missiology to new considerations and further insights. This collected review aims, complete with several recent contributions (see below) and a comprehensive literature list,

* * * *

RÉSUMÉ

Le sujet de la mission dans le Nouveau Testament n'a longtemps reçu que peu d'attention, mais un intérêt pour ce sujet a été ravivé ces dernières années et a suscité des études fructueuses, apportant de nouveaux éclairages et des approfondissements, à la fois en théologie biblique et en missiologie. Cette recension présente les contributions récentes sur ce sujet, ainsi qu'un aperçu bibliographique étendu. Elle vise à

* * * *

Beiträge (siehe unten) und einer umfassenden Literaturschau einen Überblick über verschiedene neuere Studien zur Mission im Neuen Testament geben. Neben dem neutestamentlichen Forschungsüberblick sollen wesentliche Ergebnisse und aktuelle Tendenzen auch für Forschung und Lehre in der Missiologie und praktischen Theologie zusammengefasst werden. Am Ende werden Bereiche angezeigt, in denen weitere Arbeit nötig ist. Zu begrüßen ist, dass in diesem Forschungsgebiet viele hervorragende Beiträge aus evangelikaler Feder stammen.

* * * *

to afford a survey of various recent studies on mission in the New Testament. After the survey of the New Testament research the key results and present tendencies for research and teaching in missiology and practical theology are to be summarised. Lastly areas in which further work is required will be mentioned. It is to be welcomed that in this area of research many outstanding works come from evangelical authors.

* * * *

donner une vue d'ensemble d'études récentes sur la mission dans le Nouveau Testament, en dégagant les résultats les plus significatifs et les tendances actuelles de cette recherche, et en montrant les apports concrets pour la missiologie et la théologie pratique. Enfin, des questions appelant un approfondissement et des pistes devant être explorées à l'avenir sont mentionnées. On peut noter que, dans ce nouveau domaine de recherche, de remarquables travaux ont été produits par des théologiens évangéliques.

* * * *

Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission

Andreas J. Köstenberger, Peter T. O'Brien
New Studies in Biblical Theology 11. Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2001. 351 S. £ 13, pb, ISBN 0-85111-519-5, 0-8308-2611-4

Mission in the New Testament: An Evangelical Approach

William J. Larkin, Joel F. Williams (Hrsg.)
American Society of Missiology Series 27. 4. Aufl. Maryknoll: Orbis, 2001 (1998). 266 S. \$ 23, pb, ISBN 1-57075-169-2

Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche

Wolfgang Reinbold
FRLANT 188. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. IX + 386 S. Euro 74, ISBN 3-525-53872-3

Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker

Florian Wilk
BZNW 109. Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002. 360 S. Euro 98, ISBN 3-11-017179-1

Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden – von Jesus bis Paulus

Roger W. Gehring
BWM 9. Giessen: Brunnen, 2000. 582 S., Euro 37,90, pb, ISBN 3-7655-9438-5

The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission, FS P. T. O'Brien

Peter G. Bolt, Mark Thompson (Hrsg.)
Leicester: IVP, 2000. 429 S. £ 17, pb, ISBN 0-85111-468-7

Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten

Ferdinand Hahn
Missionswissenschaftliche Forschungen NF 8. Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1999. 143 S., Euro 17.50, pb, ISBN 3-87214-338-7

The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles

Jostein Adna, Hans Kvalbein (Hrsg.)
WUNT 127. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000. 313 S., Euro 99, geb., ISBN 3-16-147242-X

I. Einleitung

II. Gesamtüberblicke

III. Studien zu Einzelaspekten

IV. Mission bei Paulus

V. Sammelbände

VI. Desiderata und Epilog

I. Einleitung

Viele Jahre wurde die exegetische Diskussion der Mission im Neuen Testament von einigen wenigen Monographien und Aufsätzen bestimmt. Zu diesen älteren Studien gehört F. Hahn mit seiner Habilitationsschrift *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (2. Aufl., WMANT 13; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965, englisch *Mission in the New Testament*, SBT 47, London: SCM, 1965) und der Überblick im von K. Kertelge herausgegebenen Sammelband *Mission im Neuen Testament* (QD 93; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1982; darin: R. Pesch, "Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", 11-70; G. Schneider, "Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien", 71-92; H. Frankemölle, "Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium", 93-129; K. Stock, "Theologie der Mission bei Markus", 130-44; J. Kremer, "Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes: Zur lukanischen Sicht der Mission", 145-63; D. Zeller, "Theologie der Mission bei Paulus", 164-89 und N. Brox, "Zur christlichen Mission in der Spätantike", 190-237). Dazu kommen die Studien von D. Senior und C. Stuhlmüller, *The Biblical Foundations for Mission* (Maryknoll: Orbis, 1983, 7. Aufl. 1999; zum NT vgl. S. 141-312) und L. Legrand, *Unity and Plurality: Mission in the Bible* (Maryknoll: Orbis, 1990 = *Le Dieu qui vient: la mission dans la Bible*; Paris: Desclée, 1988).

Nach dieser insgesamt verhaltenen wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Mission im Neuen Testament sind in den vergangenen Jahren mehrere wichtige monographische Beiträge zu diesem Thema erschienen, die im folgenden vorgestellt und gewürdigt werden sollen. Auf weitere Beiträge kann nur verwiesen werden.

II. Gesamtüberblicke

Am Anfang stehen zwei englischsprachige Bände, die aus evangelikaler Perspektive einen Überblick

über Mission und Missionstheologie im Neuen Testament geben. A. J. Köstenberger und P. T. O'Brien spüren in *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission* (New Studies in Biblical Theology 11; Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2001, 351 S. £ 13, pb, ISBN 0-85111-519-5, 0-8308-2611-4) einer gesamtbiblischen Theologie der Mission nach. Nach knapper Einführung und Rechenschaft über ihre Prämissen und ihr Vorgehen (im Gefolge *Biblischer Theologie*) beleuchten die Autoren zunächst das Alte Testament (25-53: Gottes Schöpfung und seine Absicht mit der Menschheit, der Sündenfall und die Verbreitung der Sünde, die Berufung Abrahams und der Völker, Israel und der Exodus, das davidische Königtum und 2 Sam 7, Jerusalem in den Absichten Gottes, die Wiederherstellung Israels und der neue Bund, Jona und Mission, der Dienst des Gottesknechtes: Israel und die Welt, die Völker im Heilsplan Gottes nach den Psalmen).

In einem der zwischentestamentlichen Zeit gewidmetem Kapitel fragen die Autoren nach der Mission des Frühjudentums (ein hervorragender Überblick über den Diskussionsstand; mit der Schlussfolgerung: "Was second-temple Judaism a missionary religion? If by 'mission' is meant a conscious, deliberate, extensive effort to convert non-fellow-religionists to one's religion, the available evidence does not sustain such a conclusion", 64; vgl. R. Riesner, siehe unten) und untersuchen die Ausbreitung griechisch-römischer Religionen und Philosophien (55-71). Weitere Kapitel gelten dem MkEv (73-86) und dem MtEv (87-109, leider nur fünf Seiten zum sog. Missionsbefehl). Zusammen mit Mt 10.23 und 24.14 stellt der Missionsbefehl die christliche Mission in einen eschatologischen Bezugsrahmen: "Mission is the church's primary task between Christ's first coming and his return. The striking open-endedness of the commissioning scene, similar to the open-endedness of the book of Acts, is pregnant with anticipation and potential. The eleven, as representatives of later generations of believers, are to embark on their mission, at the command and on the basis of the authority of the exalted Christ, the eschatological ruler, the son of God" (108).

Das lukanische Doppelwerk (111-59) ist die deutlichste Darstellung der universalen Mission der Kirche im ganzen Neuen Testament: "The conclusion of Luke's second volume describes an open-ended mission to Jews and Gentiles. . . This reminds readers of an unfinished task and

the urgency of being identified with the ongoing advance of the gospel of salvation" (159). Der Abschnitt zu Paulus gilt seinen Selbstaussagen zum weiten Thema der Mission (nicht der Darstellung der Apg). Die Autoren untersuchen die Bedeutung seiner Begegnung mit dem auferstandenen Christus, die Mission des Paulus und die Absichten Gottes, das von Paulus verkündigte Evangelium, die Inhalte des paulinischen Missionsdienstes, Paulus als Heidenapostel und Israel im Heilsplan Gottes sowie Ort und Rolle anderer Gläubiger in der paulinischen Mission (161-201). In der ganzen Abhandlung wird der starke Bezug des Apostels in seiner Missionstheologie als auch in seiner Missionsstrategie auf das Alte Testament hin deutlich (vgl. dazu u. a. F. Wilk, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*, FRLANT 179; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 und die Arbeiten von J. M. Scott, z. B. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background for Paul's Mission to the Nations*. . . , WUNT 84; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1995; vgl. meine Rez. in CV 41, 1999, 65-91 und "Paul's 'Imago Mundi' and Scripture", in J. Adna, S. J. Hafemann, O. Hofius, Hrsg., *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS Peter Stuhlmacher*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 366-81).

Weitere Kapitel untersuchen Johannesevangelium und Briefe, die katholischen Briefe und die Offenbarung. Im letzten Kapitel (251-74) werden die verschiedenen Beiträge zusammengefasst und abschließend gebündelt präsentiert. Gottes Heilsplan ist die übergreifende Botschaft der Bibel. Im Mittelpunkt der Heilsabsichten Gottes steht Jesus, der Messias, in dem die atl. Schriften ihre Erfüllung finden. Jesus sendet seine Zeugen aus, um seine Mission fortzuführen. In allem bleibt die Souveränität Gottes in der Mission gewahrt. Die Ausbreitung des Evangeliums führt zur Gründung niedergelassener christlicher Gemeinschaften. Die zentrale Bedeutung der Mission wird wie folgt eindringlich ausgesagt:

Between Eden and the eternal state, between Abraham and Armageddon, between Babel and the beast's confinement to the lake of fire, few biblical topics are as important as mission. This is because mission, while purposed by God even prior to sin, is inextricably linked to man's sinfulness and need for redemption and God's provision of salvation in the person and work of our Savior, the Lord Jesus Christ. This "good

news" of salvation in Jesus, however, must be made known. Thus mission is the ingredient that both precedes Christian existence and constitutes a major motivation for Christian living: the saving mission of Jesus constitutes the foundation of Christian mission, and the Christian gospel is the message of mission, a mission that is not optional but mandatory (19).

Neben der Missionstheologie bieten die Autoren eine umfassende, gesamtbiblische Untersuchung des Wesens und Ausmaßes des Heils Gottes (eben *Heil bis an die Enden der Erde*).

Dieser Band bietet einen allgemeinverständlichen und soliden Überblick über den biblischen Befund, der sich gut zur biblischen Orientierung und für Unterrichtsveranstaltungen eignet. An manchen Stellen (z. B. die Identität und Rolle der Samaritaner in Lk-Apg, vgl. dazu M. Böhm, *Samaritanen und die Samaritaner bei Lukas*, WUNT II, 111; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999) würde man sich eine detailliertere Diskussion mit der jeweiligen weiteren Forschungslage wünschen (so z. B. zur Apg eine Auseinandersetzung mit den Thesen J. Jervells, vgl. *JBL* 119, 2000, 141-44).

W. J. Larkin und J. F. Williams sind die Herausgeber des knapper gehaltenen amerikanischen Sammelbandes *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach* (American Society of Missiology Series 27; Maryknoll: Orbis, 1998, 266 S., \$ 23, pb, ISBN 1-57075-169-2), der folgende Beiträge enthält:

F. L. McDaniel, "Mission in the Old Testament", 11-20; C. H. Bedell, "Mission in Intertestamental Judaism", 21-29; J. D. Harvey, "Mission in Jesus' Teaching", 30-49; D. P. Seemuth, "Mission in the Early Church", 50-60; D. N. Howell, "Mission in Paul's Epistles: Genesis, Pattern, Dynamics", 63-91 und "Mission in Paul's Epistles: Theological Bearings", 92-116; J. D. Harvey, "Mission in Matthew", 119-36; J. F. Williams, "Mission in Mark", 137-51; W. J. Larkin, "Mission in Luke", "Mission in Acts", 152-86; A. J. Köstenberger, "Mission in the General Epistles", 189-206; M. Erdmann, "Mission in John's Gospel and Letters", 207-26; J. V. Miller, "Mission in Revelation", 227-238; J. F. Williams, "Conclusion", 239-47.

Der Band zielt darauf ab, "to present a comprehensive articulation of the New Testament teaching on the theme of mission. Such a study

hopefully will contribute to a fresh statement of the biblical foundations of mission and serve as a catalyst for the completion of the church's universal mission in this generation" (1). Williams schließt seine Zusammenfassung der einzelnen Beiträge zu einer Gesamtschau (Mission als Anliegen und Werk Gottes – vgl. dazu J. Piper, *Let the Nations Be Glad: The Supremacy of God in Missions*, Grand Rapids: Baker, 1993 –, die Priorität der Verkündigung in der Mission, die Realität des Widerstandes gegen die Mission): "In summary, the picture of mission in this book is that of weak believers sent by a great God to bring salvation to the world through an improbable means, by scattering seeds. The task may be difficult; there is no easy triumphalism. Nevertheless, God is both powerful and gracious, and he is in the process of accomplishing his will on this earth" (247).

Die Beiträge sind von unterschiedlicher Qualität. Besonders gelungen sind die Abschnitte zu Paulus und zum lukanischen Doppelwerk. Insgesamt ist dieser Band ein hilfreicher evangelikaler Überblick über Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Aussagen zur Mission, der sich – ohne unsachgemäß zu vereinfachen – vor allem für Unterrichtsveranstaltungen, für Missionare und andere interessierte Praktiker, auch im nicht-westlichen Kontext, eignet. Durch die Fußnoten und Bibliographie wird der Weg zur vertiefenden Beschäftigung gewiesen.

Unter den neueren Überblicken zum Thema ist noch auf J. Nissen, *New Testament and Mission: Historical and Hermeneutical Perspectives* (Frankfurt am Main, Berlin, Bern: P. Lang, 1999; dänisches Original 1996) und P. M. Steyne hinzuweisen (*In Step with the God of The Nations: A Biblical Theology of Missions* (Columbia: Impact International Foundation, 1997) = *Schritt halten mit dem Gott der Völker: Weltmission im Alten und Neuen Testament*, edition afem – mission academics 7 (Bonn: VKW, 1998). Trotz der deutschen Übersetzung wäre auch die Übersetzung eines der beiden oben vorgestellten Bände wünschenswert.

III. Studien zu Einzelaspekten

In seiner Habilitationsschrift, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche* (FRLANT 188; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, IX + 386 S., Euro 74, ISBN 3-525-53872-3), untersucht Wolfgang Reinbold, auf welche Art und Weise sich das Christentum

in neutestamentlicher Zeit ausgebreitet hat (5f). Die Ausbreitung des frühen Christentums und verschiedener antiker Religionen, z. B. des Mithraskultes, kam im vergangenen Jahrzehnt verstärkt ins Blickfeld neutestamentlicher Wissenschaft; vgl. z. B. W. P. Bowers, "Religious Propaganda in the First Century", NT 22 (1980), 317-23; L. Bormann, K. del Tredici, A. Standhartinger (Hrsg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World*. FS D. Georgi, NT.S 74 (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1994) und M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: OUP, 1994).

Nach Einleitung und Grundlegung (u. a. Klärung der Begriffe Mission, Propaganda, individuelle Propaganda, gezielte Propaganda) untersucht Reinbold zunächst die Mission der Apostel (Wer galt als Apostel?, Simon Petrus, Jakobus, der Bruder Jesu, Joseph genannt Barnabas, die von Paulus so genannten „Superapostel“ und weitere Apostel, 32-116). Der verbreiteten Auffassung, die Ausbreitung der Kirche in frühester Zeit sei die Konsequenz planmäßiger Missionen gewesen, tritt Reinbold entgegen: "Unser Durchgang durch die einschlägigen Überlieferungen mahnt zur Vorsicht gegenüber diesem Erklärungsmodell. Vorstellungen wie der, die Apostel hätten sich von Anfang an energisch in der Mission engagiert, sie seien bald in immer entferntere Gebiete vorgedrungen und hätten so das Fundament dafür gelegt, daß das Christentum sich schließlich überall im Römischen Reich verbreitete, ist mit Skepsis zu begegnen" (116).

Im zweiten grossen Kapitel "Paulus, der Apostel der Heiden" (117-225) untersucht Reinbold die Mission des Paulus in der Apostelgeschichte, die Zielgruppe sowie die Modalitäten der paulinischen Mission. Reinbold schließt: "Die Mission des Paulus, die man durchaus eine Weltmission nennen mag, ist indes ein singuläres Phänomen gewesen; seine Arbeit kann, wie immer man die Detailfragen beurteilt, nicht als repräsentativ gelten" (280).

Weitere Kapitel gelten den hypothetischen Boten der hypothetischen Logienquelle, den Sieben (Stephanus, Philippus und ihre Anhänger, 241-52) und der Frage nach weiteren Missionaren (die zwölf Jünger, Apollos, die Brüder Jesu, 3. Joh). Im Abschnitt "Die Ausbreitung der Kirche in apostolischer Zeit" faßt Reinbold seine Ergebnisse thesenartig zusammen: Die Ausbreitung der Kirche verdankt sich in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens in entscheidendem Maß der

individuellen Propaganda einzelner Christen, die "durch ihre alltäglichen Kontakte die Gemeinschaft der Heiligen langsam, aber stetig wachsen lassen. Missionare. . . , Mission und gezielte Propaganda, Missionsreisen, Missionsansprachen und dergleichen spielen in diesem Prozess eine erheblich geringere Rolle als im Sog des Missionsbefehls. . . und der atypischen Figur des Paulus zumeist postuliert wird" (" . . . gilt es sich vor dem Trugschluß zu hüten, Paulus sei eine Gestalt, die exemplarisch für die frühe Zeit gelten könne", 434). Und weiter: "Die Modalitäten der gezielten Propaganda und Mission in früherer Zeit, insbesondere die der Mission des Paulus, hat man sich stärker als gewohnt im Rahmen der von uns so genannten Mikrokommunikation vorzustellen: private und berufliche Kontakte, Face-to Face Kommunikation in Primär- und Quasiprimärgruppen [zur Terminologie vgl. S. 204-06, 348f] spielen die entscheidende Rolle bei seiner Arbeit, nicht aber Missionspredigten vor großem Publikum, Reden auf dem Marktplatz und dergleichen" (281). In manchem erinnern Reinbolds Ergebnisse an die bekannte Studie von M. Green, *Evangelisation zur Zeit der ersten Christen* (Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1970, 224-71, 295-315).

Im letzten Kapitel zeichnet der Verfasser die Ausbreitung der Kirche bis zum Ende der Verfolgungen nach (284-341). Zunächst sucht Reinbold die Quellen nach Hinweisen auf die Rolle von Missionaren im 2. und 3. Jhdt. ab und stellt fest "Mit wenigen und zudem unsicheren Ausnahmen hören wir nichts von ihnen, die Kirche breitet sich augenscheinlich auf anderen Wegen aus. . . die Propaganda war gleichsam ein stetiger Gärungsprozess. . . Mt 28,19-20 und die verwandten Texte ändern nichts am Gesamtbild, ihre Auslegungsgeschichte bekräftigt es vielmehr noch einmal" (295-98). Anschließend schildert er auf teilweise erzählerische Weise die Ausbreitung der Alten Kirche, ihre Modalitäten und die Gründe für die Anziehungskraft der Kirche. Hier wäre auf A. von Harnacks Studie, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche* (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament V; Leipzig: J. C. Hinrich, 1912) hinzuweisen, die die Rolle der heiligen Schrift auch im missionarischen Zusammenhang beleuchtet (vgl. auch Green, *Evangelisation*, 271f). Eine Zusammenfassung, Bibliographie und Stellenregister runden den Band ab.

Teilweise sind diese Ergebnisse massiv

durch eine problematische Beurteilung des Geschichtswertes der Apostelgeschichte bestimmt, den Reinbold – entgegen einem weiter verbreiteten internationalen Forschungstrend – im Gefolge deutschsprachiger Acta-Forschung der fünfziger und sechziger Jahre (Dibelius und Haenchen) recht negativ einschätzt (z. B. 281; vgl. mein Überblick in “Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung. . .”, CV 41, 1999, 65-91 und H. Botermann, “Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte”, *ThBeitr* 24, 1993, 62-84).

So verwirft Reinbold z. B. sämtliche Hinweise der Apg auf eine Mission des Paulus unter Juden (“Dafür daß Paulus sich während (bzw. vor) seiner Tätigkeit als Heidenapostel in der Mission unter Juden engagiert hätte, gibt es bis dato keine Indizien”, 174 und S. 181: “. . . verbirgt sich hinter dem lukanischen Bild vom Synagogenprediger Paulus kein tieferes Wissen um die Modalitäten der Paulusmission, sondern ein bestimmtes Interesse des Autors der Apg.”). Wenn die Hinweise auf die Diasporasynagoge als Wirkungsort des Missionars Paulus an Juden und Heiden und andere Überlegungen so ausgeschieden werden (174-82), dann bleibt in der Tat, auch bei den Hinweisen auf die Öffentlichkeit in Apg 14 (V. 9: Rede *in der Öffentlichkeit*, die zum Wunder führt; vgl. jedoch: “Den Komplex der Wundergeschichte im Verbund mit der anschließenden Götterszene wird man trotz Lokalkolorits als eine Legende bezeichnen müssen. Historisch zuverlässig werden die spärlichen Angaben über die Steinigung und die nur noch am Rande durchschimmernde Notiz über die Existenz einer Gemeinde in Lystra sein”, 99) und Apg 17.17 (“Die Einleitung V. 16-21 wird zur Gänze auf den Autor zurückgehen”, 133; Apg 17.16-34 ist Reinbold überhaupt nur 2 Seiten wert!), nur noch die “Mikrokommunikation”, deren Bedeutung für die paulinische Mission ja keineswegs geleugnet werden soll und geleugnet wird.

Das Bild verschiebt sich jedoch erheblich, wenn man die Apg auch in ihren Hinweisen auf gezielte Missionstätigkeit – über Paulus hinaus – ernster nimmt, wofür es gute wissenschaftliche Gründe gibt und stärker nach dem Lokalkolorit der lukanischen Schilderung fragt, das interessante Perspektiven beizusteuern mag; man vergleiche z. B. die Studie von C. Breitenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f.* . . (AGJU 38; Leiden,

New York, Köln: E. J. Brill, 1996; vgl. meine Rez. in CV 41, 1999, 65-91) mit Reinbolds Ausführungen zur ersten Missionsreise (88-106). Reinbold trennt außerdem zu sehr zwischen gezielter Mission/Missionaren/ Missionspredigt und “individueller” Propaganda, die sich beide stark aufeinander beziehen und einander bedingen. Vieles hängt an seiner recht engen Definition von Mission. So ist es m. E. unsinnig, von einer “nicht-missionarische(n) Form der Ausbreitung des Christentums durch individuelle Propaganda” (342) zu sprechen. Zu dem von Reinbold gewählten Thema kann und müßte man ferner nach dem Inhalt des urchristlichen missionarischen Zeugnisses fragen. Zu weiterer Kritik an Reinbold vgl. die Rezensionen von L. von Padberg (aus missionsgeschichtlicher Sicht) in *JETH* 15, 2001, 148-51 (u.a. zur problematischen Terminologie der “Propaganda” und Vergleich mit neueren kirchengeschichtlichen Studien) und K. W. Niebuhr in *ThLZ* 127, 2002, 187-89, der u. a. zurecht anmahnt: “Bei seinen Überlegungen zum Alltagsleben urchristlicher Gruppen setzt der Verfasser allzu oft seine Vorstellungskraft an die Stelle von antiken Belegen. Neuere Untersuchungen zur römischen Sozialgeschichte sucht man. . . vergeblich”, 188). Reinbolds Studie folgt mehreren problematischen historisch-kritischen Voraussetzungen, die seine Ergebnisse wesentlich bestimmen und ein einseitiges Bild entstehen lassen. Dennoch bietet sie interessante und bedenkenswerte Detailsinsichten und lenkt das Augenmerk neben den grossen Gestalten auch auf die missionarische Tätigkeit einzelner Christen.

Seit der Diskussion der späten fünfziger Jahre über *Jesus und die Völkermission* (vgl. die knappen Studien von J. Jeremias, *Jesu Verheißung für die Völker*, FDV 1953; Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer, 1956 und D. J. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien*, AThANT 36; Zürich: Zwingli, 1959) hat es keine ausführliche Studie zu diesem Thema mehr gegeben.

Mit seiner Jenaer Habilitationsschrift, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker* (BZNW 109; Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002, 360 S., Euro 98, ISBN 3-11-017179-1), greift F. Wilk dieses Thema neu auf. Der einleitende Forschungsüberblick zur Frage nach den “Heiden” in der Jesusforschung und in der Evangelienforschung sowie ihrer literarischen

Vorgeschichte fällt knapp aus (13-24; Jeremias und Bosch werden zusammen keiner zwanzig Zeilen gewürdigt). Ebenso knapp ist die folgende Beschreibung des Forschungsgegenstandes und der Methodik (25-28). Angesichts der Hinweise in jedem Evangelium auf die nachösterliche missionarische Aufgabe der Jünger, "unter allen Völkern Menschen in die Jüngerschaft zu rufen (so Matthäus), das Evangelium zu verkündigen (so Markus) oder Zeugen Christi zu sein (so Lukas)" und der gleichzeitigen Beobachtung, dass Jesus selbst fast ausschließlich unter Juden gewirkt habe (Grundspannung zwischen Israel-Zentrierung Jesu einerseits und Offenheit für Heiden andererseits), stellt sich die Frage "Inwiefern sind die Jünger als Träger der in alle Welt gehenden Christusbotschaft treue Sachwalter Jesu?" (13). Bei der schnell in den Sinn kommenden Überschreitung Jesu der Grenzen Galiläas muß freilich gefragt werden, ob sie auf Jesu Sorge um und Interesse *an Heiden* hinweisen oder eigentlich den unter Heiden lebenden *Juden* gelten.

Methodisch geht Wilk vom gestaltenden Interesse der Evangelisten aus (21-27). Deren Aufgabe war es, die Jesusgeschichte als einen Geschehenszusammenhang darzustellen, "der als solcher für Glaube und Hoffnung der gegenwärtigen Gemeinde bestimmend ist". Sie müssen aufzeigen, "dass die universale Ausbreitung der Christusbotschaft die angemessene, ja zwangsläufige Konsequenz des Wirkens Jesu in Israel bildet. Dieser Notwendigkeit entsprechen sie, indem sie sein Auftreten als Ausdruck seiner Sendung durch Gott deuten und damit als Ausweis der Einsetzung Jesu zum Mittler des eschatologischen Heils nicht nur für Israel, sondern auch für die Völker" (13). Für jedes der drei Evangelien muss nach dem Charakter der Völkermission sowie nach dem Verhältnis der christlichen Gemeinde zum Volk Israel gefragt werden. Ferner,

Um das Bild nachzeichnen zu können, das jeder einzelne Synoptiker von der Beziehung zwischen Jesus und den Völkern entwirft, gilt es zu erheben, welche Elemente dabei jeweils Verwendung finden und auf welche Weise diese jeweils zu einem Gesamtbild zusammengesetzt sind. Als Bildelemente kommen zumal Erzählungen und Notizen über Kontakte zwischen Jesus und einzelnen Nichtjuden sowie Aussagen Jesu über die Völker in Betracht, ferner – soweit vorhanden – Äußerungen

der Erzähler zur universalen Bedeutung Jesu Christi (26).

Im ersten grossen Abschnitt der Analyse untersucht Wilk "Jesus und die Völker im *Markusevangelium*" (29-82). Obwohl Jesus von Gott zu ganz Israel gesandt war, begründet sein Tod "für viele" (10.45; 14.24) das endzeitliche, den Tempel ablösende "Haus des Gebetes" für alle Völker (11.17), "in das Jesu Jünger als Verkündiger des Evangeliums in aller Welt. . . Heiden und Juden gleichermaßen hineinrufen, auf daß diese als die Auserwählten bei der Parusie gerettet werden" (70f). Durch das Auftreten Jesu in Israel wird dieser universale Neuanfang in der Völkermission vorbereitet. Jesu Wirken zielt darauf hin, dass Israel "seine Treue zu Gott darin bewährt, auf der Basis des Evangeliums und in Übereinstimmung mit der Schrift eine zu Nichtjuden hin offene Glaubens- und Lebensgemeinschaft zu bilden" (77).

Der zweite Abschnitt gilt dem *Matthäusevangelium* (83-153). Nach Wilk mündet Jesu messianisches Wirken an Israel in sein Wirken als Menschensohn an den Völkern. In Jesus erfüllt sich Gottes Verheißung an Abraham, ihn zu einem grossen Volk zu machen, das Träger des Lichtes für die Völker sein soll. "Nur als Christus für Israel ist Jesus der ‚Herr‘ auch für die Völker; ‚Heil‘ im eigentlichen Sinn kann Heiden deshalb erst aufgrund der Vollendung seiner Sendung zu Israel zukommen, indem sie zu seinen Jüngern werden" (146). Jesu Wirken in Israel zielt darauf ab, dieses Licht für die Völker zu entzünden. Die Israeliten, die sich Jesus anschließen, erweisen sich als die rechten Kinder Abrahams und werden zu Trägern dieses Lichtes.

Auch im *Lukasevangelium* (154-237) steht das Verhältnis zwischen Israel und den Völkern im Mittelpunkt: "Die Sendung Jesu zu Israel ist gerade deshalb, weil durch sie das Gottesvolk neu konstituiert wird, Grundlage der Völkermission; denn auf der Grundlage seines Leidens und Auferstehens wird Nichtjuden dieselbe Botschaft verkündet wie Juden: Kehrt um, so empfangt ihr Vergebung eurer Sünden" (233; vgl. die Beiträge J. Jervells zur Apg). Das in Jesus anhebende Heilsgeschehen ist sowohl der "Glanz Israels" (2.30-32) als auch dazu bestimmt, ein "Licht für die Heiden" zu werden.

Abschließend vergleicht Wilk die Sicht der Evangelisten (287-91: Welcher Leitgedanke regiert die Darstellung? 253, Welche Schwerpunkte

werden bei dessen Entfaltung gesetzt? 269f, Welche Jesuslogien und welche Erzählungen, die Jesus und Nichtjuden in Beziehung zueinander setzten, finden Verwendung? 285f). Bei vielen Gemeinsamkeiten (als der universale eschatologische Gesandte Gottes für Israel ist Jesus auch der eschatologische Heilsmittler für die Völker, gleiches heilsgeschichtliches Grundmuster, 244) zeigen sich Unterschiede im Verständnis wie die Sendung Jesu auf die Völker bezogen ist: "Markus, Matthäus und Lukas bezeugen gemeinsam den universalen Charakter der Sendung Jesu; sie tun dies aber in verschiedenen Konzeptionen, die sich zumal im Blick auf das jeweils avisierte Verhältnis zwischen Israel und den Völkern nicht einfach harmonisieren lassen" (291; "... ist zwischen ihnen vor allem umstritten, in welcher Weise Jesus als der zur Rechten Gottes Erhöhte dem jüdischen Volk verbunden und inwieweit demgemäß die Jüngerschaft nach Ostern jüdisch geprägt bleibt", 286).

Gegen Wilks These dieser verschiedenen Konzeptionen ist zu fragen, ob die insgesamt relativ spärlichen Angaben der Synoptiker speziell zu Jesus *und den Heiden*, zwingend zu einem solchen Schluß führen. Sind Wilks Ergebnisse davon (mit)bestimmt, dass er letzten Endes *Israel und die Völker* in der Sicht der Synoptiker untersucht und teilweise von den Aussagen über Israel die Sicht der Völker ableitet? Entspricht dieses Vorgehen aber der Aussageintention der Autoren? Ferner wäre zu prüfen, ob Wilk nicht grundsätzlich das Ausmaß theologischen Deutens und Gestaltens durch die Evangelisten zu hoch veranschlagt, zumal es in der Evangelienforschung ernst zu nehmende Stimmen gibt, die im Traditionsprozess der synoptischen Überlieferung die Kontinuität mit dem irdischen Jesus höher veranschlagen. Zu überlegen wäre auch, ob sich die verschiedenen Sichten nicht eher zu einem Gesamtbild zusammenfügen.

Deutlich wird jedenfalls, dass sowohl die Jünger Jesu, wie auch alle weitere christliche Mission, sich zurecht auf Jesus berufen kann und seine Mission in der ihren weiterführt. Will man sich ernsthaft mit Jesus und den Völkern, mit Israel und den Völkern, mit der Theologie der Synoptiker beschäftigen, wird man weder in der Missionstheologie noch in der ntl. Theologie auf Wilks anregenden Band verzichten wollen.

Roger Gehring behandelt in seiner umfangreichen *Studie Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und*

Hausgemeinden – von Jesus bis Paulus (BWM 9, Giessen: Brunnen, 2000, 582 S., Euro 37,90, pb, ISBN 3-7655-9438-5; Diss. Tübingen, 1998) nach einem Forschungsüberblick die Verwendung von Häusern durch Jesus und seine Jünger sowie die Verwendung von Häusern in der Jerusalemer Urgemeinde. Er untersucht die in der Apg erwähnten Jerusalemer Häuser (128-55) und die Hinweise auf das Leben in den Jerusalemer Hausgemeinden. Hausmission geschah im gegenseitigen Gespräch, für das die Häuser ideale Bedingungen boten: Die "missionarische Haltung, zu der sich jeder berufen wußte, wurde vermutlich durch das 'social setting' bzw. durch die unmittelbare Oikos-Umgebung der ersten Christen besonders wirksam. Der antike Oikos mit seinem 'Netz der Beziehungen' bot eine günstige Gelegenheit für missionarische Kontakte" (178). In den Ereignissen in Caesarea Maritima in Apg 10.23-48 sieht Gehring eine gute Analogie zur vermutlichen Situation in Jerusalem. In diesem Zusammenhang geht es auch um die "Mission durch die Lebensweise" (179-82). Die in den christlich gewordenen Häusern erfahrene und gelebte Gemeinschaft der Gläubigen, inklusive der Gütergemeinschaft, hatte grosse Ausstrahlungs- und Anziehungskraft. Hier erscheinen einige Aussagen, die stark an moderne Hauskreisarbeit und ihre Voraussetzungen erinnern: "In einer Hausgemeinde, die etwa 20-30 Personen umfaßte, war es möglich, sich gegenseitig zu kennen, und man fühlte sich dementsprechend verbunden. Nur in einer solchen Hausgemeinde konnte man im praktischen Sinne wirklich 'ein Herz und eine Seele' sein (Apg 4.32). Dort allein konnte einer den anderen kennen, jeder mit jedem persönliche Beziehungen pflegen und füreinander auch in materieller Hinsicht eintreten" (179). Lukas dagegen spricht auch von einer großen Körperschaft, nämlich dass die mindestens dreitausend Gläubigen (2.41) neben dem Brotbrechen "hier und dort in den Häusern" (2.46) einmütig beieinander im Tempel waren und dass die Menge der Gläubigen "ein Herz und eine Seele war" (4.32), dass die materielle Hilfe aus guten Gründen (vgl. 6.1) zentral durch die Apostel verteilt wurde, zu deren Füßen die Gaben gebracht wurden (4.35,37; 5.2), und später durch die gewählten Armenpfleger, was auf dem Hintergrund antiker privater Wohltätigkeit und des verbreiteten Patronatswesens von erheblicher Bedeutung ist.

Bei vielen plausiblen Rekonstruktionen

erinnert der Verfasser zurecht daran: "Wir haben keine direkten Belege (weder hinsichtlich der Gesprächs- noch Lebensweise) für ein solches hausmissionarisches Vorgehen in der Jerusalemer Urgemeinde". Dies liegt wohl daran, dass Lukas in seinem Erzählinteresse "eher das Wirken der Apostel in aller Öffentlichkeit und das sprunghafte Wachstum der Urgemeinde durch Massenbekehrungen betont" (181).

Anschließend untersucht Gehring ausführlich die Rolle von Häusern in der paulinischen Mission (220-384) und das Weiterwirken häuslicher Strukturen in den späteren Paulus-Briefen. Zunächst geht Gehring den Angaben der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte (16.14f, 29-43; 17.1-7; 18.1-8) über paulinische Hausgemeinden nach, untersucht dann Städte mit nachweisbaren Hausgemeinden, fragt nach dem Nebeneinander von Ortsgemeinde und Hausgemeinden sowie nach dem Leben in einer paulinischen Hausgemeinde (soziale Schichtung, Gottesdienst, Leitungs- und Organisationsformen). In einem eigenen Abschnitt erforscht Gehring die Bedeutung des Hauses in der paulinischen Mission (311-28). Häuser waren der Ausgangspunkt der gesamten örtlichen und überörtlichen Mission, sie dienten "als Missionsstützpunkte, nicht nur als gottesdienstliche Versammlungsräume, sondern auch dazu, dass sie Mitarbeiter für die Mission in der Stadt und deren Umland bereitstellten. . . Diese Bereitstellung von Mitarbeitern ist auf der wirtschaftlichen und sozialen Grundlage des antiken Oikos ermöglicht worden" (315f). Ferner beleuchtet Gehring die Rolle von Gastfreundschaft, Briefen und Reisen, die gezielte Gewinnung von Hausvorständen durch Paulus (allein schon aus praktischen Gründen) und die große missionarische Ausstrahlung von Hausgemeinden:

Durch das Faktum ihrer Existenz waren Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums von großer Wichtigkeit. . . Mit ihnen trat eine Größe in die hellenistisch-römische Welt ein, die die Neugier der Umwelt hat wecken können. Ihr ungezwungenes Miteinander, ihre liebevolle Geschwisterlichkeit, ihr Zusammengehörigkeitsgefühl als Glieder des Leibes Christi, aus der ein gegenseitiges Füreinander in der Agape wuchs bzw. wachsen sollte (1Kor 11-14), konnte das Interesse ihrer Mitmenschen auf sie lenken und dazu führen, daß die ersten Christen nach dem Grund ihres

Soseins gefragt wurden (326f).

Immer wieder wird deutlich, welche große Bedeutung das antike Haus sowohl für den Gemeindeaufbau als auch die Ausbreitung des Urchristentums hatte. Zum anderen wird deutlich, wie sich – auch in der Bedeutung der Häuser – die urchristliche Mission am Vorbild Jesu orientiert hat.

Abschließend umreißt Gehring die "ekklesiale und missionarische Funktion und Bedeutung der Hausgemeinden" von Jesus bis Paulus (das Haus als Bau – architektonisch –, als Gemeinschaft – sozio-ökonomisch – und als Gemeinde – ekklesiologisch, 478-92) und zeigt die innergemeindliche und missionarische Bedeutung des Hausgemeinde-Modells für die Gegenwart (493-507). Vielen Formen von Missionarbeit in Häusern und durch Häuser (und in der Wohnung!) gibt dieser ausführliche und dennoch gut lesbare Band vom Neuen Testament her reichlich praktische Anregungen, aber auch klare Vorgaben.

Vgl. zu Gehring auch die Rez. von E. J. Schnabel in *JETH* 15 (2001), 139-41 und H.-J. Klauck in *BZ NF* 45, 2001, 2871-83 sowie die Arbeiten von B. B. Blue, "Acts and the House Church" in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AICS II (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 119-222 und P. Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste: Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, BWANT 150 (Stuttgart: Kohlhammer, 2000).

Zu Jesus und den Evangelien vgl. u. a.: J. H. Barro, *Luke's Theology of God's Mission in the City* (Diss. Fuller Theological Seminary, 2001); D. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, American Society of Missiology Series 16, 16. Aufl., (Maryknoll: Orbis, 2001), 15-122; S. Brown, "The Matthean Community and the Gentile Mission", *NT* 22 (1980), 193-221; R. Feneberg, *Der Jude Jesu und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*, Herders Biblische Studien 24 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2000; vgl. meine Rez. in *EM im Druck*); Z. Kato, *Die Völkermission im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, EHS 23.252 (Frankfurt: P. Lang; Bern: H. Lang, 1986); J. A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; vgl. meine

Rez. in EM); A. J. Köstenberger, *The Missions of Jesus and the Disciples According to the Fourth Gospel: With Implications for the Fourth Gospel's Purpose and the Mission of the Contemporary Church* (Grand Rapids, 1998); J. LaGrand, *The Earliest Christian Mission to "All Nations" in the Light of Matthew's Gospel* (Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1999); T. J. Lane, *Luke and the Gentile Mission: Gospel Anticipates Acts*, EHS 23.571 (Frankfurt: P. Lang, 1996); J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28.16-20*, FzB 11 (Würzburg: Echter, 1973); T. Okure, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4.1-42*, WUNT II.31 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1988); E. C. Park, *The Mission Discourse in Matthew's Interpretation*, WUNT II.81 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); R. V. Peace, *Conversion in the New Testament: Paul and the Twelve* (Grand Rapids, Cambridge, U.K.: W. B. Eerdmans, 1999); D. M. Rhoads, "Network for Mission: The Social System of the Jesus Movement as Depicted in the Narrative of the Gospel of Mark", *ANRW II.26.2*, 1692-729; E. J. Schnabel, "Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles", in J. B. Green, M. Turner (Hrsg.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*. FS I. H. Marshall (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 37-58; D. J. Weaver, *Matthew's Missionary Discourse: A Literary Critical Analysis*, JSNT.SS 38 (Sheffield: SAP, 1990); S. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTSMS 23 (Cambridge: CUP, 1973).

Zur Apostelgeschichte vgl. u. a. I. H. Marshall, D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*. (Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998), darin: J. B. Green, "Salvation to the End of the Earth: God as the Saviour in the Acts of the Apostles", 83-106; H. D. Buckwalter, "The Divine Saviour", 107-23; C. Stenschke, "The Need for Salvation", 125-44; B. Witherington, "Salvation and Health in Christian Antiquity: The Soteriology of Luke-Acts in its First Century Setting", 145-66; P. Bolt, "Mission and Witness", 191-214; P. H. Towner, "Mission Practice and Theology under Construction (Acts 18-20)", 417-36; R. Wall, "Israel and the Gentile Mission in Acts and Paul: A Canonical Approach", 437-57 und C. Stenschke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT

II.108 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999).

Zum konkreten Missionsgeschehen in der Apg sind auch mehrere neuere historische Forschungen zu einzelnen Orten in der Apg aufschlußreich; vgl. den Überblick bei Stenschke, "Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung. . .", CV 41, 1999, 65-91 und als gelungenes Einzelbeispiel C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT II, 125 (Tübingen: Mohr/Siebeck 2001; vgl. meine Rez. in *EJTh* 11, 2002, 53-56).

IV. Mission bei Paulus

Der Australier P. T. O'Brien, Vize-Präsident des Moore Theological College in Sydney, hat 1995 mit *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Grand Rapids: Baker; Carlisle: Paternoster) eine hervorragende Studie zur Mission in den Paulusbriefen vorgelegt. In der Festschrift zu seinem 65. Geburtstag, *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*, herausgegeben von P. G. Bolt und M. Thompson (Leicester: IVP, 2000, 429 S., £ 17, pb, ISBN 0-85111-468-7), wird O'Brien's Thema der paulinischen Mission aufgenommen und von einem Kreis internationaler, meist evangelikaler Forscher von verschiedenen Perspektiven beleuchtet, wie aus der folgenden Übersicht deutlich wird:

G. Goldsworthy, "Biblical Theology and the Shape of Paul's Mission", 7-18; W. J. Dumbrell, "Abraham and the Abrahamic Covenant in Galatians 3.1-14", 19-31; A. G. Shead, "The New Covenant and Pauline Hermeneutics", 33-49; M. D. Silva, "The Truth of the Gospel: Paul's Mission According to Galatians", 51-61; R. P. Martin, "Theology and Mission in 2 Corinthians", 63-82; D. Wenham, "From Jesus to Paul – via Luke", 83-97; I. H. Marshall, "Luke's Portrait of the Pauline Mission", 99-113; D. Secombe, "The Story of Jesus and the Missionary Strategy of Paul", 115-29; S. Hafemann, "Because of Weakness" (Galatians 4.13): the Role of Suffering in the Mission of Paul", 131-46; R. N. Longenecker, "What does it matter? Priorities and the *adiaphora* in Paul's Dealing with Opponents in his Mission", 147-60; D. Robinson, "Not Boasting over the Natural Branches: Gentile Circumspection in the Divine Economy", 161-73; D. A. Carson, "Paul's Mission and Prayer", 175-84; D. G. Peterson, "Maturity: the Goal of Mission", 185-204; C. G. Kruse, "Ministry in the Wake of Paul's Mission",

205-20; A. J. Köstenberger, "Women in the Pauline Mission", 221-47; M. Hill, "Theology and Ethics in the Letter to the Romans", 249-62; P. W. Barnett, "Jewish Mission in the Era of the New Testament and the Apostle Paul", 263-83; B. W. Winter, "Dangers and Difficulties for the Pauline Mission", 285-95; E. A. Judge, "The Impact of Paul's Gospel on Ancient Society", 297-308; R. J. Gibson, "Paul and the Evangelization of the Stoics", 309-26; P. G. Bolt, "The Philosophers in the Hands of an Angry God", 327-43; R. C. Doyle, "The Uniqueness of Christ, 'Chalcedon' and Mission", 345-63 und M. D. Thompson, "The Missionary Apostle and Modern Systematic Affirmation", 365-82.

Sechs "Kostproben" aus dieser Fülle müssen genügen. Aus seiner Untersuchung der Missionsarbeit des Paulus in Galatien folgert *Silva*:

It should be evident that nothing would have been more foreign to Paul's sense of mission than the notion of a brief evangelistic campaign that, aiming at a large number of quick conversions, failed to establish solid and prolonged involvement. Those who responded to the gospel call have begun a race that is anything but straight and smooth. Hinderances and conflicts will meet them at every turn. Accordingly, Paul clearly saw his evangelistic and missionary work as all-encompassing. It was not merely the task of beginning something, but of continuing and completing it as well (59).

Marshall zeichnet das Bild der paulinischen Mission in der Apostelgeschichte nach (göttliche und menschliche Aspekte, das Muster der Missionsreisen, Evangelisation und Nacharbeit, Paulus und seine Begleiter, die Mission an Juden und Heiden, Unterstützung der Missionare, Paulus, der Missionar und der Gefangene sowie der Missionar und der Apostel) und argumentiert gegen die verbreiteten neueren literarischen Zugänge ("what the implied author appears to be doing for his implied readers"): "The danger of this approach is to explain everything on this level, without bearing in mind that the authors of narratives are (or should be) constrained by what happened (or their understanding of what happened) and therefore are by no means free agents, able to mould their material at will. Acts is a historical narrative and must be evaluated as such. It is true that tensions have been found with the evidence of the Pauline Epistles as regards

'facts' of Paul's career, but a by-product of this essay will be the claim that these tensions do not affect the broad picture" (99f).

Seccombe argumentiert, dass die relativ spärlichen Hinweise auf den Jesus der Evangelien ("Jesus-story material") in der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen keineswegs auf ein mangelndes Interesse des Paulus an Jesus und auf das Fehlen der Evangelientradition in seiner Mission hinweisen. Im Gegenteil: Zwei Evangelien-schreiber gehörten zum Mitarbeiterkreis des Paulus und ihr literarisches Wirken erwuchs aus dem konkreten Bedarf an der Jesus-Geschichte in den neu entstandenen Gemeinden, zunächst in mündlicher, dann auch in schriftlicher Form. Auch das Bekenntnis "Jesus ist Herr" setzt einerseits ein solides Verständnis und die persönliche Hingabe an einen göttlich-menschlichen Retter-König voraus, andererseits aber auch die Vertrautheit mit dem Menschen und Leben des gekreuzigten Jesus von Nazareth. Dieser Jesus von Nazareth wird jetzt als der auferstandene Herr angebetet. Im Angesicht des menschlichen Jesus wird Gott erkannt und seine Herrlichkeit geschaut. Daher gilt "Christian Mission then as now must combine theological explanation of the person and work of the crucified, risen, ascended Christ along with narration of the story, works and words of the man from Nazareth" (128).

Kruse beschreibt die Folgen der paulinischen Mission. Fast immer waren die von Paulus gegründeten Gemeinden "charismatische" Gemeinschaften und er beobachtet: "Equally striking is the fact that these 'charismatic' communities also had an 'official' ministry" (216). Ferner weist *Kruse* auf die weit verbreitete Mitarbeit von Frauen im Dienst der paulinischen Missionsgemeinden hin. Zur Rolle von *Frauen in der paulinischen Mission* schreibt *Köstenberger*:

Paul's teaching on the role of women and the way in which women actually functioned in the Pauline churches are consistent. Paul taught that women were not to serve as pastors-teachers or elders, and there is no evidence in Paul's epistles or Acts that women functioned in such roles in the churches established by Paul. Where the principle of the man's bearing of ultimate responsibility for God's household was not jeopardized, Paul allowed women to serve without further limitation. Thus in 1 Tim 3.11, he lays down qualifications for deaconesses, and in Rom 16.1 we learn that

Phoebe apparently functioned in such a role. Women also supported the Pauline mission by exercising numerous other ministries (237).

Winter beschreibt die Gefahren und Schwierigkeiten, die Paulus als Missionar ertragen mußte (Gefahren auf Reisen und durch die in der Antike ungewöhnlichen wöchentlichen Zusammenkünfte der Christen, Schwierigkeiten durch die Verkündigung der Kreuzigung – “A crucified Messiah as God’s means of reconciling a lost world was a bizarre message. Crucifixion was reserved for those who lacked any legal persona” (292) –, durch den Kaiserkult und durch “christliche” Gegner) und fordert, dass dieses Bild einen nostalgischen Blick zurück in die Zeit der frühen Kirche verhindern sollte, besonders wenn man annimmt, dass die Umstände für die Ausbreitung des Christentums in Syrien und Griechenland ideal gewesen waren (294).

Nicht berücksichtigt in diesem Sammelband ist die Frage nach der Anthropologie und Soteriologie des Paulus, nach seinem differenzierten Bild der Heiden und der heidnischen Religionen. Ferner könnte man umfassender nach der Bedeutung des AT für die paulinische Mission fragen (vgl. die Beiträge von J. M. Scott), nach der Bedeutung von Häusern für die paulinische Mission, nach der Bedeutung des Philemonbriefes und der umstrittenen Spanienmission. Es fehlt ein eigener Beitrag über die Mitarbeiter des Paulus (vgl. z. B. W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979 und C. vom Brocke, *Thessaloniki*, 242-49) und über die Darstellung der paulinischen Mission in apokryphen Schriften (*Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus*, *Paulusakten*, vgl. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen II*, 5. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 44-50, 193-243).

Dieser Band, auf den weitere Forschung nicht verzichten kann, informiert kompetent über wesentliche Aspekte der Grundlagen und der konkreten Durchführung, über Einzelaspekte und Folgen der Mission des Paulus.

Zur Mission des Paulus vgl. ferner D. Alvarez-Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Herders Biblische Studien 19 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1999; vgl. meine Rez. in EM im Druck); D. Bosch, *Transforming Mission*, 123-78; J. Yeong-Sik

Pak, *Paul as Missionary: A Comparative Study of Missionary Discourse in Paul’s Epistles and Selected Contemporary Jewish Texts*, EHS XXIII, 410 (Frankfurt, Bern, New York: P. Lang, 1991); R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994), 204-82; O. Hofius, “Paulus – Missionar und Theologe” in J. Adna, S. J. Hafemann, O. Hofius (Hrsg.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS Peter Stuhlmacher* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 224-37; B. Wander, “Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motivgeschichtlicher Überblick”, in F. W. Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte*, BZNW 106 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 2001), 175-95 und die gute Bibliographie in W. P. Bowers, “Mission”, in G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hrsg.), *Dictionary of Paul and his Letters* (Downers Grove, Leicester: IVP, 1993), 608-619 und die vielen missionsrelevanten Beiträge dieses Lexikons (vgl. R. J. Bauckham, “Apocryphal Pauline Literature”, 35-37; E. E. Ellis, “Paul and His Coworkers”, 183-89).

V. Sammelbände

Neben diesen Monographien ist abschließend noch auf zwei Sammelbände hinzuweisen. Viele Jahre hat F. Hahn mit *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (siehe oben), die exegetische Diskussion der Mission im Neuen Testament bestimmt. Im vorliegenden Sammelband, *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten* (Missionswissenschaftliche Forschungen NF 8; Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1999, 143 S., Euro 17.50, pb, ISBN 3-87214-338-7), sind weitere Beiträge Hahns zu diesem Thema vereinigt (fünf davon bisher unveröffentlicht). Unter der Überschrift “Grundsätzliche Überlegungen” finden sich im ersten Teil “Der Sendungsauftrag des Auferstandenen. Matthäus 28.16-20” (11-26); “Sendung des Geistes – Sendung der Jünger: Die pneumatologische Dimension des Missionsauftrages nach dem Zeugnis des Neuen Testaments” (27-42); “Biblische Begründung der Mission” (43-53; “. . . seine Vorstufen im dem universalen Gottesglauben und in den Verheißungen des AT für die Völker hat. Die entscheidende Begründung ist aber durch Jesu Person und Werk gegeben, da ja mit ihm, mit seinem Wirken, seinem Sterben und Auferste-

hen, das endzeitliche Heilswerk Gottes beginnt. Was die Jünger in der Zeit zwischen Ostern und Parusie im Auftrag und in der Vollmacht Jesu tun dürfen, das ist alles abgeleitet aus Jesu eigener Sendung, aber es ist ein Dienst, der für die Realisierung des Heiles in dieser Welt unerlässlich ist“ (53); „Mission im Neuen Testament und in der Frühen Kirche“ (55-66) und „Der christliche Missionsauftrag in der Sicht des Neuen Testaments“ (67-76).

Unter „Geschichtliche Perspektiven“, beleuchtet Hahn die „Geschichte des Urchristentums als Missionsgeschichte“ (79-89), sowie „Politische, kulturelle und theologische Aspekte der ältesten Geschichte des Christentums“ (91-101). In diesem Beitrag zeichnet Hahn nach, unter welchen sowohl fördernden wie auch hemmenden verschiedenartigen politischen, kulturellen und religiösen Bedingungen die urchristliche Mission und die phänomenale Ausbreitung des frühen Christentums stattfand. Hahn beschreibt, wie die christliche Botschaft in den unterschiedlichen antiken Kontexten Gestalt annahm hat und fordert:

In der christlichen Botschaft geht es um den an die Person Jesu gebundenen Heilsanbruch und um die Zusage des Heils. Dies ist das spezifisch Christliche und somit das zentrale Thema des Evangeliums als Frohbotschaft. Das eindeutig erkennbar werden zu lassen, war Aufgabe der theologischen Reflexion sowohl im jüdischen wie im heidnischen Kontext. . . Das Gesagte bedeutet, daß die christliche Botschaft jeweils neu Gestalt annehmen muß. Sie muß unter anderen Denkvoraussetzungen und einer anderen Lebensweise so interpretiert werden, daß das Specificum Christianum nicht verlorenggeht, aber die Menschen auch in ihrer jeweiligen Situation angesprochen werden und sich betroffen fühlen (100).

Im dritten Teil erörtert Hahn „Möglichkeiten und Probleme eines Dialogs mit nichtchristlichen Religionen“ (105-10) und „Das theologische Programm von Ernst Buss“ (1843-1928; Begründer der Ostasien-Mission, 111-18).

Der letzte Teil beinhaltet drei Predigten über Joh 17.6,17-21; 1 Kor 9.16-23 und Apg 9.1-20 (121-36). Bibelstellenregister, Stichwortregister und Nachweis der Erstveröffentlichungen runden den Band ab.

Im Aufsatz zu Matthäus 28.16-20 (Erstveröffentlichung in T. Sundermeier (Hrsg.),

Fides pro mundi vita: Missionstheologie heute. FS H.-W. Gensichen, Missionswissenschaftliche Forschungen NS 14; Gütersloh: Gütersloher/Mohn, 1980, 28-43), in dem Hahn die Interpretation weiterführen und präzisieren will, die er in seinem früheren Buch vorgelegt hat (12, Fussn. 1), arbeitet er die starken Bezüge und Verknüpfung dieser Verse sowohl zum 28. Kapitel („der gesamte Kontext von Mt 28 weist unverkennbar voraus auf V. 16-20 als Ziel und Abschluß“, 12) als auch zum ganzen Evangelium des Matthäus heraus („In dieser Fülle von Beziehungen zeigt sich nicht nur ein kompositorisches Interesse, sondern das Bemühen des Evangelisten, den wesentlichen Inhalt seines Evangeliums zusammenzufassen“, 13), so dass von einem Nachtrag keine Rede sein kann. Hahn resümiert:

Jüngersein ist Zeugesein; deshalb werden die Jünger vom auferstandenen Herrn ausgesandt. Mit der üblichen Bezeichnung „Missionsbefehl“ ist dabei kaum das Richtige getroffen. Zwar geht es um einen Auftrag und eine nicht überhörbare Aufforderung, aber es handelt sich zugleich und vor allem um eine Ermächtigung. Wo Mission getrieben wird, wird die Botschaft des Evangeliums kundgetan, und was dort geschieht, erhält vom Herrn des Himmels und der Erde seine Legitimation. Mission ist menschlicher Dienst, aber nicht menschliches Werk. Mission ist der spezielle Dienst der Jünger, andere Menschen in die Nachfolge Jesu zu rufen und so „zu Jüngern zu machen“. . . Es ist primär ein „Hingehen“ zu anderen Menschen und bedeutet vor allem, daß alle Menschen und Völker in gleicher Weise am Heil Gottes partizipieren dürfen, daß es daher keinen Unterschied vor Gott geben kann und darf (25).

Bei den meisten Beiträgen handelt es sich um allgemeinverständliche Vorträge, die aus einer gemäßigt historisch-kritischen Perspektive jeweils gute Überblicke über die verhandelten Themen geben ohne jedoch im einzelnen die exegetische Diskussion entscheidend voranzutreiben. Sie eignen sich zur schnellen Orientierung sowie als Gesprächsgrundlage für Seminare und erweisen Hahn als einen Forscher, der sich weit über die Exegese hinaus mit der Mission beschäftigt hat.

Der andere vorliegende, von den beiden Norwegern J. Adna und H. Kvalbein herausgegebene Sammelband, *The Mission of the*

Early Church to Jews and Gentiles (WUNT 127, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 313 S., Euro 99, geb., ISBN 3-16-147242-X), beinhaltet die für die Drucklegung erweiterten Beiträge eines Symposiums über *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, das im April 1998 an der *School of Mission and Theology* in Stavanger, stattfand. Drei weitere Aufsätze wurden der Publikation beigelegt.

In ihrer "Introduction" (1-13) geben die Herausgeber einen Überblick über die folgenden Einzelbeiträge. Der erste Hauptteil (17-83) gilt dem Matthäusevangelium und seinem Missionsbefehl und ist stark von der Frage nach der Mission unter Juden in urchristlicher Zeit bestimmt. P. Stuhlmacher beginnt seinen Beitrag ("Matt 28.16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age", 17-43; dt. "Zur missionsgeschichtlichen Bedeutung von Mt 28.16-20", *EvTh* 59, 1999, 108-29) mit einer Auflistung der exegetischen Probleme des Abschnitts. Er selbst sieht – mit guten Gründen und entgegen dem historisch-kritischen Konsens – in dem Text eine frühe judenchristliche Tradition über die weltweite Mission der Apostel, die stark vom Alten Testament, insbesondere seinen Berufungserzählungen bestimmt ist. Für die früheste Missionsgeschichte argumentiert Stuhlmacher: "Controversial was not the evangelization of the Gentiles as such, but only the question of the relationship of Gentile converts to the Mosaic law" (3). Zudem vermag ein tatsächlicher Missionsbefehl des auferstandenen Christus, wie von Evangelikalen vertreten, die Entwicklung der Urgemeinde, wie sie in der Apg dargestellt wird, besser zu erklären.

Ferner fragt H. Kvalbein "Has Matthew abandoned the Jews?: A Contribution to a Disputed Issue in Recent Scholarship" (45-62; dt. "Hat Matthäus die Juden aufgegeben? Bemerkungen zu Ulrich Luz' Matthäus-Deutung", in *ThBeitr* 29, 1998, 301-14) und U. Luz reagiert auf die voranstehenden Beiträge in "Has Matthew abandoned the Jews?: A Response to Hans Kvalbein and Peter Stuhlmacher Concerning Matt 28.16-20" (63-68). O. Skarsaune untersucht die frühe Wirkungsgeschichte des Missionsbefehls ("The Mission to the Jews – a Closed Chapter?: Some Patristic Reflections Concerning the Great Commission", 69-83) und schließt: "Contrary to modern applications, the oldest interpretations do not regard the Great Commission as a permanent mandate for the church but only as a personal

commission to the first apostles. The Commission was given to them and had already been fulfilled by them. They had brought the gospel to Israel as well as to the Gentiles. Bluntly spoken: not only was the mission to the Jews a closed chapter, but also the mission to the Gentiles" (5). Doch wird aus den Quellen auch deutlich, dass die Hochachtung für das große Werk der Apostel das Anliegen eines andauernden missionarischen Zeugnisses gegenüber Juden und Heiden ausschließt.

Die Artikel von J. M. Scott, "Acts 2.9-11 as an Anticipation of the Mission to the Nations" (87-123) und J. Adna ("James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and Elders in Jerusalem (Acts 15)", 125-61; vgl. dt. "Die Heilige Schrift als Zeuge der Heidenmission: Die Rezeption von Amos 9.11-12 in Apg 15.16-18", in J. Adna, S. J. Hafemann, O. Hofius (Hrsg.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS Peter Stuhlmacher*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 1-23) gelten der Apostelgeschichte. Scott zeigt, daß die ausführliche Liste der Völker in Apg 2.9-11, aus denen Diasporajuden nach Jerusalem gekommen waren, auf die später in der Apostelgeschichte berichtete Heidenmission vorausweist. Auf symbolische Weise bedeutet die Völkerliste die Sammlung sowohl der zerstreuten Stämme Israels, als auch der Völker zur eschatologischen Anbetung in Jerusalem; vgl. auch Scotts Beiträge "Luke's Geographical Horizon", in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AICS II (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994), 483-544 und *Paul and the Nations* (siehe oben).

In seiner gründlichen Untersuchung der Jakobusrede beim sog. Apostelkonzil (Apg 15.13-21) vertritt Adna die historische Zuverlässigkeit der Rede, als Wiedergabe der tatsächlichen Position des Jakobus ("... the accumulated evidence in favour of authenticity is considerable", 8; vgl. dazu C. H. Gempf, *Historical and Literary Appropriateness in the Mission Speeches in Acts*, Diss. Aberdeen, 1988). Mit dieser Einschätzung liegt Adna im Trend mehrere neuer Studien zur Apostelgeschichte, die deren historische Genauigkeit und Glaubwürdigkeit in den erzählenden Passagen weitaus höher veranschlagen als gewohnt (siehe oben zu Reinbold). Für die Rede schließt er Autor: "Because God has rebuilt the fallen booth of David by raising up his *ekklesia*, the time has come for gathering in those Gentiles over whom God's name has been invoked, in order that they may join Israel in seeking and

serving the Lord. In James' opinion, the mission to the Gentiles, particularly represented by Paul and Barnabas, is the current fulfilment of the prophecy in Amos 9.11f" (8).

Die beiden folgenden Artikel gelten den Aussagen des Paulus zu Mission und Leiden. S. Hafemann, ein zu diesem Thema ausgewiesener Exeget, untersucht "The Role of Suffering in the Mission of Paul" (165-84; zu Gal 4.13, "Paul's suffering was the instrument by which he publicly portrayed the crucified Christ. His weakness had a central and positive part to play in his mission", 8) und H. Stettler steuert "An Interpretation of Colossians 1:24 in the Framework of Paul's Mission Theology" (185-208) bei.

Im letzten Teil, "Historical Contributions" geht R. Riesner der Frage nach einer vorchristlichen jüdischen Mission nach, die, wie oft angenommen wurde, bei der christliche Mission Pate gestanden hat ("A Pre-Christian Jewish Mission?", 211-50). Riesner folgert: "The evidence. . . does not support the existence of a pre-Christian Jewish mission. The mission of the Early Church cannot be derived from Jewish predecessors, but has its roots in Jesus' claim to be the Messiah and in his message of the Kingdom of God" (10); zur Frage einer frühjüdischen Mission vgl. ferner S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis, 1991) und die Überblicke bei C. H. Bedell, "Mission in Intertestamental Judaism", in Larkin/Williams, *Mission*, 21-29; Köstenberger/O'Brien, *Salvation*, 55-71; H. G. Perlmutter, "Mission II. Judentum", TRE 23 (1994), 20-23; Reinbold, *Propaganda*, 347f und J. Yeong-Sik Pak, *Paul as Missionary: A Comparative Study*.

I. H. Marshall stellt die Frage nach den Trägern der urchristlichen Mission ("Who Were the Evangelists?", 251-63). Im Gespräch mit drei Thesen zur paulinischen Mission (W.-H. Ollrog, W. P. Bowers, P. T. O'Brien) vertritt Marshall überzeugend die Auffassung, daß "the wider perspective of the Gospels and Acts supports a broader understanding of mission as a responsibility for all members of the church". Die Evangelien "all seem to understand this [den Missionsbefehl] as a commission given to the Church as a whole and not limited to the eleven apostles who received it (11; vgl. den Beitrag von O. Skarsaune). Auch für die Apostelgeschichte gilt: "Luke knows a church-based mission and local evangelism as well as the mission work of Paul and his co-workers" und auch "A reconsideration of the Pauline evidence

confirms the collective responsibility of the church for evangelism":

The hypothesis that Paul saw himself as the decisive key figure in God's mission to all nations [so Ollrog und Bowers] cannot be maintained. He rather saw himself as one of many apostles and he knew of other missionaries working near his own areas. His strategy of going to the largest cities and the capitals of Roman provinces implied an expectation that the believers in their turn evangelize the surrounding areas. . . . Mission was a concern not for Paul or the privileged few alone. Each congregation and its individual members shared with him the responsibility to bring the gospel to their neighbours and to all nations" (11).

Marshall's Beitrag ist zugleich ein gutes Korrektiv zu Reinbolds Thesen (siehe oben). Im letzten Beitrag, "In Word and Deed: The Expansion of the Church in the pre-Constantinian Era", zeichnet R. Hvalvik die Ausbreitung der frühen Kirche nach (265-87; vgl. Reinbold, *Propaganda*, 284-341).

Die vorliegende Aufsatzsammlung ist ein hervorragender Beitrag zum Thema. Sämtliche Beiträge sind von höchstem Niveau und bieten entscheidende Impulse für die exegetische Diskussion der Mission im Neuen Testament und für die Acta- und Paulus-Forschung. Angesichts dieses rundum gelungenen Bandes, der in vielen Details evangelikale Positionen aufgreift und vertritt, ist nur zu wünschen, daß das zugrundeliegende Stavanger Symposium eine regelmäßige Institution wird (vgl. die Rez. von E. J. Schnabel in *JETH* 15 (2001), 134-36).

VI. Desiderata und Epilog

Die hier angezeigten Bände bieten sowohl für die biblische Missionstheologie, für die Geschichte der Urchristenheit als auch für die neutestamentliche Theologie und Forschung reichliche Anregungen.

Nach wie vor fehlen jedoch, um zwei Bereiche beispielhaft zu nennen, ausführlichere (deutschsprachige) exegetische Arbeiten zu *Mission und Universalismus im Alten Testament*.

Vgl. die forschungsgeschichtlichen Vorarbeiten von E. Scheurer, *Altes Testament und Mission: Zur Begründung des Missionsauftrages*, TVG Monographien und Studienbücher (Giessen: Brunnen, 1996) und W. C. Kaiser, *Mission*

in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations (Grand Rapids: Baker, 2000; vgl. meine Rez. in *EJTh* 11, 2002, 53-56 mit weiteren Literaturhinweisen); Köstenberger/O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth*, 25-53; Legrand, *Unity and Plurality: Mission in the Bible*, 9-37; F. L. McDaniel, "Mission in the Old Testament", in Larkin/Williams, *Mission in the New Testament*, 11-20; A. Neufeld, *Die alttestamentlichen Grundlagen der Missionstheologie*, *Missiologica evangelica* 5; Bonn: VKW, 1995); R. Schultz, "Und sie verkünden meine Herrlichkeit unter den Nationen": Mission im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung von Jesaja", in H. Kasdorf, F. Walldorf (Hrsg.), *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte* (Holzgerlingen: Hänssler, 1996), 33-53; P. M. Steyne, *In Step with the God of The Nations: A Biblical Theology of Missions* (Columbia: Impact International Foundation, 1997; dt. *Schritt halten mit dem Gott der Völker: Weltmission im Alten und Neuen Testament*, edition afem – mission academics 7 (Bonn: VKW, 1998), 83-201.

Ferner fehlen ausführlichere exegetische Untersuchungen zu den missionswissenschaftlichen Konzepten der *Inkulturation und Akkomodation der Evangeliumsverkündigung im Neuen Testament*, sowohl im jüdischen als auch im heidnischen Kontext. Neben den einschlägigen Stellen (zur Apostelgeschichte vgl. Stenschke, *Portrait*) wäre hier ein weites Feld zu vermessen, bis hin zu den von den neutestamentlichen Autoren gewählten literarischen Gattungen (vgl. dazu M. Reiser, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments: Eine Einführung*, Paderborn, München, Wien: F. Schöningh, 2001).

Daneben fehlen deutschsprachige Überblicke wie die Bände von Köstenberger/O'Brien und Larkin/Williams.

Die Gründe dieses intensiven Interesses an

der Mission im Neuen Testament – auch über den evangelikalen Bereich hinaus – liegen auch an der kirchlichen Situation in den traditionellen Kernländern des abendländischen Christentums. Reinbold beginnt seine Studien mit der Feststellung:

Die Bedeutung der Mission für den Bestand und den Fortbestand der Christenheit wird gegenwärtig neu entdeckt. . . . In vielen Reden und Publikationen werden die Gemeinden angehalten, ihre missionarische Seite zu entdecken, der Mission künftig mehr Raum zu geben. Als Vorbild eines solchen Christenlebens. . . fungieren oft die Gemeinden der ältesten Zeit: Sie, so stellt man es sich vor, waren durch und durch missionarisch geprägt (1).

Nach den Vorarbeiten von E. J. Schnabel z. B. in seinen Artikeln "Mission, Early non-Pauline" (in C. A. Evans, S. E. Porter, Hrsg., *Dictionary of New Testament Background*; Downers Grove: IVP, 2000, 752-75); "Evangelisation im Neuen Testament" und "Die Zentralität des Kreuzes in der urchristlichen Verkündigung" (in H. H. Klement, Hrsg., *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft: Bericht von der 12. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeTh)*, 9.-12. September 2001 in Bad Blankenburg; Giessen, Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 11-45, 46-64) sowie mehreren kompetenten Rezensionen von verschiedenen Beiträgen zur Debatte (siehe oben) wartet man mit Spannung auf Schnabels angekündigtes opus magnum *Die urchristliche Mission* (Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus; ca. 1800 Seiten). Es ist zu begrüßen, daß der umfangreiche Band, der auf Jahre das Standardwerk zum Thema Mission im Neuen Testament werden dürfte, wie einige der hier vorgestellten Beiträge, aus evangelikaler Feder stammt.

Ethical questions as confessional questions?

* * * *

Eberhard Hahn
Tübingen, Germany

SUMMARY

The issue of homosexuality is a problem for ecumenism. In the first part, various ways in which this topic is being handled within Christian churches will be listed. In the second part, a biblical-theological evaluation of

* * * *

RÉSUMÉ

La question de l'homosexualité constitue un problème pour les relations œcuméniques. L'auteur considère tout d'abord les diverses manières dont cette question est abordée dans les différentes Églises chrétiennes.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Im ersten Teil werden verschiedene Weisen aufgezeigt, auf denen christliche Kirchen mit dem Thema Homosexualität umgehen. Im zweiten Teil wird eine biblisch-theologische Wertung des Problems gegeben.

* * * *

Introduction

"The sometimes sharply divergent specific teachings and practices of our Churches regarding divorce, contraception, abortion and homosexuality are actually a frequently given reason why Roman Catholic and Episcopalian Christians leave one Church and enter the other."¹ This statement of the commission for the dialogue between the Anglican and the Roman Catholic churches in the USA indicates the following: at least for the *individual* Christian the *status confessionis* is reached when his or her church adopts some specific teaching or endorses a certain behaviour

the problem of homosexuality will be given. In chapter three the consequences of this example for a Christian church that is defined *sola scriptura* will be traced. The concluding passage will seek to indicate some steps which ought to be taken within our service for the church of Jesus Christ.

* * * *

Puis il traite ce sujet sous l'angle biblico-théologique. Il en considère ensuite les implications pour une Église qui se veut fidèle au *sola scriptura*. Dans sa dernière partie, il indique quelle ligne d'action devrait être adoptée dans le cadre de notre service de l'Église de Jésus-Christ.

* * * *

Im dritten Kapitel werden die Konsequenzen für eine Kirche aufgezeigt, die sich dem *sola scriptura* verpflichtet weiß. Im abschließenden Abschnitt wird auf einige Schritte verwiesen, die im Dienst für die Kirche Jesu Christi getan werden sollten.

* * * *

that he or she judges incompatible with his or her understanding of Christian faith and life. And this Christian doesn't hesitate to draw the necessary consequences in leaving his or her church. It is not up to us to evaluate the validity of decisions like this. However, we should take into account what this process indicates: It shows that the sanctioning and propagating of certain ethical positions as authentic theological and spiritual expressions of the Christian church is causing *skandalon*, i.e. a fundamental theological and spiritual offence that leads Christians to leave their respective churches. In other words: These Christians have – for them-

selves – identified these positions as heretical.

In this paper an answer to the initial question will be given by dealing with the following areas: The complex in question will be examined by looking at one specific example, the problem of homosexuality. In the first part, various ways in which this topic is being handled within Christian churches will be listed. In the second part, a biblical-theological evaluation of the problem of homosexuality will be given. In chapter three the consequences of this example for a Christian church that is defined *sola scriptura* will be traced. The concluding passage will seek to indicate some steps which ought to be taken within our service for the church of Jesus Christ.

1. The handling of the topic “homosexuality” within the Christian churches

Roughly speaking, we come across four different types of evaluation of the phenomenon “homosexuality” within the Christian churches:

a) The examination of the biblical teaching on homosexuality leads to the result that homosexuality is considered sin within the OT as well as the NT and that therefore it has to be declared sin within the Christian church, too.

b) The examination of the biblical teaching on homosexuality leads to the result that homosexuality is considered sin within the OT as well as the NT. However, the principle of love overrules these biblical commandments as they have been superseded by the progress of history.

c) The examination of the biblical teaching on homosexuality leads to the result that in the OT and NT the term “homosexuality” refers to an unequal relationship between a powerful partner who is exploiting a weak one (slave, adolescent etc.). This cannot be compared with the modern phenomenon of homosexuality which is defined as a relationship between equals.

d) The biblical teaching on homosexuality is considered outdated and therefore declared irrelevant. On the basis of certain hypotheses homosexuality is seen as a variant of creation, parallel to the relationship between husband and wife in marriage.

On the basis of these differing views various statements of church councils, governing boards, committees etc. have come to quite differing conclusions on how to deal with this question and the people concerned within the Christian church.

2. A biblical-theological evaluation of the problem of homosexuality²

Basically speaking, the NT has adopted the instructions of the OT concerning homosexuality: In 1 Cor 6:9 and 1 Tim 1:10 homosexuals are mentioned in lists of persons who do things that are unacceptable to God. It should be noted that the Greek term *ajrsenokoivhtai* in 1 Cor 6:9 is probably the translation of the Hebrew *אִישׁ וְאִשָּׁה* (cf. Lev 20:13) where the Septuagint reads *καὶ ὅς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενοι κόντην γυναικός*.

In addition to these texts the main passage for our question is undoubtedly Rom 1:18-32. Without going into details one can summarize the intention of these verses as follows: Paul is using the example “homosexuality” in order to illustrate the background, development and consequences of sin which can be summed up in the term “exchange” or “pervert” (Greek: *μεταλλάσσειν*³): the fundamental perversion of man’s relationship to God (although creatures “they neither glorified him [i.e. the creator] as God nor gave thanks to him, . . . and exchanged [Greek: *ἔλλαξαν*] the glory of the immortal God for images made to look like mortal man and birds and animals and reptiles” – Rom 1:21.23) indicates the transgression of the first commandment (Rom 1:18: *ἀσέβεια*: “godlessness”). This perversion results in the perversion of all other relationships (“Therefore God gave them over [Greek *παράδομι*: Rom 1:24.26.28] in the sinful desires of their hearts to sexual impurity. . . . Even their women exchanged [Greek *μετήλλαξαν*: Rom 1:26] natural relations for unnatural ones”) and denotes the transgression of the second table of commandments (Rom 1:18: *ἀδικία*: “wickedness”). Bearing in mind that marriage between man and woman aims at mutual complementation and is placed explicitly under the blessing of God, homosexual practice can be identified as a “sacrament of antireligion”: people are giving an outwardly visible sign of an inner spiritual reality: They reject the salutary will of the creator.⁴

This doesn’t mean that homosexuality is seen as a sin which would be “worse” than all the others that are also listed in Rom 1:28, 1 Cor 6:9s et al. The fact that homosexuality is being integrated into these lists clearly shows that all sin is deadly. This will have to be taken into account when discussing the question of how to deal with each sinner. And keeping in mind that Rom 1 is followed by ch. 2 and especially ch. 3 there can’t be

any doubt at all that it is impossible to condemn a person because he or she is involved in one kind of sin or another. Paul refers to each and every one when he concludes: “You, therefore, have no excuse, you who pass judgement on someone else” (Rom 2:1) and: “for all have sinned and fall short of the glory of God” (Rom 3:23).

On the other hand, however, these insights should not lead us to forget that sin has consequences for the respective community, and especially the Christian community, and that it can’t be limited to the sphere of the individual: The body is not – as the Corinthian enthusiasts would have it – indifferent to the realm of the spiritual: “Do you not know that your bodies are members of Christ himself? Shall I then take the members of Christ and unite them with a prostitute? Never!” (1 Cor 6:15). “Do you not know that your body is a temple of the Holy Spirit, . . . ? You are not your own; you were bought at a price. Therefore honour God with your body.” (1 Cor 6:19s.). Therefore everything that we do, including sexual practice, is influencing the whole of the body of Christ.⁵

Concluding this short sketch of the emphases of biblical teaching on homosexuality we will have to state: We are not dealing here with some remote and outdated instruction for human relationships that no longer exist nowadays, but rather we are confronted with a kind of test case where our relationship as creatures towards our creator, as sinners towards our saviour is at stake. If this is the case, however, the consequences for the Christian church who has its basis in God’s word of the Holy Scriptures will be crucial. This will have to be discussed in the following section.

3. Consequences for a Christian church that is defined *sola scriptura*

500 years ago, *sola scriptura* was a kind of war-cry against the Roman-Catholic principle of tradition as a second source of revelation besides the Holy Scriptures. At the same time Luther strongly opposed all spiritualistic attempts to get a direct access to God’s revelation through individual experience or guidance of the Holy Spirit, i.e. besides the *verbum externum*. Yet it is exactly this kind of attempt which marks one of the leading approaches to contemporary interpretation of the Bible. This approach can be characterized by the phrase: “In the beginning there was the affectedness [German: *Betroffenheit*]”⁶. The fact

that people are being affected by and have had experience with homosexuality (or, in other cases: exploitation, oppression, non-Christian religions etc.) seems to create a reality that becomes more important and more relevant than the word of God. In other words: The individual experience or history becomes the norm for the interpretation of the Scriptures. In this context, it might be helpful to recall a passage of Luther’s “Smalcald Articles”, where he finds the “enthusiasts” along *the same frontline* together with Adam and Eve and the Roman pope: “(3) And in those things which concern the spoken, outward Word, we must firmly hold that God grants His Spirit or grace to no one, except through or with the preceding outward Word, in order that we may [thus] be protected against the enthusiasts, i.e., spirits who boast that they have the Spirit without and before the Word, and *accordingly judge Scripture or the spoken Word, and explain and stretch it at their pleasure*, as Muenzer did, and many still do at the present day, who wish to be acute judges between the Spirit and the letter, and yet know not what they say or declare. (4) For [indeed] the Papacy also is nothing but sheer enthusiasm, by which the Pope boasts that all rights exist in the shrine of his heart, and whatever he decides and commands with [in] his church is spirit and right, even though it is above and contrary to Scripture and the spoken Word. (5) All this is the old devil and old serpent, who also converted Adam and Eve into enthusiasts, and led them from the outward Word of God to spiritualizing and self-conceit, and nevertheless he accomplished this through other outward words. (6) Just as also our enthusiasts [at the present day] condemn the outward Word, and nevertheless they themselves are not silent, but they fill the world with their pratings and writings, as though, indeed, the Spirit could not come through the writings and spoken word of the apostles, but [first] through their writings and words he must come. Why [then] do not they also omit their own sermons and writings, until the Spirit Himself come to men, without their writings and before them, as they boast that He has come into them without the preaching of the Scriptures? . . . (9) In a word, enthusiasm inheres in Adam and his children from the beginning [from the first fall] to the end of the world, [its poison] having been implanted and infused into them by the old dragon, and is the origin, power [life], and strength of all heresy, especially of that of the Papacy and Mahomet. (10) Therefore we ought

and must constantly maintain this point, that God does not wish to deal with us otherwise than through the spoken Word and the Sacraments.”⁷

In interpreting the Scriptures we are constantly confronted with the following alternative: Do we want to interpret the word *secundum Deum loquentem* or *secundum hominem recipientem*⁸, i.e., according to the God who speaks or according to man who receives? One might also put this question like this: Who is allowed to criticize whom? May God’s word criticize our lives, thoughts, acts, experiences? Or will our experience, emotion, expectation criticize the word of God? We should be aware that both ways are possible and are being adopted. But we should also be aware of the consequences of this decision: If we have silenced the critical potential of the Holy Scriptures through our way of interpreting it, we will end up in only hearing in it the echo of our own voice and conviction, i.e.: I am actually left alone, *incurvatus in me*.

The perception of these relationships which are fundamental to the Christian church implies necessary consequences for the ways it has to deal with the problem in question.

As *creatura verbi* the church has its beginning, continuance and consummation in the word of its Lord alone (cf. Js 1:18; 1 Cor 3:11). It doesn’t “own” God’s word, but receives it as condemning law or saving gospel. It is its task to pass this word on to the world, confident of the promise that it will “achieve the purpose for which God sent it” (Is 55,11), i.e. create faith in Jesus Christ, call people out of the realm of judgement and death into the fellowship of salvation and eternal life. The Holy Scriptures form the instrument to distinguish between the word of God and the word of man; but this can never mean the – ultimately futile – attempt to distinguish between word of God and word of man within the Scriptures (as it is the case within wide areas of the historical-critical exegesis of the Bible). The effect of Scripture (*efficacia Scripturae*) is not dependent on nor limited to a historical interpretation nor the interpreter’s genius “to bring an ancient text to life”; but its effect is rather a spiritual one in the sense that the Scriptures confront us with the will and promise of the holy God and his condescension to man in Jesus Christ.

Applying this to the question of homosexuality we have to conclude:

Faith in Jesus Christ and life with Jesus Christ (defined as ἀξίως τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς

εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν : 1 Thess 2:12) cannot be separated from one another. At the same time 1 Cor 6:9s states that people practising homosexuality – among other forms of sinful behaviour – “will not inherit the kingdom of God” (τὴν εἰς αὐτοὺς βασιλείαν)! The whole context of 1 Cor 5-7 deals with the boundary between the kingdom of God and the world which is marked and effected by baptism and new birth. This implies that the Christian church has neither the right nor the authority to declare a certain form of human relationship (i.e. a homosexual one) as being blessed by God. This so-called “blessing” is at the same time vain and misleading: It is vain because the church can only bless what God blesses, and it is misleading because it confirms a person on his or her way to divine judgement instead of calling them to conversion and repentance, i.e. to the way of salvation. The blessing of homosexual relationships in analogy to the matrimonial blessing within the Christian church must be seen as the perversion of the justification of the sinner into the justification of sin.⁹ It also reveals the abuse of the spiritual ministry which isn’t meant to be involved in the destruction but rather in the upbuilding of the church.

4. What is our task?

a) In a situation where not only in society but also in the Christian church the vital and fundamental role of God’s word of the Holy Scriptures is being forgotten or intentionally disregarded, it is of primary importance that this basis is being pointed out over and over again: “For no one can lay any foundation other than the one already laid, which is Jesus Christ” (1 Cor 3:11). Every Christian who has been enlightened by the word of God (cf. 2 Cor 4:6; Eph 1:18 et al.) is called to bear witness of the changing power of this word. Every preacher and everyone carrying certain responsibilities within the church is obliged to point to the source of eternal salvation and life. Against the illusionary strength and popularity of human experience, conviction and persuasion the disciples of Jesus Christ are sent to testify to the quiet but truly revolutionary work of the Holy Spirit through the proclamation of the gospel. The Christian church is well aware that it isn’t success that is promised to it and that this proclamation will often be met by scorn and refusal, even outright opposition (cf. e.g. Acts 17:32). And yet it will not waver in the certainty that the message of the cross will forever

be the power and the wisdom of God (cf. 1 Cor 1:24).

b) Testifying in this way to the unwavering scriptural basis of the Christian church aims especially at the strengthening of the local churches and groups as well as at the sharpening of the individual Christian's conscience. This is of tremendous importance in view of the disintegration of ethical convictions not only in society but also within the Christian churches. It should be made very clear that this disintegration within the realm of ethics must be seen as the result of the disintegration of faith in the triune God. As we have noticed, Christian faith and Christian life are inseparably linked to each other. In a post-Christian society, we cannot expect that Christian ethical values are being shared by people who don't have any relationship of faith with the Lord who established these values as the salutary basis for human relations. This does not mean, however, that political parties should not try to fight for these values within politics, motivated by the firm conviction that this ethical basis only will enable the survival of our western democracies as we have been used to them for a long time.

While the church has only indirect possibilities of influence on the political scene (i.e. through the Christians who are involved in politics), it has – by its very existence – a fundamental obligation of strengthening and instructing the Christians in the different fields of Christian education, i.e. in family, school, church etc. The importance of this ministry should by no means be underestimated, keeping in mind Luther's introduction to the Small Catechism where he exhorts parents and authorities: "Especially should you here urge magistrates and parents to rule well and to send their children to school, showing them why it is their duty to do this, and what a damnable sin they are committing if they do not do it. For by such neglect they overthrow and destroy both the kingdom of God and that of the world, acting as the worst enemies both of God and of men. And make it very plain to them what an awful harm they are doing if they will not help to train children to be pastors, preachers, clerks [also for other offices, with which we cannot dispense in this life], etc., and that God will punish them terribly for it. For such preaching is needed. [Verily, I do not know of any other topic that deserves to be treated as much as this.] Parents and magistrates are now sinning unspeakably in this respect. The devil, too, aims at something cruel because of these things."¹⁰

c) Finally, the assistance and consolation of pastors and those with responsibility by other pastors and fellow Christians should be especially mentioned. Often, their endeavour to proclaim the lordship of Jesus Christ and its implications on the lives of his believers will be confronted with opposition not only from outside the church but also from within. They will experience in their work that discipleship is often not followed by success but by persecution¹¹. Therefore they, too, need the support and strengthening of fellow Christians, the *mutua consolatio fratrorum et sororum*.

Thereby the Christian church will be edified by its Lord through his word and sacrament, drawing on the sustaining power of his Holy Spirit and being made ready for the return of Jesus Christ and the consummation of the world. On this way it will also encounter opposition and rejection within the various organisational forms that the "official" church has adopted through the centuries. Something of this reality can be experienced in our days in relation to the problem of homosexuality. But even in this question related to the ecclesiological structure the example of our reformation fathers will be helpful: They have firmly stuck to their conviction that the church of the reformation was the old, real, true, one church of Jesus Christ, discerning the dogmatic deviations of the Roman church as new and therefore heretical. They have stayed within this church that had gone astray from the truth as the reformatory movement that was calling the whole church back to its foundation, the gospel of Jesus Christ. And it wasn't before they were declared heretics on their part and thrown out of the Roman church that they were obliged to seek an independent structure. In the same way, the various challenges of the Christian church – ethical as well as dogmatic – should be approached with the confidence and certainty that the Lord of the church will continue to fulfill the promise that he has given right at the beginning of its history: "On this rock I will build my church and the gates of Hades will not overcome it" (Mt 16:18).

Notes

- 1 ARC-USA Statement "Christian Ethics in the Ecumenical Dialogue: ARCIC-II and Recent Papal Teaching", One in Christ 31 (1995), 286-289; 289; cf. W.Schöpsdau, "Dienst eint – und Lehre muß nicht unbedingt trennen". Sozialethische Differenzen und Kirchengemeinschaft", MD 47

- (1996), 10-14: 14.
- 2 Cf. the detailed discussion in R.B.Hays, "Homosexuality: The ethical view of the New Testament", in: R.Hilliard, W.Gasser (ed.), *Understanding Homosexuality*, (Zürich: VBG, 1997, 30-46.)
 - 3 Cf. the article by the philosopher and theologian Thomas S. Hoffmann, "METALLAGH. Gleichgeschlechtliche Ersatzhandlungen und Eheimitate als theologisch-ethisches Sprach- und Sachproblem", *Kerygma und Dogma* 41 (1995), 176-195.
 - 4 Cf. R.B.Hays, 'Homosexuality', 34.
 - 5 Cf. R.B.Hays, Homosexuality, 37.
 - 6 This approach can adopt quite divergent forms and can also be traced within feminist theology, theology of liberation or theology of religions.
 - 7 AS VIII, 'Of Confession', *Book of Concord*, 1580.
 - 8 Cf. Luthers statement on H.Bullinger from 10.5.1538 (Nr. 3868, WA.TR 3,669-674): "Sed ipsi schwermeri adhuc sunt papistae; non intelligunt virtutem verbi Dei." (loc.cit. 672,9). Especially they do not perceive the relationship between God's word and his Spirit: "separabant verbum a Spiritu, hominem praedicantem a Deo operante, ministrum baptisantem a Deo mundante, et sentiunt Spiritum dari et operare sine verbo. . . Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem." (loc.cit. 670,12.17).
 - 9 Cf. R.Slenczka, "Verbindlichkeit und Unveränderlichkeit der Gebote Gottes in Predigt und Unterweisung", *Lutherische Beiträge* 1 (1996), 121-136: "Auf diese Weise wird. . . die Rechtfertigung des Sünders durch Erkenntnis, Bekenntnis und Vergeltung der Sünde umgewandelt zu einer Rechtfertigung der Sünde durch Veränderung der Gebote Gottes. Das ist das Schlimmste und Unbarmherzigste, was in Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge geschehen kann. Denn damit stoßen wir den Sünder ins Gericht und verweigern ihm im Schein der Liebe und aus falschen seelsorgerlichen Erwägungen die Rettung aus dem Gericht. Gleichzeitig zerstören wir das, was die erhaltende Grundlage nach dem Willen Gottes für das Zusammenleben der Menschen ist." (loc. cit. 135s.). The dissolution of the word of God of the Holy Scriptures leaves a vacuum that leads to a "Naturalismus in der Verselbständigung natürlicher, geschichtlicher und gesellschaftlicher Größen und Kräfte sowie zu einem entsprechenden Polytheismus, unter dem dann Natürliches als göttliche Kraft verehrt, angestrebt und gefürchtet wird." (loc. cit. 127).
 - 10 M.Luther, *Small Catechism*, Introduction.
 - 11 This reality is expressed in German in a play on words: "Auf Nachfolge folgt weniger der Erfolg als viel eher Verfolgung."

NEW FROM PATERNOSTER

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

“And grace will lead me home.”
((Perseverance of believers as divine gift and human responsibility

* * * *

Ján Henžel
Levice, Slovakia

SUMMARY

The doctrine of perseverance is an unfashionable one for systematic theologians. Moltmann's work is really only on the history of the development of the doctrine among the Reformed. A historical survey allows four theses about Perseverance to be made. Perseverance is

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Die Lehre von der Beharrung im Glaubens ist unter systematischen Theologen nicht besonders in Mode. Moltmanns Arbeit bietet die Geschichte der Entwicklung dieser Lehre bei den Reformierten. Der geschichtliche Überblick führt zu vier Thesen. Beharrung ist Teil der Heiligung, die zeitlich mit der Rechtfertigung

* * * *

RÉSUMÉ

La doctrine de la persévérance des saints n'est plus à la mode pour les théologiens systématiques. L'ouvrage de Moltmann traite en fait de l'histoire du développement de cette doctrine parmi les docteurs réformés. Ce survol historique le conduit à quatre thèses. La persévérance fait partie de la sanctification qui advient au même

* * * *

In 1788 John Wesley started his concise treatise *Serious Thoughts upon the Perseverance of the Saints* with a complaint: 'Many large volumes have been already published on this important subject.'¹ G. C. Berkouwer writing in 1958 affirmed: 'It is gratifying that today, because of fresh reflection on the basic principles of the Reformation, this doctrine

part of sanctification which arises at the same moment as justification and is not the believer's addition to the process. There is not so much a duty on believers to live ethically which is separate from the issue of salvation as a need to incorporate perseverance as part of the action of grace of Christ in the believer, realised as that which connects past salvation with future consummation.

* * * *

zusammenfällt und nicht vom Gläubigen hinzugefügt wird. Es geht weniger darum, das ethische Leben des Gläubigen von der Errettung zu trennen, als um die Notwendigkeit, das Beharren als Teil des Wirkens der Gnade Christi im Gläubigen zu integrieren, das die vergangene Errettung mit der zukünftigen Vollendung verbindet.

* * * *

moment que la justification et ne constitue pas un additif apporté par le croyant au processus. On ne doit pas considérer la nécessité pour le croyant de vivre en conformité à l'éthique d'une manière qui la sépare de la question du salut; au contraire, il faut considérer la persévérance comme faisant partie intégrante de l'œuvre que Christ accomplit par grâce dans le croyant, et comme faisant le lien entre l'aspect passé du salut et son achèvement futur.

* * * *

is being discussed with more readiness. . . Perhaps we are gaining some perspective on such doctrines as perseverance.'²

Despite this optimism very few serious treatises of this subject have been produced in the past 40 years. Interestingly the doctrine of perseverance has been treated more intensively in the area of

biblical theology than in systematic theology. I. H. Marshall's *Kept By the Power of God*³ reflects in my view some aspects of a Wesleyan perspective and J. Gundry Volf's *Paul & Perseverance*⁴ written from the Reformed perspective are the best treatments of the subject in biblical theology to date. R. Shank's *Life in the Son*⁵ also belongs to this category but falls below the standard of Marshall's and Gundry Volf's respective works. A very fine work grounded in biblical theology and suggesting some sound pastoral advice is *The Race Set Before Us* by T. R. Schreiner and A. B. Caneday.⁶

Professor J. Moltmann's *Predestination und Perseveranz*⁷ appears to be the only monograph of the history of the doctrine of perseverance and even that is mainly concerned with its development within the Reformed tradition. In the area of systematic theology the doctrine of perseverance has not seen a major treatment within the Reformed tradition since Berkouwer's *Faith and Perseverance*. Question is whether there is another treatise needed in this area so widely treated in the past. We see at least two reasons which justify our embarking on this project. First is that our pastoral experience, as well as our survey of the current writing (or rather the lack of writing) on this subject in theological journals, suggests that Reformed theology may be losing rather than gaining perspective on this doctrine. This retreat is, secondly, enforced by the current advance of the Arminian view on the one hand and of the so-called Partaker's view and the Grace Evangelical Society.

The most recent Arminian treatment is a massive volume of 801 pages written by D. D. Corner, *The Believer's Conditional Security*.⁸ On the other end of the spectrum are such works as J. C. Dillow's, *The Reign of the Servant Kings*,⁹ M. Eaton's, *A Theology of Encouragement*,¹⁰ several writings of the Westminster Chapel minister R. T. Kendall,¹¹ and the *American Journal of Grace Evangelical Society*. Except for the doctoral thesis of M. Eaton these are more popular than academic treatises but that only means that they are more widely circulated. These are the challenges to re-enter the field so widely worked on in the past.

1. Historical survey of the doctrine

The first systematic treatment is Augustine's *De dono perseverantiae*¹² written in 428 or 429 within the controversies with Pelagius on grace, original sin, and predestination. Augustine's understand-

ing of the doctrine of perseverance is based on the grace of God. When he speaks about perseverance, he means the gift of God by which the elect persevere in Christ to the end. He believes that God's elect will certainly persevere but the believer cannot infallibly know his election in this earthly life. 'Thus, it is uncertain whether anyone has received this gift so long as he is still living.'¹³

For Augustine the beginning of faith is based on prevenient grace, which operates prior to man's decision, therefore it is given potentially even for those who do not seek it. However, perseverance to the end is based on subsequent grace, which co-operates with man's will after his decision. Therefore perseverance in the faith is given only for those who seek it. This led J. P. Burns to distinguish in Augustine's teaching two operative graces – the grace of conversion and the grace of perseverance.

Those (Christians) who are predestined to glory receive a second operative grace which effects that repentance for sin and that good action which are necessary for their salvation. Those who are not predestined are not deprived of charity; rather among the temptations of this world they eventually fail and incur condemnation.¹⁴

Thus the grace of conversion does not imply the grace of perseverance. If we put to late Augustine his existential question, who will be finally saved, his ultimate answer would be, that only God knows. He however is quite certain that all who are and will be saved are saved by God's grace. All subsequent western approaches to the doctrine of perseverance can be traced back to certain stages of Augustine's thought.

Thomas Aquinas (1225-1274) sees predestination as part of God's providence and so man's destination for eternal life is absolutely certain with God but not at all for the man himself.¹⁵ Following sometimes heated debates mainly between Franciscans and Benedictines some major parts of Aquinas' teaching were codified by the Council of Trent (1545-1563). Through fear of spiritual complacency the Council strongly denies the personal confidence of a Christian. '[N]o one can know by that assurance of faith which excludes all falsehood, that he has obtained the grace of God.'¹⁶ Chapter 16 states that to those who persevere to the end 'eternal life should be held out, both as a grace promised in his mercy through Jesus Christ to the children of God, and as a reward promised

by God himself, to be faithfully bestowed, on the promise of God himself, for their good works and merits.¹⁷ The Council distinguishes between the possibility of perseverance (*posse perseverare*) and actual perseverance (*perseverantia actualis*). The latter is not an automatic result of the former.¹⁸ Hence the strong wording of Canon 16 of the same Decree: 'If anyone says with absolute and infallible certitude (unless he shall have learned this by a special revelation) that he will certainly have that great gift of final perseverance: let him be anathema.'¹⁹

These developments have led us to formulating the first thesis to emerge: *Perseverance is a necessary gift of God but the believers cannot be certain whether it was given to them.*

In accordance with Augustine, Calvin and subsequent Calvinists based their understanding of final perseverance on the doctrine of election. However, unlike the Reformed Pietist, L. Boettner,²⁰ G. C. Berkouwer thinks that to deduce the perseverance of the saints from divine causality is completely mistaken. 'In such a causal view the only significant things would be the beginning and the final result of the operation of this first cause while the process by which the final result was reached would be reduced to unimportance.'²¹ Logically in the order of salvation predestination comes first but our assurance of salvation must start with Christ. Commenting on Jesus' prayer for all the elect [Lk. 22:32] Calvin writes: 'From this we infer that they are out of danger of falling away because the Son of God, asking that their godliness be kept constant, did not suffer a refusal.'²²

In contention with the Remonstrance, the Calvinist doctrine of perseverance was consolidated by the Synod of Dort (1618-1619). The Fifth head of the Canons, *The Perseverance of the Saints* is most likely the most complete, balanced and pastorally sensitive creed on the doctrine of perseverance of the saints. It starts on a note of humility stating that God delivers the elect 'from the dominion and slavery of sin, though in this life He does not deliver them altogether from the body of sin and from the infirmities of the flesh.'²³ However the Fathers of Dort do not use this statement only to call believers to humility but also to substantiate that 'those who are converted could not persevere in that grace if left to their own strength.'²⁴ King David and apostle Peter are set as examples of grievous failures. But God even in such cases 'preserves in them the incorruptible seed of

regeneration from perishing or being totally lost.'²⁵ Canons recognise various degrees of assurance, that come from the Word, 'from the testimony of the Holy Spirit, witnessing with our spirit that we are children and heirs of God [Rom. 8:16]; and lastly, from a serious and holy desire to preserve a good conscience and to perform good works.'²⁶ Believers obtain and may have certain measure of assurance of God's preservation.

This has led us to formulate historically the second thesis: *Perseverance is a necessary gift of God and it is certain for the believer.*

Arminius's understanding of free will is not too far removed from a Roman Catholic understanding of God's grace helping the human will to co-operate with God's grace. 'Provided that they stand prepared for the battle, relying on God's help, Christ preserves them from falling so that it is not possible for them to be either seduced or dragged out of Christ's hands by the powers of evil.'²⁷ He has tried to explain the co-operation of God's grace and human will in the following example: 'A rich man bestows, on a poor and famishing beggar, alms by which he may be able to maintain himself and his family. Does it cease to be a pure gift, because the beggar extends his hand to receive it?'²⁸ No, it does not cease to be a gift but the salvation is not entirely by grace. If the divine grace is given, the human will distinguishes those who accept the gospel from those who reject it and thus the power to be saved is placed into human hands. This implicit understanding of conditional predestination traced in Arminius, was made explicit by his later followers.

Not far removed from that is the theology of J. Wesley (1703-1791) who was more explicit on the possibility of apostasy than Arminius. Refusing the certainty of final salvation, assurance of salvation for Wesley means only that 'we are now in a state of salvation.'²⁹ He speaks of different degrees of assurance.

- (1) I believe a few, but very few, Christians have an assurance from God of everlasting salvation.
- (2) I believe more have such an assurance of being now in the favour of God as excludes all doubt and fear.
- (3) I believe a consciousness of being in the favour of God is the common privilege of Christians fearing God and working righteousness.³⁰

Rejecting the doctrine of unconditional election Wesley rejected also its consequence – the doctrine of final perseverance. His assurance is based 'on

what is to-day.' Moltmann characterises the difference between Arminians and Calvinists as follows: 'While for the Arminians God's arms remain open so that everybody can always return to him, for the Calvinists God's arms have embraced the sinner and would not let him go.'³¹

This view allows us to formulate historically the third thesis of perseverance: *Perseverance is necessary but God does not determine who will finally persevere.*

The desire of the Protestant theologians has been so much to prove that salvation by grace alone does not allow moral carelessness and antinomianism of Christians, that the idea of the impossibility of losing one's salvation remained largely unconsidered until recently. Approximately at the same time and in very different parts of the world (one in South Africa and the other in Northern America) two scholars have arrived to very similar conclusions on the matter. The former is M. Eaton³² and the latter J. C. Dillow.³³ They reject the doctrine of limited atonement and argue for universal atonement. In variance with both Arminianism and Calvinism they see a non-irresistible link between justification and sanctification. An important feature of their argument is a clear distinction between salvation and the spiritual inheritance of believers. Whereas for Arminians disobedience signifies the loss of salvation and for Calvinists consistent disobedience proves the unreality of salvation, for Eaton and Dillow disobedience results in the loss of inheritance but not in the loss of salvation. This they believe is a doubly encouraging theology since both present and future salvation are sure. At the same time it is also motivating in that, based upon their eternal security, believers may reach for their inheritance.

These views have brought us to formulate the fourth thesis on perseverance: *Perseverance is necessary for obtaining final rewards but not for salvation.*

If we understand that the role of theology is to contextualise the biblical revelation and the church's creeds, in the case of the doctrine of perseverance we believe we can advance a balanced view within a revised *ordo salutis*.

2. The doctrine of perseverance within a Reformed *ordo salutis*

Reformed theologians attempted to define the *ordo salutis* in various ways. From the very beginning the particular orders are different. J. Murray

discerns a chronological order along with causation and explanation.³⁴ R. A. Muller defines it as 'a term applied to the temporal order of causes and effects through which the salvation of the sinner is accomplished;' although he recognises that 'the actual arrangement of the several elements of the *ordo*, i.e., calling, and so on varies from system to system.'³⁵ Thus Murray arranges the elements of the *ordo* in the following chronological order:

calling | regeneration | conversion | justification | adoption | sanctification | perseverance | glorification.³⁶

L. Berkhof,³⁷ M. J. Erickson,³⁸ and G. R. Lewis with B. A. Demarest³⁹ prefer to discern a logical order of salvation. Thus a logical 'listing of the *ordo* looks like this: election, verbal calling, effectual calling, belief of the Gospel, repentance from sin, trust in the living Christ, regeneration, justification, reconciliation, sanctification, perseverance and glorification.'⁴⁰ Rather than a chronological or logical order, L. R. Reymond derived from the skeletal framework of the *ordo* in Romans 8:29-30 a sequential order of divine acts and divine-human activities with logical (or causal) connection between the several aspects.⁴¹

Important for our purpose is that he distinguishes sanctification as either definitive or progressive. Definitive sanctification is understood as a divine act by which God makes the believer holy. Progressive sanctification is taken as a divine-human life-long activity that makes the believer more and more holy. If not qualified, the term 'sanctification' is almost commonly understood in this progressive sense within Reformed theology. This may have developed as a guard against the fusion of the concept of sanctification with justification as happened to Augustine and has been carried on by most strands of Catholic theology. There may also be other reasons for the development in which the doctrine of sanctification was given a meaning relatively independent of its biblical concept.

Here D. Peterson's *Possessed by God* is significant. He argues that 'regeneration and sanctification are two different ways of describing Christian initiation or conversion. . . Sanctification has to do with the new status and orientation of those who belong to God and to one another as his people.'⁴² Holiness he defines as 'a status or condition which God imparts to those whom he chooses to bring into a special relationship with himself through covenant and redemption.'⁴³ Seen from a human perspective sanctification is the beginning of the

life of holiness. Both justification and sanctification are different ways of talking about the achievement of the Cross.

With such terminology the Apostle Paul stresses the transformation in our relationship with God that is achieved by the Cross and the implications for our world view and living. Even to such a difficult audience as were the Corinthians, Paul says that they are already the sanctified people of God and need to live this out in different aspects of life. A different method is adopted in Romans where he urges believers who are slaves of righteousness to live under righteousness.⁴⁴ If systematic theologians are trying to describe by sanctification the process that is going on in our experience, they are using terminology that expands and develops but also obscures the biblical intention.

Therefore we propose to reserve the terms of justification and sanctification to describe the parallel divine act by which the grace of God gives us a new status and state. Both are achieved by the cross of Christ and both are applied to believers at the beginning of their spiritual life. This however is not to neglect the need of their perseverance in grace. Thus perseverance is not just one element in either chronological or logical order of salvation in the line with calling, regeneration, conversion, justification, sanctification and glorification. The perseverance within the *ordo salutis* is rather an all-embracing relationship in its soteric references between the beginning of the spiritual life and the physical death of the believer. In that sense perseverance is a sub-entity of the union with Christ and includes all that the traditional Reformed dogmatics have understood by progressive sanctification.

This is not just an attempt to introduce a different term (perseverance) to convey the same notion (of progressive sanctification). This view of *ordo salutis* allows us to reserve the biblical meaning of the divine act of consecration for the doctrine of sanctification by which the process of perseverance begins and to develop a doctrine of perseverance that integrates the gift of divine grace and the requirement of the believer's responsibility. J. Moltmann also defines the doctrine of perseverance as 'the gift of persistence in faith and the preservation of believers to the end in temptation and persecution.'⁴⁵ The direct link of perseverance to the person and work of Christ within this *ordo salutis* does not allow us to view the believer's life as a collection of discrete fragments of divine preservation and human failures and returns to

faith, but rather as that life which participates in the communion of the Spirit.⁴⁶ It prevents us also from isolating faith in Christ the Saviour and obedience to Christ the Lord that the Grace Evangelical Society has done.

3. Perseverance of the believers as *Gabe* and *Aufgabe*

According to our understanding the perseverance of the believer is not only the divine gift of persistence in faith and the preservation of the believer to the end but also the believer's responsibility to believe and to withstand any difficulty. Thus perseverance defined as a gift and responsibility (*Gabe* and *Aufgabe* in German) is well suited to be a doctrine integrating the ethics within itself, too. In that, we follow K. Barth who brought ethics back to be part of dogmatics. For him then Christian ethics is an impossible possibility.

As we have traced the development of the doctrine of perseverance of the believers we have seen that the pendulum of emphasis has always swung either to the side of constancy and effectuality of the divine gift of perseverance or to the side of requirement of human responsibility to persevere. Reformed theology has always been strong on divine sovereignty and effectuality of grace. That is not to say that it separated it from human responsibility, but perseverance has predominantly been understood as a 'continuous operation of the Holy Spirit in the believer,'⁴⁷ even to be designated as 'perseverance of God with the Saints.'⁴⁸

The pendulum of the Arminian and Wesleyan emphasis swings towards the side of human freedom and responsibility to persevere. They do not deny that perseverance is the effect of divine grace but it is conditional and thus typically J. Wesley concludes his treatise on perseverance: 'Therefore let him that standeth take heed lest he fall.'⁴⁹ Thus there is some truth in the following pointed reflection: 'A Methodist knows he's got religion, but he's afraid he'll lose it. A Presbyterian knows he can't lose it, but he's afraid he hasn't got it.'⁵⁰

Dispensational theology of the Grace Evangelical Society has done away with the paradox by separating the believer's responsibility to persevere from his salvation altogether. They call the classical doctrine 'the Eternal Security' of 'Once Saved, always Saved' and perseverance becomes an ethical category without any direct link to the believer's salvation which is confined exclusively to the moment of the believer's entrusting himself

to Jesus Christ as his Saviour without at the same time submitting to him as his Lord.

Our goal has been to maintain the tension between the divine sovereignty and believer's responsibility. By establishing the doctrine of perseverance within our definition of *ordo salutis*, we have shown that it has a firm place in evangelical soteriology. It has deepened our appreciation of perseverance as divine gift of grace and at the same time alerted our responsibility to persevere in grace until the final consummation of our salvation.

The *Gabe* and *Aufgabe* of perseverance may be distinguished but must not be separated. That in Barth's terms is an impossible possibility. Why is it impossible? Because the perseverance of believers is a perseverance of men; and if there is anything certain about their lives it is that human life is uncertain. There is a great transitoriness and a great number of fluctuations in human life. If we say that Christian perseverance is primarily a confession of faith, we certainly do not mean that it is an unrealistic ideal. On the contrary, Christian perseverance is often painfully real. Perseverance of the believer is Christian, if and only if, it is Christ who perseveres and that is impossible for human beings.

Nevertheless this impossibility becomes possible because we have established the doctrine of perseverance within *ordo salutis*. There is an event that cannot be reversed, a decision that cannot be undone, and a birth that cannot be unborn.⁵¹ Redemption accomplished by Christ was applied to the believer and therefore the confession of perseverance of the fragile human being towers over all his uncertainty. But Christian perseverance remains an impossibility even for the believer. Whereas Christ could exclaim, *tetelestai*, the believers can not. But precisely because perseverance is a possibility of the impossible, they may claim with Apostle Paul: 'However, I consider my life worth nothing to me, if only I may finish the race and complete the task the Lord Jesus has given me – the task of testifying to the gospel of God's grace.'⁵² Perseverance of the believer is his worship of God taking place in countless everyday situations of his earthly life.

The tension between perseverance as divine gift and persevering as believer's responsibility is hardly bearable but it must not be diffused. Emphasising the former would lead to spiritual complacency or introspection and emphasising the latter would lead to spiritual legalism. We may distinguish them but we must not separate them because then

perseverance would lose its connection with salvation and would only become an optional incentive for spiritual rewards. Thus *Gabe* of perseverance is distinguishable but inseparable from the *Aufgabe* to persevere.

Related to that is the other major contribution of the doctrine of perseverance within thus redefined *ordo salutis*. It is its strong future orientation. This is not to say that former treatments of this subject have lacked its reference to the future. In fact its future reference is part of the definition of the doctrine of perseverance. M. J. Erickson discusses it together with the doctrine of glorification in the section of *The Completion of Salvation*.⁵³ There he is interested in the final state of the believer but he provides no exposition of hope that would inform and motivate the believer's perseverance. Although Berkouwer reflects on perseverance in relation to final judgement, inheritance and sealing of the first fruits of the full harvest,⁵⁴ his exposition of the doctrine of perseverance is oriented to God's preservation of believers in present actual decisions of faith through admonition, prayer and consolation rather than being oriented to the future.

Nevertheless treatments of perseverance since Reformed orthodoxy were predominantly based on causal effects of election and justification.⁵⁵ Thus they were predominantly oriented to the past. Even if they recognised that the Christ event of incarnation, crucifixion, resurrection and ascension is inaugurating the new eschatological era, their eschatology is so much realised that there is not very much left for the future to be attained or avoided.

On the other hand J. C. Dillow relates his study of perseverance mainly to the present and future.⁵⁶ However he severs the link between salvation and perseverance. Perseverance, for him, is necessary only to maintain a harmonious relationship with God which then leads to glorious inheritance with various rewards in heaven.

J. Moltmann's thorough historical survey of the Reformed doctrine of *de perseverantia sanctorum* arrived at the following conclusion:

Perseverance of faith is totally dependent on the faithfulness of God who, as the transcendent origin of all events, creates also the historical continuity of events and orders them toward a certain telos. For it is the faithfulness of God which makes the historical connection between promise and fulfilment, between intention

and completion. . . This certainty about the protection and completion of the new being, through the faithfulness of God, provides for believers the freedom to entrust themselves with eschatological hope toward the future of the coming God and his completion of all things. So the *perseverantia sanctorum* becomes an embodiment of the Christian hope.⁵⁷

Thus the divine τέλος and ἔλπις are enforcing the Christian's ὑπομονή. In fact our redefined ordo salutis allows us to view the doctrine of perseverance anchored in the past, actualised in the present, and oriented to the future. Only in this dynamic is it appropriate to call it also the doctrine of eternal security. It is a security because it is rooted in the sovereignty of divine grace by which he preserves his work until the end. Thus the end is secure but it is not yet consummated. The final judgement still holds up before us either different degrees of glory which are yet to be arrived at or a serious reproach to be avoided. That end will finally terminate our persevering and that end serves as a constant motivation for our persevering.

Even if our doctrine of the perseverance of believers is an expression of the mystery of divine preservation to the end, it finds its application within the historical experience of persevering believers threatened by temptation and marred by sin. We can even affirm that the eschatological imagination is a transforming power energising the perseverance of believers whatever their present circumstances may be.⁵⁸ We persevere in the stream of statements we make about tomorrow, about the new millennium, about eternity. The promised future becomes what Moltmann calls *der Stachel*⁵⁹ (goad) of perseverance of the believer who would not be content with the present situation.

The doctrine of perseverance properly understood is eclipsed in the doctrine of atonement. Our final redemption will not be as a direct result or develop out of anything which we do (or do not do) now, and it will occur in spite of anything we do (or do not do) now. But by perseverance in the meanwhile we are being trained for the eternal purposes, for visio dei. The doctrine of perseverance cannot be properly expressed as a system of logical causes and effects but only as a doxology which is not illogical but transcendent. I believe the lyrics of J. Newton's famous hymn capture it well:

Through many dangers, toils and snares
I have already come;
'Tis grace that brought me safe thus far,
And grace will lead me home.

Notes

- 1 J. Wesley, 'Serious Thoughts upon the Perseverance of the Saints,' in *Works of John Wesley*, Grand Rapids: Baker Books, 1984, 10.284-298.
- 2 G. C. Berkouwer, *Faith and Perseverance*, Grand Rapids: Eerdmans, 1958, p. 79.
- 3 I.H. Marshall, *Kept by the Power of God, A Study of Perseverance and Falling Away*, Carlisle: Paternoster Press, 1995.
- 4 J. Gundry Volf, *Paul & Perseverance, Staying In and Falling Away*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1990.
- 5 R.L. Shank, *Life in the Son*, Minneapolis: Bethany House Publishers, 1989.
- 6 T. R. Schreiner & A. B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance & Assurance*, Grand Rapids: IVP, 2001.
- 7 J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz, Neukirchen*: Neukirchener Verlag, 1961. A brief survey of the history of the doctrine of perseverance is J.J. Davis, 'The Perseverance of the Saints: A History of the Doctrine', in *Journal of the Evangelical Theological Society*, 34.2 (1991) 213-228.
- 8 D.D. Corner, *The Believer's Conditional Security*, Washington: Evangelical Outreach, 1997.
- 9 J.C. Dillow, *The Reign of the Servant Kings, A Study of Eternal Security and the Final Significance of Man*, Miami Springs: Schoettle Publishing, 1992.
- 10 M. Eaton, *A Theology of Encouragement*, Carlisle: Paternoster Press, 1995.
- 11 R.T. Kendall, *Once Saved, Always Saved*, London: Hodder and Stoughton, 1984, *When God Says 'Well Done!'* Fearn: Christian Focus, 1993 and *Understanding Theology*, 2 vols., Fearn: Christian Focus, 1996, 2000. In his doctoral thesis, *Calvin and English Calvinism to 1649*, Carlisle: Paternoster Press, 1997, he mentions the doctrine of perseverance also.
- 12 A. Augustine, *The Fathers of the Church*, vol. 86, trans. by Maurant and Collinge, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1992.
- 13 Ibid., 1.1.
- 14 J. P. Burns, *The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace*, Paris: Études Augustiniennes, 1980, p. 179.
- 15 T. Aquinas, *Summa Theologiae*, vol. 5, Oxford: Blackfriars, 1967, Ia. Q. 23, Art. 6c.
- 16 N. P. Tanner & G. Alberigo, (eds.), *Decrees of the ecumenical Councils*, 2 vols., London: Sheed & Ward, 1990, ch. 9, p. 674.
- 17 Ibid., ch. 16, p. 676-677.

- 18 A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, Heidelberg: F. H. Kerle Verlag, 1947, p. 178.
- 19 Canon 16, in Tanner, *Decrees*, p. 680.
- 20 L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Phillipsburg: Presbyterian and Reformed, 1932, p. 182. According to him the Reformed doctrine of perseverance of believers is a logical implication of predestination and efficacious grace.
- 21 Berkouwer, *Faith and Perseverance*, p. 75.
- 22 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 2 vols., ed. by J. T. McNeill, Philadelphia: The Westminster Press, 1960, III.XXIV.6.
- 23 *Canons of Dort*, 5:1.
- 24 *Ibid.*, 5:3.
- 25 *Ibid.*, 5:7.
- 26 *Ibid.*, 5:10.
- 27 A. S. Wood, 'The Declaration of Sentiments: The Theological Testament of Arminius' in *Evangelical Quarterly*, 65.2 (1993) p. 124.
- 28 J. Arminius, *The Works of James Arminius*, 3 vols., London: Longman, 1825-1875, 2.52.
- 29 A. S. Yates, *The Doctrine of Assurance, With Special Reference to John Wesley*, London: The Epworth Press, 1952, p. 61.
- 30 *Ibid.*, p. 70.
- 31 Moltmann, *Prädestination*, p. 136.
- 32 Eaton, *Theology of Encouragement*.
- 33 Dillow, *Reign of the Servant Kings*.
- 34 J. Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, Edinburgh: The Banner and Truth Trust, 1961, pp. 79-87.
- 35 R. A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Grand Rapids: Baker, 1985, p. 215.
- 36 Murray, *Redemption*, p. 87. Instead of conversion he prefers faith and repentance. We have arranged the elements in a discrete line because contrary to others he emphasises that 'we must not think of it as one simple and indivisible act' (p. 80).
- 37 L. Berkhof, *Systematic Theology*, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1979, pp. 416-419.
- 38 M. J. Erickson, *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker, 1991, p. 933.
- 39 G. R. Lewis & B. A. Demarest, *Integrative Theology*, vol. 3, Grand Rapids: Zondervan, 1994, pp. 57-58, 82-84, 97-107.
- 40 *Ibid.*, p. 57.
- 41 L. R. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith*, Nashville: Thomas Nelson, 1998, pp. 704-711.
- 42 D. Peterson, *Possessed by God; A New Testament theology of sanctification and holiness*, Leicester : Apollos, 1995, p. 63.
- 43 *Ibid.*, p. 23.
- 44 Especially in Romans 6.
- 45 J. Moltmann, 'Perseverance,' in A. Richardson & J. Bowden, eds., *A New Dictionary of Christian Theology*, London: SCM, 1983, pp. 441-442.
- 46 Berkouwer, *Faith and Perseverance*, p. 236.
- 47 Berkhof, *Systematic Theology*, 546.
- 48 Nicole, R., 'Perseverance of the Saints,' in McKim, D. K. ed., *Encyclopedia of the Reformed Faith*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1992, p. 275-276.
- 49 Wesley, *Serious Thoughts upon the Perseverance of the Saints*, 10.298.
- 50 Quoted in P. Helm, *Faith with Reason*, Oxford: OUP, 2000, p. 159.
- 51 Shank argues against the irreversibility of the new birth by emphasising three main differences between spiritual a physical birth but these differences though true, do not substantiate the reversibility of the spiritual birth. See his *Life in the Son*, pp. 89-95.
- 52 Acts 20:24.
- 53 Erickson, *Christian Theology*, pp. 985-997.
- 54 Berkouwer, *Faith and Perseverance*, pp. 203-210.
- 55 Berkouwer's work is an exception since one of his purposes is to argue against an *a priori* doctrine of perseverance of the saints caused by divine election.
- 56 Dillow, *Reign*, pp. 489-608.
- 57 Moltmann, *Prädestination*, p. 182.
- 58 Imagination as presentation of the otherwise absent is applied in theology by R. Bauckham and T. Hart, *Hope Against Hope; Christian Eschatology at the Turn of the Millennium*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, esp. pp. 72-173 and T. Hart, 'Imagination for the Kingdom of God?' in R. Bauckham, ed., *God Will Be All in All; The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh: T & T Clark, 1999, pp. 49-76.
- lix Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, p. 17.

Learning from Modern European Secularism: A View from the Third World Church

* * * *

Vinoth Ramachandra
Sri Lanka

(Paper originally delivered at FEET Conference, Altenkirchen, Aug 2002)

SUMMARY

The European legacy to the rest of the world has been both freeing and properly Christian and less desirable. It has valued the variety of tongues and cultures and provided a home for dissent of many types. With secularism there also came liberation from oppression. Christian accounts of social and political change can

be too idealist. Christianity is about action and involvement. The political struggles for human rights are caused by a belief that the image of God in all needs to be affirmed with action. Life has priority over belief. With reference to Bonhoeffer and Havel, the author argues that Theology needs to be taken out of the classroom where it is too often of a Western or conversely an 'indigenous' stamp.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Erbe Europas hat sich in der Welt sowohl befreiend und genuin christlich als auch weniger erstrebenswert ausgewirkt. Es bedeutete Wertschätzung der Vielfalt der Sprachen und Kulturen und Heimatgebung für vielerlei Formen von Abweichungen von der Mehrheit. Mit der Säkularisierung ging auch Befreiung von Unterdrückung einher. Christliche Darstellungen von sozialer und politischer Veränderung können zu idealistisch sein.

Im Christentum geht es um Aktion und Einmischung. Die politischen Kämpfe für Menschenrechte sind von dem Glauben angestoßen, dass das Bild Gottes in allen Menschen durch praktisches Handeln bestätigt werden muss. Leben hat Priorität über Glauben. Unter Bezugnahme auf Bonhoeffer und Havel argumentiert der Autor, dass die Theologie aus dem Klassenzimmer heraus muss, da sie dort zu oft entweder eine westliche oder umgekehrt eine „einheimische“ Prägung hat.

RÉSUMÉ

L'Europe a apporté au reste du monde à la fois des éléments libérateurs et authentiquement chrétiens, et d'autres moins désirables. Elle nous a appris à apprécier la richesse que constitue la diversité des langues et des cultures, mais a aussi fourni un cadre pour des points de vues divergents de toutes sortes. La sécularisation a apporté la libération de l'oppression. Les récits de changements sociaux et politiques émanant des

chrétiens peuvent être parfois trop idéalisés. Le christianisme implique action et engagement. Les combats politiques pour défendre les droits de l'homme découlent de l'idée que la foi en la création de l'homme comme image de Dieu a des implications pour tous les hommes. La vie est prioritaire sur la croyance. S'appuyant sur Dietrich Bonhoeffer et Vaclav Havel, l'auteur soutient que la théologie doit sortir de la salle de classe où elle a trop souvent un cachet occidental, ou bien, au contraire, une coloration trop «indigène».

“A jerking pop star was wielding his guitar as the credits rolled, his parodic sexual gyrations so grotesque that it was difficult to see that even the besotted young could find them erotic. Switch-

ing off [the TV], Dalglish looked up at the oil portrait of his maternal grandfather, the Victorian bishop. . . He had an impulse to say, ‘This is the music of 1988; these are our heroes; that building

on the headland [a nuclear power station] is our architecture and I dare not stop my car to help children home because they've been taught with good reason that a strange man might abduct and rape them'.¹

This is a scene out of Britain in the 1980s. But it could also describe scores of cities around the world. The inane cult of celebrity is propagated by the global media; and sophisticated Hi-tech status symbols are found alongside child abuse and other forms of sexual violence in some of the poorest countries of the world, no less than in the rich. Many countries in Asia, Africa and Latin America have experienced social, economic, political and cultural transformations in the past fifty years that took several centuries to unravel in Western Europe. While the contours of modernization vary significantly from place to place, there seems to be a long-term convergence of interests and concerns that cuts across cultural and national boundaries.

What has driven this process forward in the first instance is modern science and technology, whose ability to create material wealth and weapons of war is so great that virtually all societies must come to terms with it. The technology of semiconductors or biotechnology is not different for Arabs or Chinese than it is for Westerners, and the need to master it and foster economic growth necessitates the adoption of certain economic and social institutions, like markets and a technocratic bureaucracy. The processes that once defined early modern Europe— the dismantling of traditional sources of authority (especially a professional religious clergy); the differentiation of state, economy and civil society; the breakup of self-enclosed systems of belief; the creation of knowledge elites; and increasingly volatile patterns of cultural contact under conditions of unequal political and economic power— now are characteristic features of Third World societies.

In the conclusion to his *The Wretched of the Earth* forty years ago, Frantz Fanon thundered, "Let us decide not to imitate Europe; let us combine our muscles and our brains in a new direction. . . Let us not pay tribute to Europe by creating States, institutions, and societies which draw their inspiration from her."² Ironically, the decolonized, post-communist world is, more than ever, an Europeanized one. Wherever the anti-colonial project has tried to isolate itself completely from European ideas and institutions (as in Cambodia or Burma, to take two examples from recent Asian history), the results have been tragic for its own

people. Fanon's Afrocentricity was a mirror-image of the worst forms of colonial Eurocentricity. But "Europe" is not a simple thing, any more than is "Africa"; in the last century it has spawned both universalism and relativism, humanism and chauvinist nationalism, tolerance and genocide. There is the Europe of massive cruelty, and also the Europe "with the capacity to step outside its exclusivity, to question itself, to see itself through the eyes of others."³ Cultural essentialism is a myth, but it is a myth that dies hard. Which Europe prevails, under current globalising conditions, will have profound consequences for which Africa (and which Asia and which Latin America) emerge in the twenty-first century.

Recovering a Heritage

That postcolonial guilt should have infected large sections of the Western European church is understandable. So was the retreat of the older denominational churches in Asia, in the decades immediately following independence from colonial rule, from evangelistic proclamation and a visible socio-political presence in favour of inter-religious collaboration in community-development projects. Many who had become "Christians" for the sake of entry into mission schools or government jobs in colonial times now reverted to their ancestral faiths. These faiths, in turn, became radically politicised, carriers of the new nationalist sentiment. This is a story that is still unfolding in several Asian states, though the influence of such religious nationalisms is dissipating in the wake of their inability to deliver their early promises.

However, there were also some positive dimensions to Europe's involvement with Asia and Africa — particularly through the Christian missionary movement — that need to be recovered and told to a wider audience. Neither the Church nor the academy can ignore the historical effects and implications of the missionary movement for the postcolonial world. "It is remarkable," observes Andrew Walls, "that the immense Christian presence in Africa is so little a feature of modern African studies, and how much of the scholarly attention devoted to it is concentrated on manifestations that in Western terms seem most exotic."⁴

The work of the West African scholar Lamin Sanneh has demonstrated how the Protestant missionary strategy of Bible translation into the vernacular tongues of obscure tribes, based on the belief that God participated in our languages and

cultures, served to protect those tribes and languages from suppression by dominant indigenous cultures and to draw them into the mainstream of historical action.⁵ Indeed, contrary to popular anti-Christian propaganda, most missionaries (Roman Catholic and Protestant) have defended and protected native interests against the colonial merchants, mercenaries and administrators. In some of the most significant instances, Sanneh notes, Africans came to their sense of cultural self-awareness through the grammars, dictionaries, and the vernacular literacy of Christian missions. This had momentous social, cultural and political consequences.

Despite its tragically blemished history, time after time the Church has stood out in all cultures as the pioneer in initiatives to provide health care to the poor, bring aid to the imprisoned, the homeless and the dying, and to improve conditions of physical labour. Let us take India, for example. Christians have long been in the forefront of movements for the emancipation of women. From the time of Bartholomew Ziegenbalg (1682-1719) and the early Tranquebar mission onward, European and American missionaries gave the lead in education for girls and dalits where the colonial government was hesitant to tread for fear of upsetting local sensibilities. Some of the finest medical hospitals and training schools in India owe their existence to Christian missions. In areas such as leprosy, tuberculosis, mental illness and eye diseases, Christian missionary doctors and nurses pioneered new methods of management and surgery. Moreover, the training of women doctors and nurses was first introduced into India by Christian missionaries. For many years the entire nursing profession was filled with Indian Christians, as other communities regarded nursing as menial work and only fit for uneducated girls and widows. It has been estimated that, as late as the beginning of the Second World War, ninety percent of all the nurses in the country, male and female, were Christians, and that about eighty percent of these had been trained in mission hospitals.⁶

The pioneer evangelical missionaries in Asia were often from the lower middle-classes; as the nineteenth century unfolded and early colonialism gave way to the imperial enterprise on the part of the British, they were replaced by university graduates whose identification of Christianity with Western civilization and the "white man's burden" provoked anti-missionary stridency among the national elites. Christian missions in India are

routinely dismissed in contemporary Indian scholarship as simply an adjunct to colonialism. But, in fact, they were the soil from which both modern Hindu reform movements and Indian nationalism sprang. Most of the Indian intellectual and political leadership of the late nineteenth and early twentieth century emerged from Christian schools and colleges. Gandhi may have claimed to have been nurtured in the spiritual atmosphere of the Bhagavad Gita, but it was not from this text that he derived his philosophy of *ahimsa* (non-violence) and *satyagraha* ("truth-force"). One of the deepest intellectual influences on Gandhi was the Sermon on the Mount as mediated through the works of Tolstoy.

There are, of course, several ironies in this story of Christian mission. Firstly, indigenous cultural and religious renewal, the transmission of scientific and secular political ideals from Europe to the rest of the world via Christian schools and universities, and the arrogant posture of cultural superiority conveyed by some of the later European missionaries and administrators—all these served, in the long term, to undermine the plausibility of Christian preaching. For now there were viable alternatives to the Christianity of the West.

Secondly, the Christian attitude to local language and culture (paradoxically denying their intrinsic sacrality while elevating them to vehicles of divine communication) stood in marked contradiction to Muslim and Hindu notions of eternal, divine tongues (Arabic and Sanskrit respectively) and of a religious homeland. Christian missions in this regard had a powerful *secularizing* thrust. Thirdly, under colonialism the exercise of government was removed from any religious support, something that the citizens of Christendom would not have comprehended. "Consequently, we could say the Christian missionary movement was the funeral of the great myth of Christendom, because mission took abroad the successful separation of Church and State, of religion and territoriality. . . The missionary movement proved that religion could be separated from its Western territorial identity and succeed, if not in the hearts of the transmitters, in those of the receivers."⁷

European Christians are no strangers to such ironies. Indeed, modern secular culture represents the rejection of Christianity on the basis of Christian social and cultural achievements. Henrikus Berkhof noted that "Secularization is a child of the gospel, but a child who sooner or later rises against his mother."⁸ The very notion of the "sec-

ular", it has often been pointed out, originated in Christendom. The opposite of "secular" is not the spiritual or the sacred, but the eternal. It is the temporal order that, while incapable of itself to deliver the kingdom of God, is hallowed by creation and incarnation and called to anticipate God's reign in the ordering of human life. The constellation of social and political ideas that flowered in the fifteenth and sixteenth centuries, and eventually limited the authority of popes and bishops, were nourished in the womb of Christendom.

Oliver O'Donovan has recently reminded us that the essence of Christendom's legacy to the late-modern world is the legal-constitutional conception of government: namely, of governmental responsibility and accountability to international law. "The presence of the Spirit in the church shaped the form society took in the West and, especially between the fourteenth and seventeenth centuries, in relation to government. The conception of the church as a mutually responsive organism inspired the conciliar movement in church polity and the parliamentary movement in civil polity."⁹ Moreover, O'Donovan argues:

The flowering of an idea comes when it assumes a structural role that determines what else may be thought. Its origin is never contemporary with its flowering, nor are its organisational implications apparent to the minds that first conceived it. And so, as historians may point out with perfect justice, the eighteenth century was actually formed far less by the 'Enlightenment' ideas that we associate with it than by the older tradition of religious ideas common to Christendom. Modernity-criticism is less history of ideas than 'genealogy'. It is we who find the Enlightenment ideas particularly important, because it is we who have seen them grow to form a matrix within which everything that is to be thought must be thought.¹⁰

The genius of Max Weber was to perceive the uniqueness of the modern era and the manner in which it constituted a radical break with the ethos of agrarian societies. Unlike the Hegelians (and their Marxist successors), who saw the emergence of the modern world as the inherent continuation and culmination of a long and universal development, the manifest destiny of all human societies, Weber saw it as a contingent event in the life of a particular religious tradition, which was its necessary (though not sufficient) condition. Weber saw the Puritans – bearers of an inward asceticism and

an orderly, symmetrical rationality – as the creators of a radically different kind of culture, one that had generated tremendous cognitive and economic growth but at the cost of the "disenchantment of the world". Weber's scholarship is the expression of this anguished dilemma: the modern world, spawned by a particular religious tradition, would weave an "iron cage" in which the plausibility of all religious belief would be subverted.

The debate concerning the merits of Weber's partially religious account of the initially gradual, but eventually dramatic, spread of secular rationality has been vigorous. It will probably never be settled. But Weber's importance to us lies not in the explanation he offered as much as his highlighting of the distinctiveness of the phenomenon. A new culture emerged from the separation of nature and society into distinctive realms and the systematic application of the Cartesian-Empirical method to both. In relation to the natural order, the merits of the new cognitive approach (the submission to testing of theories by data which are themselves not under the control of the their own interpretation) have been enormous. Its validity has been pragmatically vindicated by the superiority of the technology based on it. It is universally desired. Science today has no serious rivals anywhere on the globe.

Restoring a Balance

My assigned brief in this essay is not so much to critique (post)modern secularism¹¹ but to explore the positive opportunities it affords for the practice of authentic Christian discipleship and mission, East or West. If Christendom is not exactly our legacy in the Third World (excepting Latin America), nevertheless the ideas of Christendom have nourished the roots of the modern world, not least in its scientific rationality, rule of law and a liberal political order. And that world is the arena in which our obedience to Christ is acted out and our theological reflection pursued.

We should be grateful for the great benefits that modernity brings to our nations, not only in technological progress but also in breaking the stranglehold of traditional religious and political elites and social hierarchies. The romantic image of close-knit Third-World communities conceals the incestuous relationships and massive oppression, especially against women, that the typical "traditional" family embodies. Ultimately, "development" is not about merely economic growth,

but the empowerment of all people so that their created gifts and capacities can flourish for the well-being of the whole society. No one, whether Christian or non-Christian, who cares about such human emancipation can rejoice in the “end of modernity” chorus emanating from certain quarters of the Western world. But we also stand in great need of discernment lest we identify the “spirit of the age” with the Holy Spirit, the Spirit of truth who mediates the reality of the risen Lord in the midst of historical change and uncertainty. If, indeed modernity is the prodigal son of the Christian narrative, then what would the return of the prodigal – the “recapitulation” (*apokata-lassein*, Eph. 1:10) of modern society in Christ – involve?

Non-Western theology cannot, then, afford to turn its back on the rich tradition of Western Christian grappings with modernity and the roots of secularism. Charting the genealogy of modern unbelief is a perilous undertaking, but many have embraced the risk. Hans Blumenberg famously defended the rise of modern secularism as an act of human self-assertion against the theological absolutism of the late medieval world.¹² In his massive work *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World*, Henning Graf Reventlow explored the widespread influence of ancient Greek, and especially Stoic, sources on the thinkers of the early modern period, and the way that the Bible, while still an undisputed authority in political and ethical argument, came increasingly to be read within the framework of an alien rationalist temper. The God of the Bible became the abstract deity of philosophical theism, necessary for the undergirding of a Christianity seen as a system of moral action.¹³ Similarly, The American Jesuit Michael Buckley believes that the origin of atheism in the intellectual culture of the West lies “in the self-alienation of religion itself.”¹⁴ His contention is that the great medieval synthesis of faith and philosophy involved a marginalizing of the work of Christ and the Holy Spirit, so that Christians in seventeenth-century Europe tended to defend Christianity without appealing to anything distinctively Christian.

Lesslie Newbigin and Colin Gunton have also mapped the demise of Christian faith in the West along largely epistemological lines. Descartes is the usual villain of the piece, initiating a centring of “indubitable knowledge” in the human self, that led by way of Locke, Deism and the spectacular success of natural science to the cultural dispensa-

bility of God.¹⁵ For Gunton, the story reaches back even further to Augustine’s deficient trinitarianism and impoverished theology of creation (which had disastrous consequences for the way the West has conceived of plurality) and on to the theological voluntarism of the fourteenth century.¹⁶

There are valuable lessons and insights in all these readings, provided we do not subscribe wholesale to any of them.¹⁷ Mono-causal explanations of the rise of something as complex and momentous as modern secularism are, in any case, bound to be inadequate. I am also sceptical of attempts to over-intellectualize the processes of unbelief. It is more likely that the kind of social and political developments studied by Weber and others (and still little understood today) undermined the authority of religious institutions and made unitary, overarching worldviews less plausible. But, moreover, the Church has always stressed the corruption of the intellect by the rebellious human will; so the idea that simply “straightening out” our theology will automatically counter the modern malaise is naive. Perhaps professional theologians have a personal stake in this argument. It would be nice to say, for instance, that the Holocaust would not have happened if the Church had got its theology of Israel “correct”. But who, apart from some Western theologians, seriously believes this? And if, as some suggest, there is a strong correlation between our trinitarian formulations and our socio-ethical practice, then how is it that cultures in Eastern Europe dominated by centuries of Orthodox trinitarianism have been among the most racist in recent history?

No doubt shallow presentations of the gospel “turn off” sensitive enquirers and perpetuate theological ignorance. But, perhaps more importantly, shallow gospels produce shallow churches, and the lives of Christians have failed to demonstrate an alternative to the status quo and to embody the freedoms to which sensitive enquirers aspire. For instance, the South African theologian Charles Villa-Vicencio has observed that the “mention of the Christian God within the South African constitution has probably done more to alienate black people from the church than any secular or atheist state philosophy could ever have accomplished.”¹⁸

This raises the question of *obedience* which must lie at the heart of all theological reflection, East or West. The theologian’s task is to enable the Church to respond *Christianly* to the world it indwells. This includes the faithful and relevant articulation of the gospel, but it surely goes

beyond right articulation to right action. The most valuable lesson that the liberation theologians of Latin America have taught us – a lesson plainly writ in the gospel narratives themselves and the practice of the early church, but obscured by centuries of doctrinal controversy – is that obedience to the God of Scripture is the hermeneutical key to the right understanding of that Scripture. We may fault them for often narrowing that obedience to political action on behalf of the poor, for often stressing one side of the dialectic of praxis at the expense of the other,¹⁹ for sacrificing the church as a distinct community, or of being too enamoured with obsolete dependency theories in their analysis of poverty and oppression. But their recovery of the ancient faith in Yahweh as the God of history who champions the cause of the weak and the oppressed, with the emphasis that all theological study must arise out of radical obedience to the Gospel's demands, is a legacy that the Church worldwide cannot surrender without damaging its own integrity.

It is at this point that fruitful links are opened up between Third World Christians and those twentieth-century European theologians who struggle with the question of obedience to Christ (not merely proclamation of Christ) in their post-Christian societies. Of these, perhaps the best known is Dietrich Bonhoeffer, whose impact on Christians concerned to be faithful to Christ in the political arena has been considerable,²⁰ and to whom we now turn.

Beyond Religious Apologetics

Some of Bonhoeffer's most fruitful and profound reflections on Christian discipleship emerge from his days in Tegel prison. Just as Gustavo Gutierrez wrestled with the question, "How do we speak of God from among the poor?", Bonhoeffer in his prison cell agonized over what it meant to be a Christian in the face of the collapse of Christian civilization in Europe. In a famous letter written on 30 April 1944 to his friend Eberhard Bethge, he says: "The thing that keeps coming back to me is, what *is* Christianity, and indeed what *is* Christ, for us today? . . . The time when men could be told everything by means of words, whether theological or simply pious, is over. . . ."²¹

Bonhoeffer has no illusions about the pervasiveness of a secularist mentality. He notes that human beings can now cope with all questions of importance without recourse to "God" as a working

hypothesis. As in the scientific field, so in human affairs generally, what we call "God" is more and more edged out of life, so that everyone and everything gets along without "God" and just as well as before. But a Christian apologetic that ridicules or assaults this secular autonomy is pointless, ignoble and unChristian. Bonhoeffer is indeed vexed with the question of how the Gospel can reclaim such a world for Christ. But he warns that this will not be by traditional "religious" means.

For religious people normally speak of God where human knowledge is at an end, or human resources fail. They invoke the "god of the gaps", the *Deus ex machina*. Such a deity exists for solving insoluble human problems or as a support for human frailty. Conventional Christian apologetics defends such a "God" by looking to areas of human weakness, epistemological or moral, in which to stake out the Gospel's claims. So it is usually in the "borderline" experiences of *angst* or death that the "relevance" of the Gospel is proclaimed. But, says Bonhoeffer, "I should like to speak of God not on the borders of life but at its centre, not in weakness but in strength, not, therefore, in man's suffering and death but in his life and prosperity. On the borders it seems to me better to hold our peace and leave the problem unsolved." He adds, "The Church stands not where human powers give out, on the borders, but in the centre of the village."²²

Bonhoeffer is here simply reclaiming the doctrine of creation. The God who creates and sustains the world is active in every square inch of it, in the ordinary, day-to-day events as well as the mysterious and esoteric. God is not found in some supernatural realm that from time to time impinges on the natural. We stand before God every moment of our lives, and this God is not the solution to our problems, the answer to our questions, the one who always intervenes to put things right the way we want. No, "The God who makes us live in this world without using him as a working hypothesis is the God before whom we are ever standing. Before God and with him we live without God. God *allows himself to be edged out of this world and on to the cross.*"²³

Bonhoeffer in prison has not turned his back on traditional "religious" activities. He is, after all, reading his Bible, praying for his fellow-prisoners and singing the hymns of his Lutheran tradition. But he is conscious that "To be a Christian does not mean to be religious in a particular way, to cultivate some particular form of asceticism (as a

sinner, a penitent or a saint), but to be a man. *It is not some religious act which makes a Christian what he is, but participation in the suffering of God in the life of the world.*"²⁴

Three days later, on 21 July 1944, the day he learned of the failure of the plot to assassinate Hitler, he declared, "it is only by living completely in this world that one learns to believe". Furthermore, "The Christian is not a *homo religiosus*, but a man, pure and simple, just as Jesus was a man, compared with John the Baptist anyhow. I don't mean the shallow this-worldliness of the enlightened, of the busy, the comfortable, or the lascivious. It is something much more profound than that, something in which the knowledge of death and resurrection is ever present. I believe Luther lived a this-worldly life in this sense." In that same letter he elaborates on this "worldliness" – it is "taking life in one's stride, with all its duties and problems, its successes and failures, its experiences and helplessness. It is in such a life that we throw ourselves utterly into the arms of God and participate in his sufferings in the world and watch with Christ in Gethsemane. That is faith, that is *metanoia*, and that is what makes a man and what a Christian."

Note, then, the double dialectic running through these meditations. First, the God who acts and speaks into the centre of life does so from the margins to which he has been banished; and, secondly, God is present even in the places where he seems to be most absent

All the stories of salvation in the worlds of religion (including the dominant schools of Hindu, Buddhist and New Age philosophies) offer us liberation – a liberation that is understood as freedom from the shackles/limitations of our humanness. The way to ultimate transcendence lies in breaking free from our individuality, our physical embodiment, and from our entanglements in this meaningless world of historical existence, the ordinary, everyday world of work and home. Our humanness is what gets in the way of transcendence or of union with the divine.

But the cross speaks of a God who is entangled with our world, who immerses himself in our tragic history, who embraces our humanity with all its vulnerability, pain and confusion, including our evil and our death. Here is a God who comes to us not as master but as a servant, who stoops to wash the feet of his disciples and to suffer brutalization and dehumanization at the hands of his creatures. This has momentous consequences for the world.

It moves us beyond private religious experience. And, we may add, in raising Jesus from death, the Creator was affirming our humanity, that this historical, embodied existence has a future. In identifying with us in our waywardness, he draws the human into his own divine life. Biblical salvation thus embraces the transformation of this world. The gospel vision is unique.

The "this-worldliness" of Christian hope aligns itself with all those men and women who pursue truth, justice and freedom for their fellow creatures. Does this mean that we downplay salvation by grace, neglecting to summon all men and women to faith and reconciliation with God through Christ? By no means. It is rather to disclose what we are reconciled for. The salvation-history that finds its centre in the cross and resurrection of Jesus enables us to discern signs of God's new order, inaugurated in Jesus, in all human struggles against fear, greed, violence, sickness, oppression and injustice. And it is *this* story, alone among all others, which gives human beings the firm assurance, rooted in historical event, that their struggles are not ultimately futile. Why? Because death, sin and evil have been overcome. And we have also seen that it is *this* story which, more than any other, has historically motivated and guided such struggles in the East as well as in the West.

Surely there is something perverse of attempts by some evangelicals to belittle non-Christian goodness and to question its motives as if this were necessary for the presentation of the Gospel. But rather it is this natural goodness (whether understood theologically in terms of the divine image in humanity or of common grace) that provides the backdrop to the horror of human sin and wickedness. An emphasis on human sinfulness may have been necessary in the times of theological liberalism, but an affirmation of human dignity, goodness and beauty may be what Christian witness calls for in other contexts (without, of course, going overboard in the other direction!).

Indeed, in a powerful chapter in his unfinished *Ethics*, written during the inter-war years when the Nazi stormclouds loomed all over Europe, Bonhoeffer observed that while many churchgoers and even theologians blessed the Nazi tyranny and turned a blind-eye to its atrocities, there were many unchurched people who courageously resisted the tyranny. They upheld the values and principles that the Church has nurtured. "Reason, culture, humanity, tolerance and self-determina-

tion, all these concepts which until very recently had served as battle slogans against the Church, against Christianity, against Jesus Christ Himself, had now, suddenly and surprisingly, come very near indeed to the Christian standpoint.”²⁵

Bonhoeffer calls the above concepts “the children of the Church”. They had wandered away, their appearance and their language had altered a great deal, and yet at the time of crisis and ultimate peril the mother and the children recognized one another. “Reason, justice, culture, humanity and all the kindred concepts sought and found a new purpose and new power in their origin. This origin is Jesus Christ”²⁶

Bonhoeffer brings into creative tension the two sayings of Jesus: “he who is not with me is against me” and “he who is not against us is for us”. It is with the Christ who is persecuted and who was cast out from the world, the Christ of the crib and of the cross, that justice, truth, reason and freedom now seek sanctuary. “The more exclusively we acknowledge and confess Christ as Lord, the more fully the wide range of his dominion will be disclosed to us”²⁷ And he adds, “It is not Christ who must justify Himself before the world by the acknowledgement of the values of justice, truth and freedom, but it is these values which have come to need justification, and their justification can only be Jesus Christ.”²⁸

There are rich missiological themes here to be explored- the integrity of faith and life, the universality and exclusiveness of Christ, the “worldly” witness of Christians in partnership with others who care for the preservation of the created order, the “wordless” witness of the Church in times when her voice is suppressed and her authority unrecognized, the re-location of concepts of justice, truth and freedom in the narrative of the Christ-event so that they now derive “a new purpose and new power in their origin”, and so on. I shall briefly highlight two areas of relevance in our world of late modernity, of relevance not only to the churches of the Third World but also to those of Europe. And here I must move beyond Bonhoeffer.²⁹

The Marriage of Word and Action

On the 30th April 1999 at the height of the NATO bombing of Serbia, Václav Havel, the philosopher-president of the Czech republic addressed both houses of the Canadian Parliament. Havel shared his conviction that the greatest political challenge

of the 21st century would be to secure the recognition by all nation-states of the limits to their sovereignty. All states must submit to the rule of international law, based on universal human rights. At the conclusion of his speech he observed:

“I have often asked myself why human beings have any rights at all. I always come to the conclusion that human rights, human freedoms, and human dignity have their deepest roots somewhere outside the perceptible world. These values. . . make sense only in the perspective of the infinite and the eternal. . . Allow me to conclude my remarks on the state and its probable role in the future with the assertion that, while the state is a human creation, human beings are the creation of God.”³⁰

Whatever Havel’s personal philosophy, his approach is instructive. He has raised-from within the heart of a secular public discourse-questions that every Christian should be raising in their secular callings. But such questions, to carry credibility and conviction, can only be raised by those who are known to be deeply engaged in pursuing justice and dignity for all. To champion human rights in global and local contexts, and to argue that such respect for human dignity only makes sense within a biblical worldview is to bring political action and evangelical proclamation into a powerful harmony.

It is the biblical concept of *imago Dei* which, more than any other, has provided the ontological grounding of human rights which purely secular accounts lack. For the idea of human rights consists of two parts. According to the first part, each and every human being is “inviolable”, has “inherent dignity and worth”, is “an end in himself”, or the like. According to the second part of the idea, because of every human being’s intrinsic worth and inviolability certain things ought not to be done to any human being and certain other things ought to be done for every human being.

“The ideal of equality,” notes Duncan Forrester, “haunts any culture that has been shaped or influenced by Christianity.”³¹ Modern secular political theory takes equality for granted, however hypocritical has been its practice. Inequality is always a problem, an anomaly, something that calls for explanation and probably for remedy. Enlightenment documents, such as the American declaration of independence, are couched in language that is universal and theological. They are parasitic on the very Christian worldview that they are anxious to marginalise. “Human beings are entitled to

be treated with respect because they are of equal worth, independently of their ability, contribution, success, work or desert. That is the bottom line, the essential affirmation if we are to have an adequate justification and motive for generous and respectful treatment of people with severe disabilities, of the senile, and of the unemployable. But it is difficult to see how this core affirmation can be justified without theological reference.”³²

Similarly, Michael Perry, an American law professor, has argued cogently that there is, finally, no intelligible secular version of the idea of human rights, that the conviction that human beings are sacred is inescapably religious. This is not to deny that many who do take human rights very seriously are agnostics and atheists where religious convictions are concerned. But it does raise serious doubts whether a vision of human rights can be argued for coherently and sustained effectively in societies which lack an appropriate theological understanding of the human person.

“If we have no reason to believe that the world has a normative order that is transgressed by violations of human rights. . . and if we nonetheless coerce others, and perhaps even, at the limit, kill others, in the name of prosecuting human rights, then are we coercing and killing in the name of nothing but our sentiments, our preferences, our ‘inclination of the heart’?”³³

However, it is not enough to speak of a vaguely “religious” view of persons in an abstract sense as if there was some universal genus called “religion”; but, rather, we are dealing with a specific view, namely a biblical understanding of human personhood. The dominant schools of Hindu philosophy, for example, do not recognize the fundamental equality of human beings. Those outside the caste-system, the *dalits*, have no moral claim at all on the higher castes. My caste duties are also different to those who belong to other castes.

In the case of the pre-Christian West, scholars such as John Rist have shown that the view that such rights as “the right to life, to have enough to eat, to live without fear of torture or degrading punishments, the right to work or to withhold one’s labour” or that any other rights “are the universal property of men as such was virtually unknown in classical antiquity”.³⁴ Inequality was deemed a natural feature of life in the classical world and it did not cause surprise or regret.

Medical historians have pointed out, for instance, that the care of defective newborns

simply was not a medical concern in classical antiquity. The morality of the killing of sickly or deformed newborns appears not to have been questioned until the birth of the Christian church. No pagan writer—whether Greek, Roman, Indian or Chinese—appears to have raised the question whether human beings have inherent value ontologically, irrespective of social value, legal status, age, sex, and so forth. “The first espousal of an idea of inherent human value in Western civilization depended on a belief that every human being was formed in the image of God.”³⁵ It is doubtful whether respect for all human beings can flourish in societies untouched by the biblical vision.

That God, out of his special love for humanity, bestows on us certain inviolable rights, is a politically radical concept, not only in the Third World but in Europe and north America. It is God’s love for all human beings that authorizes the poor and oppressed to stand up and claim their rights to sustenance and freedom. Injustice is a violation of God’s own being. Both the Bible and Christian tradition have taught that the poor and oppressed have legitimate claims on us, so that striving for economic, social and political arrangements that help them secure their rights is a matter of doing justice, not merely engaging in acts of compassion. Moreover, while we reject the secular notion of autonomy (understood as self-determination) as the basis of human rights, nevertheless we must recognize that God’s love empowers his creatures to free themselves from narratives and practices that demean their humanity and to stake their claim in the world as the icons of God.

Thus the Church is called to bring before the public gaze the “forgotten” people in our societies—the poor, the disabled, the elderly, the outcast—both in its public proclamation of a different understanding of humanness and its demonstration of it in the Church’s own social practices. If ethics is the Achilles Heel of late modern secular culture, then the ethical becomes the site of gospel proclamation. The world must see the *beauty* of the Christian message, as well as its *power* in a transformed community, if it is to receive it as universal *truth*.

Sadly, Bonhoeffer’s own experience of the passivity of most Christian leaders in the face of monstrous evil is repeated in many of our contemporary situations. For instance, how many theologians in the United States or Britain who teach theories of Just War have publicly proclaimed the Gulf War as unjust? (Although the motive in going

to war was justified, in my opinion, the prosecution of the war violated massively the principles of proportionality and discrimination). Where are the Western Christians who have defended the rights of Iraqi children with the same fervour they do aborted fetuses in the West? The most persistent challenge to American and British hypocrisy and double standards in the rhetoric of human rights and democracy has come, not from theologians or church leaders, but from secular journalists, social activists and a handful of left-wing academics.

In advocating secular political/social ethics as perhaps the most important locus of Gospel proclamation today, am I simply promoting a pragmatic approach to evangelism, another technique in our technique-obsessed world? Far from it. It is simply what the public confession of "Jesus Christ is Lord" demands. The Mennonite historian Alan Kreider reminds us that prior to Christendom "conversion" involved a comprehensive change in a person's behaviour, belonging and beliefs—and in that order. It might be (and often was) accompanied by a powerful experience, though this was not considered as significant as the baptismal candidate's proven change of behaviour and willingness to identify with a community in which he associated with people drawn from all walks of life, including his personal, tribal and "national" enemies. Kreider observes, "the early Christian catechists were attempting not so much to impart concepts as to nurture communities whose values would be different from those of conventional society. Christian leaders assumed that people did not think their way into a new kind of life; *they lived their way into a new kind of thinking*."³⁶ Might this be the reason that early Christian conversions produced a truly counter-cultural movement, whereas evangelistic programmes in our time leave people "converted" but unchanged?

Theological Formation

The integration of faith and life, of the theological and the secular, raises profound challenges to church leadership as currently conceived and the spiritual formation of local congregations. Secularism enables the priesthood of all believers, as bishops and clergy are stripped of their political power and direct social influence. But, even in those Third World societies where bishops and clergy have never enjoyed high social status, inherited models of clergy-centred leadership prevail. What, broadly speaking, unites the older denomi-

nations with the newer churches (especially the mega-churches influenced by American or Korean fundamentalism) is the self-perception of clergy/pastors as dispensers of religious services to the faithful, rather than as trainers and facilitators of the whole people of God that they may bear witness to the reign of God in the world.

The sad story of Church history is that it is only in times of severe crisis that the Church will change. While the irrelevance of the Church to the struggles of the poor have been slowly rectified in many congregations (worldwide) influenced by liberation theologies since the 1960s, it is only very recently that concerns are being raised about the irrelevance of the Church to its own middle-class professional members. And this because of declining participation, not a renewed attention to Scripture. As I wrote a few years ago, "Young professionals, whether in Bangkok or London, whether in medicine or accountancy, testify to being 'driven' by the pressures to conform to the values of a profit-obsessed work environment and to finding the life and teaching of their local churches increasingly irrelevant to their concerns."³⁷

There is, of course, a cheap relevance that appears as "trendiness", a jumping on the latest bandwagons (though the bandwagons the Church leaps on are usually a decade out-of-date). It is true that the Church in its worship defines and indwells an alternative (eschatological) reality to our everyday world, but that reality incorporates the rich texture of human experience with all its triumphs and tragedies that is embodied in the congregation. The gathering of Christians provides the opportunity for the ordinary experiences of life to be shared (unemployment, shopping, surfing the Internet, street violence, etc), and for these experiences to be brought to the Bible for illumination and bathed in prayer for enlightened action.

The commitment of Christians is not assessed by the frequency of their attendance at church programmes, but their faithfulness in living out the demands of God's kingdom in their workplaces and neighbourhoods. Even when it comes to evangelism, it is the laity who are at the cutting-edge; yet clergy/pastors still draw up evangelistic packages which, instead of addressing the concerns and questions of secularized people and those of other faiths, expect such folk to come and listen to the "religious" questions the Church feels competent to answer. And such packages are exported to Third World churches for consumption.

What kind of theologians does the Church need? Most theological writing is “in-house”, written for fellow theologians. Yet two public areas cry out for attention. We need theologians who can help artists, economists, entrepreneurs, doctors and other professionals to think through in Christian perspective their “secular” callings, the taken-for-granted culture of late global capitalism or the ethical issues thrown up by new scientific technologies. We also need some professional theologians who can directly speak theological wisdom into the secular philosophical challenges to faith today. This is especially true in the West, for philosophies and political theories find their way into Third World universities and influence local intellectuals. As the political philosopher Jeremy Waldron points out, “in a number of ways the Christian conceptions out of which modern liberalism originated remain richer and deeper than their secular offspring.” The responsible theologian who recognizes this must seek to offer this tradition in public debate. Waldron presents a vigorous challenge both to secular political theory and to contemporary theology: “We might reasonably expect to find further clues to a rich and adequate conception of persons, equality, justice, and rights in what is currently being made of the Christ-centred tradition by those who remain centred in Christ.”³⁸

Alas, theological institutions, by and large, seem ill-equipped to meet the challenges of living in a secularized and globalized world. The academic curriculum rarely reflects the changing nature of the world in which we live. In the West, the study of other cultures and world religions is a marginal concern, despite the growth of Asian and African religions in the cities of Europe and America. The only situation in which the typical theology student is likely to learn about other cultures, histories and religions is if he were to follow a course on “missiology”. In the more academic faculties these courses do not exist. However where chairs of mission or missiology have been established, these studies have become isolated from other parts of the theological task. They became what David Bosch calls “the theological institution’s ‘department of foreign affairs’, dealing with the exotic but at the same time the peripheral”.³⁹

In seminaries in the South, the same parochialism is to be found. But it takes two forms: the first type is where the curriculum is drawn up by teachers educated in a particular Western institution and is simply a carbon-copy of that institution’s

theological and cultural biases. But the other form of parochialism is more subtle. It comes in the form of advice (also from teachers trained in Western seminaries) that the only preoccupation worthy of any, say, Asian theologian must be with what are called “Asian issues” or “indigenous cultures”. Similarly, an authentic African theology must address “African issues”, and so on for other continents and societies. It is largely a reaction to an earlier type of theological instruction that simply reproduced Western curricula and methods in non-Western seminaries.

Now I welcome the emphasis on context. The problem arises when I enquire further as to what comprises the “Asian issues” that Asian Christians need to engage. Quite apart from the sheer complexity and vastness of the continent, who defines what is “indigenous” or “contextual” in societies where traditions and customs have interacted over the course of centuries with traditions and customs from elsewhere? Moreover, the global is implicated more and more in the local. Most doctoral theses I have come across of Indian theology students focus on sociological and historical studies of either some relatively obscure Christian mission to a tribal group or of some Hindu/Muslim sectarian practice. Without belittling the value of these studies, I still wait to hear of a missiologist/theologian in India who discusses nuclear power, venture capitalism, biotechnology or the Internet with his or her students. Yet these will probably influence Indian society in the next century to a degree far greater than any Hindu/Muslim sect. Are they not also “Asian issues” which call for a missionary engagement?

Moreover, the primary area where secularism influences the theological agenda is in the so-called “scientific” study of the Bible. Yet the intrinsic humility of the natural sciences, namely their subjecting of all our cherished theories to a wide range of “worldly” experience that is not itself determined by the theories under scrutiny, is something from which all theology could profitably learn. Faithfulness to Scripture is not the only test of good theology. It is also: does it faithfully reflect and honour the experience of men and women today? The world outside the seminary, rather than the library, now becomes the testing ground for all our theologies. A crucial test of authenticity is then: does this particular theology empower the people of God to be obedient to the word of God today?

A healthy dose of scientific scepticism is also

necessary in countering the irrationalist tendencies of much Third-World Christianity. (I have in mind here the superstitious practices of folk Catholicism and Pentecostalism, the often exaggerated claims made for divine healing and the “miraculous”, and the pervasive cult of authoritarian, *impressario* leaders in the newer churches). Many churches and Christian organizations can also learn from secular institutions the biblical values of continuous self-criticism, tolerance, transparency and accountability in their financial dealings and decision-making procedures. I am often shocked at the lack of respect for employee’s rights, the insensitive corporate management styles and poor financial provision for retired staff in Christian denominations and organizations (in Europe no less than in the Third World) that are quick to condemn exploitation and abuse elsewhere. Secular corporations and institutions have a lot to teach us about biblical ways of work.

Concluding Remarks

We have taken our cue from a trajectory in Bonhoeffer’s mature writings, namely a turning away from seeing the knowledge of God primarily as a “religious” relationship to a Supreme Being and instead as our participation in the self-forgetful, self-giving being of God in the world. The omnipotence of God is re-defined by the cross and resurrection of Jesus. It is not the absolute power of coercion, but the infinite persuasion of self-sacrificial love, a being-for-others. This is also the way of Christian discipleship in our secular world.

Wherever we live, the shadow of Christendom falls across the Church’s missionary path. The experience of the West and of Latin America indicates that a unitary Christian society cannot be built without compulsion. Africa has seen a greater involvement by Church leaders in political life compared to Asia, but they have usually lacked a clearly Christian social agenda. Indeed, some of the most terrible atrocities in Africa in recent times have been committed in nations (such as Liberia and Rwanda) where the fusion of Church and state has been as complete as any in medieval Europe.

No doubt the Christendom idea, at its best, sprang from a powerful missionary incentive: namely, the conversion of the Roman empire. Political power was not an end in itself, but a means for preaching the gospel, and curbing the violence and cruelty of the state. “The story-tell-

ers of Christendom do not celebrate coercion; they celebrate the power of God to humble the haughty ones of the earth and to harness them to the purposes of peace.”⁴⁰

Nevertheless, coercion (religious persecution, we would call it today) is central to that legacy, not least against Christian churches that refused to follow the establishment. The death of the Christendom ideal should lead not to nostalgia, but to celebration at the new hermeneutical as well as evangelistic possibilities the situation offers. We are now in a position to rediscover what is authentically Christian, and to engage with secularity and new religious movements with integrity, humility and courage. In the words of the historian Herbert Butterfield:

After a period of fifteen hundred years or so we can just about begin to say that at last no man is now a Christian because of government compulsion, or because it is the way to procure favour at court, or because it is necessary to qualify for public office, or because public opinion demands conformity, or because he would lose customers if he did not go to church, or even because habit and intellectual indolence keep the mind in the appointed groove. This fact makes the present day the most important and the most exhilarating period in the history of Christianity for fifteen hundred years; and the removal of so many kinds of inducement and compulsion makes nonsense of any argument based on the decline in the number of professing Christians in the twentieth century. We are back for the first time in something like the earliest centuries of Christianity, and those early centuries afford some relevant clues to the kind of attitude to adopt.⁴¹

Moral and ideological pluralisms are facts of life this side of the eschaton, and the relationship of church and state has to be framed in terms of the eschatological reign of Christ, not of the empirical Church or Christianity. What form this relationship assumes will depend on historical and cultural context. A secularism that rejects the Christendom ideal need not fall prey to the equally mythical notion of an ideologically neutral state. Indian Christians, for instance, have unanimously supported the Indian conception of secularism that is not a replication of the American or the French model, worked out under her own conditions of modernity. One can envisage a spectrum of *contextual secularisms*, each justified pragmatically.⁴²

This essay has been a plea. For the first time in generations, questions such as “What does it mean to be human?” are being discussed and debated in the global media. The question is fundamental for theology in every part of the world. Yet where are the theologians and Christian philosophers in this debate? In our technology- and market-driven environment, the real theological challenges are being faced by our children and by Christians working in secular occupations. Christians who are at the cutting edge of scientific and medical research, or who are engaging with new artistic media thrown up by the communications revolution, or who are caught up in the complex arenas of economic modelling and social policy, are asking questions of a profound theological character that professional theologians need to address. It is they who should be setting the agenda for our theological schools. Is it too late to envision a theological fraternity in every nation, indeed every city, that encompasses such folk and their work? If the Church is to be true to its calling, theology needs to be taken out of our seminary classrooms, even our church buildings, and into the boardrooms, urban council meetings, research laboratories and national newspapers.

Notes

- 1 From P.D. James, *Devices and Desires* (London: Faber and Faber, 1989) pp.59-60.
- 2 Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1968) pp.313,315.
- 3 L. Kolakowski, *Modernity on Endless Trial* (Chicago: University of Chicago Press, 1990) p.18.
- 4 Andrew F. Walls, “Structural Problems in Mission Studies” in *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Edinburgh: T & T Clark and New York: Orbis, 1996) p.150.
- 5 See Lamin Sanneh, *Translating the Message* (Maryknoll, NY: Orbis, 1988); *Encountering the West* (London: Marshall Pickering, 1993.)
- 6 See C.B. Firth, *An Introduction to Indian Church History* (Madras: CLS, 1961, rev. edn.1976) p.208.
- 7 Sanneh, *Encountering the West*, op.cit. p.191.
- 8 Quoted in Klaas Runia, “The Challenge of the Modern World to the Church”, *European Journal of Theology*, II (1993):2
- 9 Oliver O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) p.269.
- 10 Ibid.p.272.
- 11 I have attempted this elsewhere. See Vinoth Ramachandra, *Gods that Fail: Christian Mission and Modern Idolatry* (Carlisle: Paternoster Press and Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 1997) and *Faiths in Conflict?: Christian Integrity in a Multi-cultural World* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1999 and Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2000) ch.5.
- 12 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Eng. Trans. R.M. Wallace, Cambridge, Ma: MIT Press, 1983). For a refutation, see Wolfhart Pannenberg, *Christianity in a Secularized World* (Eng.trans. John Bowden, London: SCM Press, 1988) pp.6ff.
- 13 H.G. Reventlow, *The Bible and the Rise of the Modern World* (eng.trans. J.Bowden, London: SCM, 1984.)
- 14 Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987) p.363.
- 15 See, for example, L.Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (London: SPCK, 1989) pp.28ff ; “Truth and Authority in Modernity” in P.Sampson, V.Samuel & C.Sugden (eds) *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum Lynx, 1994) pp.61-2.
- 16 See, for example, C. Gunton, “The History. Augustine, the Trinity and the Theological Crisis of the West” in *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991); *The One, the Three, and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge University Press, 1993.)
- 17 For a critique of Newbigin, Gunton and other purely epistemological approaches to understanding post-Enlightenment culture, see Stephen N. Williams, *Revelation and Reconciliation: A Window on Modernity* (Cambridge University Press, 1995). A critique of Newbigin's analysis is also found in my *The Recovery of Mission* (Carlisle: Paternoster Press, 1996) ch.5; for a critique of Buckley's reading of Aquinas, see Nicholas Lash, “When did the Theologians Lose Interest in Theology?” in *The Beginning and the End of 'Religion'* (Cambridge University Press, 1996.)
- 18 Charles Villa-Vicencio, *A Theology of Reconstruction: Nation-Building and Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) p.265.
- 19 But note Gutierrez: “The ultimate criteria come from revealed truth, which we accept in faith, and not from praxis itself. It is meaningless – it would, among other things, be a tautology – to say that praxis is to be criticised ‘in the light of praxis’. Moreover, to take such an approach would in any case be to cease doing properly theological work.”, from *The Truth Shall Make You Free*, tr. Matthew J. O'Connell (Maryknoll, NY: Orbis, 1990) p.101.
- 20 See the review article by John de Gruchy, “The Reception of Bonhoeffer's Legacy” in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. De Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999.)

- 21 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (ET, London: SCM Press, 1953) Letter of 30 April 1944. I shall by-pass the scholarly debate over how far Bonhoeffer's ruminations after 30 April 1944 represent a departure from his earlier theological views. This is not relevant to the present discussion. However, the essays by John de Gruchy and Andreas Pangritz in the *Cambridge Companion* survey the debate.
- 22 Ibid.
- 23 Letter of 16 July 1944.
- 24 Letter of 18 July 1944 (my emphasis.)
- 25 *Ethics* (ET, London: SCM, 1955; Simon & Schuster Touchstone edition, 1995) p.57.
- 26 Ibid. p.58.
- 27 Ibid.p.60.
- 28 Ibid.p.61.
- 29 My own arguments do not entail accepting *in toto* either Bonhoeffer's doctrine of the autonomy of the spheres (their "godlessness") or that Christ helps us only in his suffering. The next section militates against any absolutist reading of autonomy. But I believe that Bonhoeffer's statements in *Letters* needs to be qualified by the sections in *Ethics* dealing with the "four mandates" (Part I, ch.5 and Part II, chs.2 & 3). Even his cryptic comments about "reason, justice, culture. . .finding a new purpose and new power in their origin [Jesus Christ]" is a denial of final autonomy. Nevertheless, how to relate *Letters* to his earlier works is a muddy area into which I hesitate to wander.
- 30 Václav Havel, "Kosovo and the End of the Nation-State", *New York Review of Books*, June 10 1999.
- 31 Duncan B. Forrester, *On Human Worth: A Christian Vindication of Equality* (London: SCM Press, 2001) p.109.
- 32 Ibid. pp.30-1.
- 33 Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (Oxford University Press, 1998) p.39.
- 34 J.M. Rist, *Human Value: A Study in Ancient Philosophical Ethics* (Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1982) p.9.
- 35 Darrel W. Amundsen, "Medicine and the Birth of Defective Children: Approaches of the Ancient World" in Richard C. McMillan, H. Tristram Engelhardt, Jr., & Stuart F. Spicker (eds.) *Euthanasia and the Newborn* (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1987) p.15.
- 36 Alan Kreider, *The Change of Conversion and the Origin of Christendom* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999) p.23 (my emphasis.)
- 37 *Gods That Fail*, p.20.
- 38 Quoted in Forrester, p.73.
- 39 David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll, NY: Orbis, 1991) p.492.
- 40 O'Donovan, p.223.
- 41 Herbert Butterfield, *Christianity and History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1949) p.135.
- 42 For some further thoughts along this line, see ch.5 of my *Faiths in Conflict?*. The Indian state's secular posture was necessitated by two overriding circumstances: (a) Nation-building. If India, with its diversity of languages, social groups, and religions was to be forged into one nation, a public morality of tolerance was necessary. (b) The trauma of partition. This left a large Muslim minority within India's national borders. It was necessary to provide structural accommodation for Muslims if sectarian violence was to be contained.

NEW FROM PATERNOSTER

The Case for Angels

Peter Williams

In *The Case for Angels* Peter William employs the resources of contemporary philosophy in defence of a traditional Christian angelology. In discussion with natural scepticism, New Age belief and Christian doubt, the author highlights the importance of worldview presuppositions in determining attitudes towards angels, and enlarges upon the 'culture' war emerging between theism and metaphysical naturalism. Whilst naturalism is culturally powerful, it is, Peter Williams argues, in intellectual decline. The emergent theological rift is the subject matter of this book.

Peter S. Williams studied philosophy at Cardiff University, Sheffield University and the University of East Anglia. He is the author of *The Case for God*.

ISBN: 1-84227-185-7/ 229x145 / p/b / 244pp / £15.99

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

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * *

Isaiah

(*New International Biblical Commentary 13*)

John Goldingay

Peabody, MA: Hendrickson & Carlisle: Paternoster, 2001, x + 397 pp., pb, ISBN (Hendrickson) 1-56563-223-0, ISBN (Paternoster) 0-85364-734-8.

SUMMARY

A well-written commentary combines judicious use of scholarship with theological reflection on the text. Each part of the book is read in the light of the whole and its significance for believers today is never lost sight of. It would make an excellent addition to the library of anyone concerned with understanding and appropriately applying the book of Isaiah today.

ZUSAMMENFASSUNG

Ein sehr lesbarer Kommentar, der die wissenschaftliche Forschung sorgfältig verarbeitet, ohne sich in Spekulationen oder unnötigen Details zu verlieren. Der Autor behält besonders die theologische Bedeutung des Textes im Auge, wobei die einzelnen Abschnitte stets als Teil des Gesamtbuches ausgelegt werden. Der Kommentar ist sowohl für Leser geeignet, die sonst kaum Bibelkommentare lesen, als auch für solche, die bereits mit mancher Literatur zu Jesaja vertraut, aber an einer weiteren Perspektive interessiert sind.

RESUMÉ

Voici un commentaire très bien écrit, qui combine technicité et réflexion théologique sur le texte. Chacune des parties du livre est interprétée à la lumière de l'ensemble. L'application au croyant d'aujourd'hui n'est pas négligée. Un bon outil pour l'interprétation du livre d'Ésaïe aujourd'hui.

* * * * *

There are already a few recent one-volume commentaries (e.g., A. Motyer, B. Webb, B. Childs) and popular two volume commentaries (e.g., W. Brueggemann, C. Seitz & P. Hanson) on the book of Isaiah to choose from but most of them have shortcomings limiting their usefulness for believers looking to understand and appropriately apply this book today. The volume reviewed here is characterised by a number of valuable strengths: (a) Goldingay interprets each part of the book in the light of the whole, (b) he uses up-to-date scholarship judiciously and with a sense of proportion, concentrating on the important and the illuminating, (c) he grapples seriously with the theology of the passages and its implication for us as New Covenant believers, and (d) the volume comes at a very acceptable price.

Goldingay opens 32 pp. of introduction by stressing the importance of vision and speech in the book, before

introducing us to the four human voices in the book, a way of making critical scholarship useful for reading Isaiah. There is Yahweh's ambassador, the prophet Isaiah, with whom the whole book is linked in some way, the disciple who speaks about the prophet in the third person (e.g., in 37:2; 38:1) and is responsible for the introductions in the book, the poet who speaks into a situation 150 years after Isaiah's days, and the preacher whose voice is heard in the last part of the book (chs. 56–66). Goldingay is neither concerned with speculating about the number of people involved in the production of the book nor with reconstructing the process by which the book came into being. Rather, he wants readers to listen to the dialogue of voices heard in the book, as different situations within the history of the Judean community are addressed. Yet in what sense is the book of Isaiah one book? Goldingay identifies an overarching structure, re-use of earlier material later in the book, a common concern with "Judah and Jerusalem", the distinctive description of God as "the Holy One of Israel", the unity evident in how the dialogue between the voices in the book unfolds, and a common concern with what is "right". A worthwhile discussion of the characteristics of communication by "spoken word" and "written word" is followed by an exploration of the theology of the book which focuses on the portrayal of God, Israel, and the world in Isaiah and on spirituality. The latter identifies five priorities for God's people: "trust and hope rather than fear and anxiety", "justice and not merely worship", "faithfulness rather than worship by means of images", "awe rather than confidence", "insight rather than stupidity, self-deception, or blindness". There is of course also an introduction to text, language and historical context of the book. The conclusion looks at the NT lenses through which Isaiah can be read, an important section which maybe could have been more expansive. All in all, the introduction alone is a fine piece of work which presumes minimum prior knowledge and thus will make this commentary accessible even for readers using a biblical commentary for the first time. Yet its fresh approach ensures that it remains interesting even for seasoned users of the genre.

The format of the commentary is the same as in other volumes of the series with section-by-section comment followed by additional notes, offering more detail relating to controversial issues. Some noteworthy decisions are to treat 2:1 as the conclusion of the first section, with 1:1 being understood as the introduction to this section only rather than to the whole book (Goldingay recognises that the chapter as a whole introduces both Isaiah's ministry and the book); to relate 7:15 not to moral discernment but to "the much earlier moment when a child has opinions about food" (p. 68); to inter-

pret the names in 9:6 as descriptive of God rather than the king; and to read 52:13-53:12 as a coronation oracle based on a vision. Where necessary, Goldingay gently points out the shortcomings of the NIV on which the series is based, not only defending more accurate renderings but also pointing out in what ways some of the questionable decisions of the NIV translators may distort our perception of God (e.g., in his discussion on pp. 363-64 of whether to capitalise "Holy Spirit"). As a good commentator, he not only narrows down exegetical options but also, where appropriate, extends the options, allowing for different readings. There are of course details to disagree with but in my view none are of major consequence. It may be that Goldingay shows greater concern for modern sensitivities than theological tradition but he does not adjust the text to either; he tries to shield the text from uncharitable misreadings without blunting its edge. It still leaves work to be done for the theologian and preacher but as an entrée into the text, the commentary leaves little to be desired. It offers more detail than Webb and more theological reflection than Motyer and would be a good buy for all who want help in reading through Isaiah. The preacher needs to supplement this with a more extensive commentary like that by J. N. Oswalt – even an excellent commentary cannot adequately cover a major biblical book like Isaiah in 400 pages.

Thomas Renz, London, England

The Blackwell Companion to the Hebrew Bible.

Leo G. Perdue (ed.)

Oxford: Blackwell, 2002 £80 hb,

ISBN 0-631-21071-7

SUMMARY

A book which aims to fill a gap but does not succeed. Its strength is in the discussion of the historicity of the biblical accounts of Ancient Israel and some insight into differing methodologies and ideologies of approaches to the Hebrew Bible. It is neither comprehensive nor detailed enough.

RESUMÉ

Ce livre vise à combler un manque mais passe à côté de son objectif. Son point fort réside dans le traitement de la question de l'historicité des récits bibliques de l'Israël ancien, ainsi que dans un apport éclairant concernant différentes méthodologies et idéologies qui orientent les approches de l'Ancien Testament. Mais il n'est ni suffisamment complet, ni suffisamment détaillé.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch versucht, eine Lücke zu füllen, schafft dies aber nicht ganz. Die Stärken liegen in der Diskussion der Historizität der biblischen Berichte über das alte Israel, sowie in einigen Einsichten zu Methodologien

und Ideologien beim Herangehen an die hebräische Bibel. Das Buch ist weder umfassend noch detailliert genug.

* * * *

This is a fairly disappointing (and expensive) book. It is neither detailed nor comprehensive enough. 'Flash-points of controversy' would have been a more fitting title. Much attention is given to archaeology and the question of *what was Israel?*, but only the last quarter actually focuses on the books of the Hebrew bible and then the coverage is too short to be useful—John J Collins on Apocalyptic is an exception, but most are nothing more than sketches and musings. The same has to be said about the section on Old Testament theology, so really the book's strength is to be found in its first four sections: 'The Hebrew Bible in Modern Study', 'Israelite and Early Jewish History', 'Archaeology of Israel and Early Judaism' (both contributions by William Dever) and 'The Religious and Social World of Ancient Israel and Early Judaism' (sometimes the criteria for these divisions seem arbitrary—why is the essay on the archaeology of Solomon's temple not in the Archaeology section? Possibly because, as we shall see, it acts as a kind of more conservative response to the trends represented by Carroll and Hoppe, and to an extent, Meyer.)

On the question of the historicity of the settlement period up to the establishment of the monarchy: negatively, the history of Israel's conquest and settlement is neither moral nor significant enough to be reported by other nations. The ruins of Ai and Jericho are earlier than the sackings by the Israelites in Joshua. Nor is Alt's nomadic theory (nomads settling into agriculture at a later stage of development) borne out by archaeology and anthropology. Yet, on the positive side, there is some amount of historical attestation such as to the names of characters and towns in Joshua-Judges. 'Tribes' can be understood as 'chiefdoms'. The general disruption in the region in c13BCE is alluded to at Judg 5:8; the highlands were vacant before Israel filled them. The Egyptian mentioning of Israel as a political unit (Merneptah stele, c 1210 BCE). Also, Egyptians tended to keep quiet about their losses. The question about evidence is—is the bottle half full or half empty? On which side lies 'the burden of proof'?

It is interesting to compare styles of integrating biblical 'truth' with archaeological 'truth'. Hoppe in his essay sticks close to the bible, paraphrasing and summarizing it without leaning on archaeology, but accepting that what the bible describes after the period of the United Monarchy is credible. For Carroll, the Hebrew bible is dominated by theme of displacement and exile and attendant ideologies. So, quite apart from any interest in telling us how it was 'the story of the Bible then reads as propaganda for their claims and position as a kind of citizens-temple community.' (109) For Carroll, this story, when deconstructed shows up just how permanent an experience the diaspora was for the majority

of Israel, and the exile and the return to Zion was more a myth or metaphor than an event. There is a vicious side-swipe in the concluding paragraph which reminds us that modern day religious politics are part of the hermeneutic in these debates 'Even those who live in their own homeland may entertain themselves by using the *discourse of exile* to describe their well-appointed places in society (see contemporary American biblical theologians).' (114)

But the hub of the book is to be found in William Dever's two essays: Admittedly, Biblical archaeology had been wilfully ignorant of questions of historiography, yet its latter-day critics (from Davies to Lemche) were too dismissive of it, Archaeology can provide us with evidence of material culture and more. 'Archaeology can answer such questions as Who, What, Where, When and How? But it cannot answer the questions: Why?' (123). Dever's affirmation of archaeology in attesting to the 'centralisation' of Israel around the time of Solomon is bullish and positive: 'Archaeology shows that the prophets were realistic: they knew what they were up against' (with reference to the widespread evidence of fertility cult.) But it is no longer 'biblical archaeology' and perhaps for this reason the discipline is dying as Dever observes. There are some fascinating observations about the relationship between archaeology, the land and Jewish nationalism. True, archaeology of material culture needs a hermeneutic, but biblical scholars need to stop ignoring the handbooks of Weipert, Mazar, Ben-Tor and Levy. (139)

All in all a very interesting window into a debate that has raged through the 1990s, but hardly what is says on the cover.

Song of Songs
(*The New International Commentary on the*
Old Testament)

Tremper Longman III

Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001, xvi + 238
pp., hb, ISBN 0-8028-2543-5

SUMMARY

Tremper Longman III has written a valuable, evangelical commentary. His comments on each individual verse are helpful. His approach is to read Song of Songs in a literal/natural way, as an anthology of love poems without a clear order. At the same time, the author argues that the book helps us understand our relationship with God, which resembles a marriage relationship. The reviewer is not fully convinced that this last aspect is correct.

ZUSAMMENFASSUNG

Tremper Longman III hat ein wertvolles, evangelikales Kommentar geschrieben. Seine Bemerkungen zu jedem Vers sind hilfreich. Er interpretiert das Hohelied als eine

Anthologie von Liebespoesie ohne chronologische Ordnung. Er lehnt die allegorische Interpretation ab. Er meint auch dass das Buch beiträgt zum Verständnis unseres Verhältnisses zu Gott, das einer Ehe gleicht. Die Rezensentin ist nicht von dieser Auslegung überzeugt.

RÉSUMÉ

L'auteur nous livre un commentaire de valeur, rédigé dans une perspective évangélique. Il commente le texte verset par verset de manière utile. Il adopte une interprétation littérale naturelle et voit le livre comme une anthologie de poèmes d'amour, sans ordre apparent. En même temps, il soutient que ce livre nous aide à comprendre notre relation avec Dieu, qui est comparable à la relation conjugale. L'auteur de cette recension n'est pas pleinement convaincu que ce dernier point soit juste.

* * * *

Writing a commentary on the Song of Songs is not an easy job. The character of the book has been much disputed over the centuries. In the Introduction to his commentary, Tremper Longman III deals extensively with the different kinds of interpretation from early days until today, discussing not only allegorical and literal readings, but also psychological and political interpretations. His conclusion is that Song of Songs must be read in a literal/natural way: the book is not a code which in fact means something else, but is to be taken as an anthology of love poems. The poetry of the Song is dealt with extensively (pp. 9-17), showing that a 'natural' reading of the book does not mean that it is 'flat'. Many metaphors and much imagery has been used, not all of which is immediately clear to the modern day reader (why, e.g., are the eyes of the bride like 'doves', see 1:15?). In his introduction, the author also compares Song of Songs with ancient Near Eastern literature and he finds the Egyptian love poetry provides the closest comparison.

Longman does not interpret Song of Songs as a real story, developing a plot, as several other commentators do. He finds no real order in the poems, although they certainly form a unity in terms of themes, language, etc. Yet sometimes the text assumes that the man and woman are married whereas later on they seem not yet married. We should not read a chronological order into the text, the author states, but read it as a series of (in fact, twenty-three) poems which describe different facets of marital love. The book is not about one specific historical husband and wife (and it is not about Solomon!), Longman argues. It describes love, including sexual love, between two poetic persons. The author applies this principle in his verse-by-verse explanation, although regarding the sexual implications of some of his exegeses (e.g. 5:14) one may differ in opinion.

Though Longman rejects the allegorical reading of Songs of Songs, he does see a theological level in the book. In the first place, it tells us how wonderful sexual-

ity as a gift of God is. The book shows a really positive insight in sexuality and in comparison with the human story after the Fall it reflects 'the healing of intimacy' (p. 66), even though the relationship between man and wife is not perfect until the Last Day. Besides, the book helps us in understanding our relationship with God, which is as intimate, emotionally intense and exclusive as a marriage relationship, the author states.

Here I'd like to ask some questions. The Bible indeed compares the relationship between God (or Christ) and his people (Church) with marriage, as Longman points out, but not our personal relationship with God. In the second place, the metaphor of marriage should be handled carefully. God is not actually 'married' to his people, and neither are we to Christ. Exclusiveness seems to be a valid point of comparison between human wedlock and the relationship between God and his people, but is intimacy? The author says: 'The more we understand about marriage, the more we understand about our relationship with God.' This is deriving insights about God from human experience, but should we not start at the other end? Is the human love of a father a 'model' of God's love or is God using the image of fatherly love to show us something (not everything) of how he is? Thirdly, I think understanding Song of Songs just as an anthology of love poems, in which love (and sexuality) between one man and one woman is regarded as a gift from God, is sufficient interpretation of the book. Read thus, the book makes clear that sexuality is God-given, but not deified. Elsewhere in the Bible it is made very clear that sexuality is not meant to play a role in the worship of the God of Israel, as was often the case amongst other nations. Thus it seems a sound idea not to mix our relationship with God with the purpose of Song of Songs. Without doing this, the book itself is well worth reading because it testifies the beauty of God's creation.

Tremper Longman III has written a valuable, evangelical commentary. His comments on each individual verse are helpful also for those who are not too familiar with the Hebrew language. The book will certainly be of use for all those who study this interesting part of the Old Testament.

Hetty Lalleman, London, England

Now My Eyes Have Seen You: Images of Creation and Evil in the Book of Job
(*New Studies in Biblical Theology 12*)

Robert S. Fyall

Downers Grove: Inter Varsity Press, 2002, 208pp.,
£10.99, pb, ISBN 0-85111-498-9

SUMMARY

This book gives a holistic reading of Job particularly in terms of its depiction of creation and evil. Fyall insight-

fully highlights the theological significance of the evil within God's creation and providence. He has a good evaluation upon the author's use of imagery and myth in Job. He rightly states that the dichotomy of the naturalistic and supernatural interpretation of Behemoth and Leviathan should be avoided. However, in his argument, he claims that Behemoth is the god of death (Mot) and Leviathan a guise of Satan. It seems that he leaves no room to the ambiguity of the images. He does not convincingly deal with the issue of what Job has spoken rightly of God and what his friends have not.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch liest Hiob unter besonderer Berücksichtigung der Darstellung der Schöpfung und des Bösen. Mit guten Einsichten stellt Fyall die theologische Bedeutung des Bösen innerhalb der Schöpfung und Vorsehung Gottes heraus. Er bringt eine gute Wertung der Verwendung von Bildersprache und Mythos bei Hiob. Zu Recht wird gesagt, dass die Dichotomie einer naturalistischen und übernatürlichen Interpretation von Behemoth und Leviathan vermieden werden sollte. Allerdings wird argumentiert, dass Behemoth der Gott des Todes sei (mot), und Leviathan eine Verkörperung Satans. Der Mehrdeutigkeit der Bilder scheint dabei nicht genug Raum gegeben. Außerdem wird nicht überzeugend mit der Frage gerungen, was an Hiobs Rede über Gott richtig, und was an der seiner Freunde falsch ist.

RÉSUMÉ

L'auteur fait une lecture globale du livre de Job en s'intéressant particulièrement aux thèmes de la création et du mal. Avec pénétration, il met en lumière l'importance théologique du problème du mal dans le cadre de la création et de la providence divine. Il fait preuve d'une bonne compréhension de la manière dont l'auteur du livre de Job utilise les images et le langage des mythes. Avec raison, il affirme qu'il faut éviter d'opposer l'interprétation qui fait du behemoth et du leviathan de simples animaux à celle qui en fait des êtres surnaturels. Néanmoins, dans sa présentation, il considère que behemoth est le dieu de la mort (Mot) et leviathan une manifestation de Satan. Il semble ainsi ne plus laisser aucune ambiguïté aux images. En outre, il n'analyse pas de manière convaincante de quelle façon Job a correctement parlé de Dieu, alors que ses amis ont mal parlé de Dieu.

* * * *

This book aims at giving a holistic reading of the Book of Job particularly in terms of its description of creation and evil. In order to unlock the meaning of Job, special attention is paid to exploring the imagery and mythical allusions of the Ancient Near East. The main argument of this study is that Behemoth is the god of death (Mot) and Leviathan a guise of Satan. According to Fyall, the divine council, theologically speaking, is the controlling theme of the book. Moreover, the role of Satan con-

nects the prologue with the rest of the story and it is unmasked as Leviathan in chapter 41. Fyall points out that the battle with evil is the basis for the exploration of God's ways and the mysteries of creation and providence in Job. Throughout the book, Fyall is able to provide the reader with his theological insights into the place of evil within God's creation and providence (e.g. pp. 144, 167, 168, 174, 189). He also rightly points out that 'Job stands in the centre of biblical theology', demonstrating 'how the created order is both good and yet fallen' (p.98).

Another benefit of this work is that Fyall not only gives a clear distinction between imagery and myth, but he also highlights the close relationship between the two (p.27). In this study, Fyall demonstrates how natural images carry mythological nuances. He also has a good evaluation of how the author of Job employs mythical languages and stories from the pagan deities but without diluting his monotheism (pp. 26-28, 97). He insightfully states that the images and the myths employed in Job are 'a fundamental component of the book's theology' (p.26). When interpreting the passages of Behemoth and Leviathan, Fyall tries to avoid the dichotomy of the naturalistic and supernatural interpretation. Convincingly, he argues against Gordis' naturalistic interpretation of Behemoth and Leviathan as the hippopotamus and crocodile (pp. 127-129). He rightly points out that the languages used to depict these two beasts demonstrate a subtle weaving of both natural and supernatural images (p.173).

I agree with Fyall that the languages depicting Behemoth and Leviathan have mythical overtones and that these two beasts symbolise the cosmic chaotic forces. However, I am not convinced by his argument that Behemoth is the god of death (Mot) and Leviathan the guise of Satan. His argument is mainly based upon the evidence of the fragmentary Canaanite parallels, but his internal exegetical support is not strong enough. For example, Fyall maintains that Behemoth is associated with death and it is linked with the last mentioned beasts, the horse and the hawks, which are connected especially with death. In 39:30 the hawk is said to feast שם 'there', then Fyall considers that שם 'there' is associated with the netherworld (p.133). He makes the same point when he quotes Psalms 104:26 as a parallel (p.136). But there is no compelling reason to associate the word שם in these passages with the netherworld. Concerning 40:21 'he lies beneath the lotus trees,' Fyall considers that the word תחת; 'beneath' conveys the sense of the underworld and שכב 'he lies' means 'lying down in death' (p.133). Here again, it seems that Fyall has read too much into the text.

Concerning the identification of Satan with Leviathan, Fyall does not give a strong exegetical arguments either. He simply links up the passages of Leviathan (3:8); Yam and Tannin (7:12); Sea (9:8; 38:8-11); Rahab (9:13; 26:12); and the gliding serpent (26:13) and argues that Leviathan in the second Yahweh Speech is

the culmination of various guises of Satan (p.168). In my opinion, Behemoth and Leviathan represent the cosmic chaotic forces and the power of evil, but do not necessarily equate with the god of death (Mot) and Satan respectively. Fyall tends to absolutise the identity of these beasts, leaving no room for the ambiguity of these images.

Furthermore, I am not convinced by Fyall's point concerning that which Job has spoken rightly of God and that which his friends have not spoken rightly of God. According to Fyall, Job is vindicated by God because he can glimpse the realities of the divine council and be aware of the hostile forces in the universe (3:8; 7:12; 9:8; 9:13; 26:12; 26:13), while the friends are rebuked by God because of their failure to recognize the realities of the heavenly court (pp.19, 37, 38, 39, 41 etc.). Indeed, Fyall does realize that in the friends' arguments, they mention certain aspects of the heavenly court and cosmic forces in the universe (e.g. God's servants and angels in 4:17-18; 'the son of Reshep' in 5:7; terrors in 8:11; the king of terrors in 8:14; the first born of death in 8:13; the darkness in 8:18; the loftiness of stars and the height of heaven in 22:12; and the perfection and supremacy of God 25:2-6). However, he does not give a convincing explanation of these insights. For example, when he comments on Eliphaz's words in 22:12 and Bildad's hymn in chapter 25, he simply states that a true sense of awesomeness and wonder is missing from the friends' speeches (pp.60, 61, 62). In fact, the friends do their utmost to defend God's integrity all the way through and their fervent zeal for God is beyond doubt.

Alison Lo, Jerusalem, Israel

The Religion of Ancient Israel: (Library of Ancient Israel Series)

Patrick D. Miller

Louisville/London: WJK/SPCK, 2000, xx + 335 pp., £27.50, hb, ISBN 0-281-05381-2

SUMMARY

Patrick Miller's study of the religious practices of ancient Israel provides a valuable resource for all those interested in such study. In the first two chapters, Miller lays out the centrality of Yahweh to Israelite religion and the types of religious practice which are indicated by the historical evidence. In the remaining three chapters, Miller goes on to discuss the concepts of sacrifice, holiness and leadership/participation in Israelite religion. These he sees as areas which are key to a proper understanding of Israel's religion. Due to the somewhat speculative nature of any work of this type, readers will likely come across conclusions with which they disagree, but nonetheless this book is a valuable tool.

ZUSAMMENFASSUNG

Patrick Millers Arbeit über die religiösen Praktiken im

alten Israel ist ein wertvolles Hilfsmittel für diejenigen, die an diesem Thema interessiert sind. In den ersten beiden Kapiteln werden die Zentralität Yahwehs für die israelitische Religion sowie die Typen religiöser Praxis dargestellt, auf die historische Evidenz hinweist. In den verbleibenden drei Kapiteln werden die Konzepte Opfer, Heiligkeit und Leiterschaft/Teilhabe in der israelitischen Religion diskutiert. Diese Bereiche werden als Schlüssel für ein angemessenes Verständnis der Religion Israels aufgefasst. Aufgrund des etwas spekulativen Wesens eines derartigen Werkes wird der Leser sehr wahrscheinlich an verschiedenen Stellen mit den Schlussfolgerungen nicht übereinstimmen. Dennoch ist das Buch eine wertvolle Hilfe.

RÉSUMÉ

Patrick Miller livre ici un outil de valeur consacré à l'étude des pratiques religieuses de l'Israël ancien. Dans les deux premiers chapitres, il établit le caractère central de la personne de Yahvé pour la religion israélite et montre quels types de pratiques religieuses les données historiques font apparaître. Dans les trois autres chapitres, il s'intéresse à la notion de sacrifice, à la conception de la sainteté et à la question de la direction de la pratique religieuse et de la participation à cette pratique. Tout travail de cette nature a nécessairement un caractère spéculatif ; le lecteur y rencontrera probablement des conclusions avec lesquelles il sera en désaccord, mais en tirera tout de même profit.

* * * *

The watchword for Patrick Miller's *The Religion of Ancient Israel* seems to be 'judicious'. James Mays describes the work as 'judiciously constructed' in his back-page write-up. Douglas Knight, the editor of the 'Library of Ancient Israel' series in which the book is published suggests in his foreword that, 'Miller draws judiciously on available sources...' (xii). Finally, the author himself adds that in writing a history of Israel's religion, 'The only thing one can do is make judgments as carefully and judiciously as possible...' (xvi). All things considered, 'judicious' does seem to be a fair assessment of Miller's work.

The task which Miller undertakes in this work is, of course, both gargantuan and riddled with pitfalls-the reconstruction of ancient Israelite religious practice and its place in society-but the author is to be commended both for his brevity and for his balance. Miller's approach differs from other works of this nature in that he adopts a thematic approach in organising the available material (both biblical and extra-biblical) rather than a chronological one. He begins with two fairly lengthy chapters dealing first with 'deity and the divine world' and, secondly, with the 'types of religion in ancient Israel'. These two chapters are foundational to the whole and set out Miller's stall. He then moves on to discuss three more specific topics (sacrifice, holiness

and leadership/participation in Israelite religion) which, although touched upon in the opening chapters, the author sees as being sufficiently important and complex as to 'warrant more extended treatments' (xix).

In the first two chapters of *The Religion of Ancient Israel*, Miller draws quite heavily upon the works of Rainer Albertz, especially in his division of religious practice into family religion, local cults and official state religion. Whilst Miller's thematic approach makes for an interesting read, perhaps in this area in particular the reader is left with many questions of a chronological nature. How did these three phenomena exist? Were all three practised at the same time? Or did one feed into the other with the passage of time? Miller answers some of these questions, but leaves others tantalisingly unanswered. I for one was grateful for the last three chapters of this work, as it is in these chapters that Miller finds scope for one of his fortes-theological analysis of the historical evidence. Such theological interaction with the historical evidence is somewhat lacking in the first two chapters, but comes to the fore much more in Miller's analysis of sacrifice, holiness and leadership participation in the cult.

Miller is to be commended for this work on various fronts. Firstly, for his methodological awareness: '[I]t is important to recognize that what follows is a construct of [Israelite] religion, pieced together from a mass of data and an even larger mass of interpretive assessments of the data...' (xvii). Secondly, as a resource work, *The Religion of Ancient Israel* will provide an excellent starting point for anyone who wishes to examine in greater detail questions of religious practice. (Of the book's 335 pages, 209 pages make up the main text and the rest consists of detailed footnotes and bibliography-a valuable research tool.)

Inevitably with a book of this nature, probably no reader is going to agree with every aspect of Miller's 'construct' of Israel's religious life and, indeed, one many disagree with many of the individual suggestions which the author makes. For example, in Miller's analysis of the question of orthodox religion in Israel (46-62), he discusses various practices under the headings of 'orthodox, heterodox and syncretistic Yahwism'. I found the distinctions between these to be somewhat blurred and was left questioning whether anything could be legitimately described as 'heretical' in ancient Israel, that is, beyond the pale of Yahwism entirely. In this particular area, Miller perhaps draws too heavily upon the use of Yahwistic names and other relatively minor indicators as evidence of genuine Yahwism of some sort. Clearer definition would have helped here.

Also, Miller seems to adopt a varying approach with regard to the veracity of the biblical evidence in the reconstruction of the Israel's religion. Passages from the prophets are generally presented as giving a reliable picture whereas passages from the Deuteronomistic History, Chronicles (etc.) are not. It may well be that Miller has made a conscious decision on a case-by-case

basis as to the reliability of the textual evidence, but the grounds for these decisions are not often revealed to the reader.

Having said that, *The Religion of Ancient Israel* is undoubtedly a valuable resource for anyone interested in the study of Israel's religious history and practice and is to be commended as a thoroughly-researched work.

Jamie Grant, Dingwall, Scotland

If You Cannot Preach Like Paul. . .

Nancy Lammers Gross

Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2002, xviii + 182pp., £10.99, pb, ISBN 0-8028-4938-5

SUMMARY

This book attempts to 'reclaim Paul for the preaching ministry of the church'. It reflects on the nature of Paul's ministry as a practical theologian and argues that we must 'do as he did' in order to preach him effectively. Using much from Paul Ricoeur, the author seeks to establish a new paradigm for preaching Paul (from Bridge to Swing) urging a continual engagement between contemporary culture and ancient text. The book also contains an example of the method in a hermeneutical journal (based on Acts 20:7-12), and a number of sermons arising from the method based on other passages.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch versucht, "Paulus für den Verkündigungsdienst der Kirche wiederzugewinnen". Es reflektiert über das Wesen des paulinischen Dienstes als praktischer Theologe und argumentiert, dass wir es Paulus gleichtun müssen, wenn wir effektiv predigen wollen. Unter besonderer Verwendung von Paul Ricoeur wird versucht, ein neues Paradigma für die Predigt von Paulustexten aufzustellen (von der Brücke zur Schaukel), indem eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kultur und dem alten Text gefordert wird. In Form eines hermeneutischen Journals wird die Methode beispielhaft durchgeführt (anhand von Apg. 20,7-12). Das Buch enthält auch eine Anzahl Predigten, die auf der Methode basieren.

RÉSUMÉ

Dans ce livre, l'auteur cherche à promouvoir la prédication sur les écrits de Paul dans l'Église. Elle se penche sur la nature du ministère de l'apôtre comme théologien pratique et soutient que nous devons faire comme lui pour prêcher sur ses textes de manière fructueuse. S'appuyant sur les travaux de Paul Ricoeur, elle cherche à définir une nouvelle approche pour prêcher sur les textes pauliniens, et recommande de faire en permanence le lien entre la culture contemporaine et le texte ancien. Elle fournit aussi des exemples de la méthode : un journal herméneutique basé sur Actes

20.7-12, et des sermons sur d'autres textes.

* * * *

According to the author, Paul has been placed on the discard pile due to a number of factors, such as the rise in narrative preaching; his seeming political incorrectness; preachers' confusion about his message; and the way in which the Pauline epistles have been misused in the pulpit. Against this trend, Nancy Lammers Gross aims to 'reclaim Paul for the preaching ministry of the church' (p. xi).

The book is divided into five chapters. Chapter one, 'Endgame', begins with the author's own reflection on her pilgrimage in Pauline preaching, followed by a discussion of ways in which Paul has been preached in the past. The author highlights some approaches developed in the last fifteen years (Patte, Buttrick and Long), which, while being incomplete, are valuable for raising and clarifying foundational questions. Her fundamental observation in this chapter is that preachers must 'do what Paul did' (i.e. operate in a profoundly eschatological framework as a practical theologian viewing every issue through the lens of the cross), rather than just 'saying what Paul said'.

Chapter two, 'A Paradigm Shift: From System Builder to Conversational Pastor', seeks to establish a fresh understanding of Paul and his mission. If we are to do what Paul did, we must be clear about what this was and how he did it. Here Lammers Gross provides further justification for the view of Paul the practical theologian (which she uses in a descriptive rather than definitive way). She paints a picture of Paul as a church planter, preacher and pastor in a diverse and pluralistic world. In view of this, she argues, 'the theological method we need to support our preaching from Paul is one that honors the historical context in which we live, and will lead to a word addressed to particular circumstances' (p. 55). She argues that Paul did not apply timeless truths to current situations, but took a dialogical approach to the event of Christ and his existing situation.

Chapter three, 'A Paradigm Shift: From Bridge to Swing', attempts to lay a new hermeneutical foundation for preaching from Paul. Based on her positive appreciation of Ricoeur, Lammers Gross argues that the 'bridge paradigm', evident in the typical process of 'exegesis – hermeneutical leap – sermon creation', is untenable, being the manifestation of a discredited Romanticism hermeneutic. Rather, exegesis and sermon construction have to be held in a 'tensive dialectic' (a 'lively engagement with the text' in the light of its 'surplus of meaning'), which yields interpretation, 'rather than interpretation being a step between understanding and explanation' (p. 104), thus meaning that the proclamation of Paul must be fresh in every age.

Chapter four, 'The Hermeneutical Journey as Swing', seeks to describe a new method for preaching from Paul, both by description and illustration. Sermon preparation is described as 'a hermeneutical journey', characterised

by the dialogue 'carried on between the preacher and text' (p. 117) While other 'dialogue partners' (e.g. commentators) may be brought into the journey, the task is the personal engagement of preacher and text, with the aim of proclamation to a current setting. Exegesis is not the goal, according to Lammers Gross, but rather proclamation of the gospel should be the ultimate goal of the preacher (p. 116). The chapter contains an example of the method (by way of a hermeneutical journal) applied to Acts 20:7-12, the story of Eutychus.

The final chapter, 'Sermons', contains a number of written sermons that have arisen out of the process. The author does not propose these as 'model sermons', but as examples of preaching the gospel from Paul in a contemporary setting.

Readers' responses to this book will vary, depending on their own stance in relation to some Lammers Gross' fundamental assumptions: her approach to the biblical text (essentially Barthian) and the nature of the hermeneutical task (much dependent on Ricoeur), for example. Despite my own reservations on some of these issues I found that the book had a number of strengths, such as its positive appraisal of Paul in his pastoral role, the proper emphasis on his eschatological perspective, the centrality of Christ to his message and practice, and the necessity of personal engagement with the text, which cannot be 'objectified', without losing its power.

Having said this, the book suffers from a number of weaknesses. The accounts in Acts and the epistles suggests that Paul (and others) did spend considerable amounts of time explaining the Old Testament scriptures, introducing new concepts and terminology into situations, and teaching believers the 'whole counsel of God' (Acts 20:27)-not every Pauline message is an evangelistic one. Such is still needed today. The claim that the author has indeed 'effected a paradigm shift in the relation between homiletics and hermeneutics' (p. 104) is somewhat overstated, and it is a pity that the most extensive example of the method comes from a passage in Acts dealing with Paul only tangentially. Perhaps examining a more challenging passage for the method described would have better made the point.

Noel Due, Dingwall, Scotland

***Die Wurzeln des Antisemitismus:
Judenfeindschaft in der Antike, im frühen
Christentum und im Koran***

Carsten Peter Thiede and Urs Stingelin

Basel, Gießen: Brunnen, 2002; 176 pp., EUR
10,90, SFR 19,80; ISBN 3-7655-1264-8

ZUSAMMENFASSUNG

Carsten Peter Thiede und Urs Stingelin stellen in diesem Buch die vorhandenen ältesten Quellen über das Thema Judenfeindschaft zusammen. Im Zentrum

stehen die antiken und altkirchlichen Quellen, als Anhang werden die wichtigsten Koranzitate beigegeben. Die ins Deutsche übertragenen Texte sind eingeleitet und fachkundig kommentiert. Das Buch ist eine gute Übersicht und Einführung zu der schwierigen Frage der Judenfeindschaft in der Antike.

SUMMARY

Casten Peter Thiede and Urs Stingelin have gathered in this book the oldest available sources on the theme of Antisemitism. The major part is given to the ancient pagan and early Christian sources with the most significant Quran texts appended. The texts are in German translation and are both introduced and knowledgeably annotated. The book is a good overview and introduction to the difficult question of Antisemitism in Antiquity.

RÉSUMÉ

C.P. Thiede et U. Stingelin ont rassemblé dans cet ouvrage les textes les plus anciens sur l'antisémitisme. Ils ont puisé en majeure partie dans les sources païennes de l'Antiquité et dans les sources provenant de l'Église ancienne. Les textes les plus significatifs du Coran sont cités en appendice. Les textes sont donnés en traduction allemande, avec une introduction et des commentaires bien informés. Ce livre constitue une bonne présentation de la question difficile de l'antisémitisme dans l'Antiquité.

* * * * *
Dieses Buch möchte nicht bestehende
Quellenaufstellungen ergänzen oder der
Forschungsliteratur weitere Kommentare hinzufügen.
Das Ziel ist bescheidener: auf der Grundlage der
ältesten Quellen, die zum großen Teil in eigener
deutscher Übersetzung und mit kundiger Einleitung
vorgestellt werden, soll sich der Leser ein eigenes Bild
von den Ursprüngen und Motiven des so genannten
Antisemitismus entwickeln (S. 8). Dieser Begriff
stammt von dem Judenhasser Wilhelm Marr aus dem
Jahre 1879 (S. 10); aber so weit reicht das meist
chronologisch angeordnete Quellenmaterial nicht: Es
endet mit Sokrates von Konstantinopel (ca. 382-440).
Im Anhang werden einige Auszüge aus Koransuren
geboten, die zur physischen Gewalt an Juden und
Christen aufrufen, sowie vier Seiten mit chronologisch
sortierten Literaturhinweisen.

Als erste Zeugnisse antisemitischer bzw. antijüdischer
Handlungen werden die biblischen Bücher
Exodus und Esther genannt. Bei dort berichteten
Geschehnissen spielt der religiöse Aspekt gegenüber
dem machtpolitischen eine untergeordnete Rolle;
die Zerstörung des Elephantine-Tempels im Jahre
411 v.Chr. hatte hingegen viel deutlicher religiöse
Gründe (S. 15-18). Die frühesten griechischen Belege
(Theophrast von Lesbos, ca. 370-287 v.Chr., zitiert bei
Porphyrius, ca. 232-304 n.Chr.) lassen, so die Verfasser,
„noch keinen eigentlichen Judenhass erkennen, weder

gegen das Volk noch gegen die Religion, sind aber nicht mehr allzu fern davon" (S. 21). Der Abdruck der antiken Belege beginnt dann mit dem bereits erwähnten Theophrast und dem in Heliopolis lebenden Griechen und Oberpriester Manetho (geboren ca. 280 v.Chr., zitiert v.a. bei Josephus). Jenem schaudert vor der Verbrennung lebender Opfer; dieser konstruiert eine für Israel eher peinliche Auszugserzählung. Bei den weiteren aus der Antike erwähnten Texten (bis Macrobius, 5.Jh.) spielen bei jüdenfeindlichen Äußerungen Beschneidung, Sabbat, Opfer und Ablehnung aller Götzen die Hauptrolle. Der alttestamentliche Erwählungsglaube wird kaum explizit angegriffen; mithin ist Kritik an Juden, die sich auf wirkliche Kenntnis dieses Volkes gründen kann, eher selten. Die Kommentierung und Einleitung der Quellen erfolgt kundig und plausibel und mit häufigem Bezug auf die Sekundärliteratur.

Letzteres kann man vom Teil „Jüdenfeindschaft im Neuen Testament?“ (S. 93-120) nicht behaupten: Der Bezug auf Kritik an neutestamentlichen Texten wegen deren angeblichen Antisemitismus bleibt ohne Roß und Reiter. Übersetzt und jeweils kurz kommentiert werden zunächst ein Ausschnitt aus der im Vergleich zum Neuen Testament „brachialen“ „Gemeinderegel“ und dem Habakuk-Kommentar von Qumran (S. 94-96), dann Mt 27,24f.; Lk 13,34f.; Mt 23,38; Joh 8,42-47; Apg 7,48-55; 18,5f.; Röm 11,7-12; Gal 4,21-31; 1.Thess 2,14-16; Tit 1,10f.; Jak 5,1-6; Hebr 10,28-36; Offb 2,9; 3,9.- Die Themafrage wird hier eindeutig mit Nein beantwortet. Erst die Nebeneinanderstellung dieser Texte mit den folgenden aus der Alten Kirche („Jüdenfeindschaft im frühen Christentum“, S. 121-160) – das ist wohl das Hauptziel des Buches – läßt den tiefen Graben zwischen der neutestamentlichen Auseinandersetzung mit Juden einerseits und der paganen bzw. islamischen oder frühchristlichen andererseits erkennen. Enthielten sich alle Verfasser des Neuen Testaments jedes pauschalisierenden Angriffs gegen Juden und jedes Aufrufs, Juden physisch zu bedrängen, so tauche in den Texten vom Diognet-Brief und Justin bis zur Kirchengeschichte des Sokrates von Konstantinopel und im Koran (Anhang S. 161-168) neben der religiös bleibenden Kritik immer wieder der Ruf nach politischen Maßnahmen auf, bis hin zur physischen Liquidation von Juden, nur weil sie Juden (Gottesmörder etc.) sind. Wer noch keine Kenntnis davon hatte, wird etwa über den Mailänder Bischof Ambrosius oder über den geschätzten Konstantinopler Bischof Johannes Chrysostomos erschrecken. Es ist gut, daß die Verfasser des Buches trotz eindeutiger Distanzierung nicht weitergehen zu einer Totalverurteilung dieser wichtigen Autoren.

Rückfragen: a) Beim unkundigen Leser, der durch die gegenwärtig häufige Behandlung des Themas sensibilisiert ist, besteht die Gefahr, daß er, wenn er außer diesen Quellen keine anderen Schriften der zitierten Autoren kennt, sich von wichtigen Autoren der älteren Christenheit überhaupt distanziert (vgl. die

kurze Darstellung zu Augustin S. 154-156). b) Hegen die Verfasser gewisse Vorbehalte nicht nur gegenüber der allegorischen, sondern allgemein gegenüber der christusbezogenen Auslegung des Alten Testaments (vgl. S. 84. 131. 140) ? c) Wird durch die Auslegung z.B. von Joh 8 als bezugnehmend nur auf die gerade anwesenden Juden (S. 103f.) nicht die allgemeingültige Wucht der theologischen Aussage genommen, daß sich vom ewigen Leben trennt, wer auch immer den Christus Jesus ablehnt? d) Die wenigen Sätze zu Röm 11,7-12 scheinen mir zu kurz; zwischen der Frage des ewigen Lebens eines Juden und seiner Freigabe zum allgemeinen Haß sollte deutlicher unterschieden werden.

Das Buch bietet insgesamt gleichwohl eine gute Übersicht und Hinführung, sich näher mit dem schwer greifbaren Phänomen des Antisemitismus zu befassen.

Stefan Felber, Bettingen, Schweiz

Paul, the Law, and the Covenant

A. Andrew Das

Peabody, Ma.: Hendrickson Publishers, 2001, xix + 342 pp., \$24.95, pb, ISBN 1-56563-463-2

SUMMARY

Unhappy with 'new' perspective views about the role of the law within Judaism and Paul's attacks upon it primarily as grace-restricting boundary marker, Das attempts to prove their weakness. He weighs traditional and 'new' perspective thinking against the evidence of both Pauline and Jewish texts, seeking to demonstrate: (i) that neither Paul nor Judaism considered the law a mere adjunct to grace under the old covenant; and (ii) that the collapse of grace within Judaism left Paul facing a legalistic framework in need of christological transformation.

ZUSAMMENFASSUNG

Unzufrieden mit der "neuen" Sicht über die Rolle des Gesetzes innerhalb des Judentums und Paulus' Angriff gegen das Gesetz als primär eine die Gnade beschränkende Grenzmarkierung, versucht Das, die Schwäche dieser Position aufzuweisen. Er prüft traditionelle und „neue“ Ansätze an der Evidenz paulinischer und jüdischer Texte und versucht, folgende Punkte zu erweisen: (i) Weder Paulus noch das Judentum betrachteten das Gesetz als bloßes Anhängsel der Gnade unter dem alten Bund. (ii) Der Zusammenbruch der Gnade innerhalb des Judentums konfrontierte Paulus mit einem gesetzlichen Rahmen, der einer christologischen Transformation bedurfte.

RÉSUMÉ

Das s'efforce de démontrer le caractère déficient des thèses de la «nouvelle perspective» sur Paul, concernant le rôle de la Loi dans le judaïsme et la manière dont Paul

s'y oppose : il y aurait principalement vu une limitation de la grâce divine. Das évalue la compréhension traditionnelle et celle de la «nouvelle perspective» à la lumière des textes pauliniens et des écrits du judaïsme. Il s'efforce de montrer que, ni Paul, ni le judaïsme, ne considéraient la Loi comme une simple adjonction à la grâce sous l'ancienne alliance, et que l'abandon de la grâce dans le judaïsme faisait de celui-ci un cadre légaliste dont Paul a trouvé qu'il avait besoin d'une transformation christologique.

* * * *

Unhappy with the now commonplace 'new' perspective views that grace-oriented Judaism considered a perfect fulfilment of the law as unnecessary for salvation, and that Paul faulted the Judaism of his day for seeing the law as a grace-restricting boundary marker rather than as a failed framework of required behaviour, Das sets himself the task of proving their weakness. His aim is first to redress what he sees as imbalanced views of the law within Judaism, and then to explain why Paul saw the gracious yet law-heavy framework of the Jews as unable to produce its intended salvific fruit, requiring a christological overhaul. Das sees his contribution, then, both as a redefinition of terms and as an exploration of Paul's substitution of failed 'covenantal nomism' with a 'christological nomism,' intended to redefine Judaism by the essential reinsertion of grace against which to balance law.

Das introduces his subject with a mercifully brief history of Pauline scholarship on the law (welcomely pointing readers elsewhere if they desire a fuller account). Thus the traditional view of Judaism as legalistic, Sanders' revolutionary contribution and the subsequent debate surrounding the 'new' perspective are outlined. Das' critique of traditional perspectives is unflinching, but so is his challenge to the 'new', especially when it comes to seeing the law within Judaism as a mere adjunct to grace; he rightly perceives the important implications this has for an overall perspective on Pauline theology. His challenge to the 'new' perspective stands upon two key aspects of his understanding of ancient Judaism. First, that though essentially a religion of grace, early Judaism also demanded that the law be kept fully. Second, that the grace element within Judaism had largely 'collapsed' by the time Paul came to be addressing the issue. Das seeks to prove this understanding through the examination of various texts.

He starts by identifying expectations within Jewish literature (*Jubilees*, *Qumran*, *Philo*, etc.) that the law be perfectly observed; offering a corrective to Sanders' subordination of such thinking. Das' aim here is to emphasize the tensile balance between the poles of grace and legalism within early Judaism, a balance which neither traditional nor 'new' perspectives have, in his view, ever really appreciated. He then moves to other texts, attempting to show (from *4 Ezra*, *2 Baruch*, *2 Enoch*, etc.) that where Judaism itself allowed this balance to

slip—largely because, Das says, of external pressures and cataclysmic historical events—it became a somewhat legalistic framework in which good deeds were weighed against bad.

Moving then to Paul, Das begins by examining the apostle's thinking against Sanders' notion of covenantal nomism; did Paul consider the Mosaic covenant as a gracious, life-giving framework? This question is initially assessed over three chapters (on Paul's attitude to the Mosaic law, on Israel's election, and on atoning sacrifices), with Das denying that Paul considered the old covenant as life-giving at each turn. Paul was, then, nothing like a covenantal nomist. But while Judaism which lost sight of the grace of covenant and election became legalistic, Paul, in Das' understanding, reconceptualised the gracious pole of his theology around Christ. In doing so, however, Paul did not restore balance so much as isolate the law from its intended framework of grace—it not having the same place in Christ as it did in the old covenant—thus emptying it of power for good, making his negative assessment of it inevitable. Paul should not, then, be seen as opposed simply to the law as exclusive boundary marker; Das sees his rejection of it as going much deeper.

Next Das moves on to reassess certain key Pauline law texts in light of his reappraisal of Judaism. Thus, e.g., he constructs a renewed case for the traditional reading of Gal. 3:10 over against various 'new' understandings of it. He also asserts the shortcomings of both traditional interpretations, in missing the ethnic element, and 'new' ones, in neglecting law observance as mere human achievement—when it comes to reading Rom. 1-4.

Yes, this is 'yet another' book on Paul and the law. And, yes, it is somewhat reactionary. Either may be sufficient to put many readers off. But that would be unfortunate, for there is much of value here. Das' careful exploration of texts, both Pauline and otherwise, highlights some of the shortcomings of previous scholarship. Perhaps not every facet of his argument is as convincing as he hopes – even Das admits an occasional reliance upon particular (debatable?) readings – but even at its weakest Das' third way offers an uncomfortable challenge for adherents of the views he questions. Yet, to his credit, Das never slips from challenge into polemic: he credits all for their insights even while also addressing their failings. Das' aim is to offer a constructive way forward in thinking about Paul and the law; no poor intention. And, overall, this should be considered a positive, valuable contribution to that end.

Adrian Long, Cheltenham, UK

Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte

Friedrich Wilhelm Horn (Hrsg.)

BZNW, 106; Berlin, New York: W. de Gruyter, 2001.
359 pp., 98 Euro, hb. ISBN 3-11-017001-9

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Sammelband deckt alle wesentlichen Aspekte des Endes des Paulus von der Kollektenreise nach Jerusalem bis zu seinem Tod ab. Neben der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen werden auch weitere frühchristl. Werke berücksichtigt (1 Clemens, Acta Pauli). Die Autoren kommen zu teilweise weit voneinander abweichenden Einschätzungen, z.B. der historischen Glaubwürdigkeit der Apg und der Frage, ob Paulus nach der in Apg 28 berichteten Gefangenschaft noch einmal frei gekommen ist und als Missionar bis nach Spanien wirken konnte. Eine wichtige Studie für die erwähnten Bücher und für die Biographie, Theologie und nicht zuletzt Missionsstrategie des Paulus.

SUMMARY

This collection of essays covers all the important aspects of the last years of Paul from the collection trip to his death. Next to the Acts of the Apostles and the letters of Paul other early Christian works such as 1 Clement and the Acts of Paul are considered. The authors come to some extent quite divergent evaluations, e.g. concerning the historical reliability of Acts and the question whether Paul according to his imprisonment as reported in Acts 28 was set free and was able to work as a missionary, getting as far as Spain. A valuable study for the books of which it gives notice and for the biography, theology and not least mission-strategy of Paul.

RÉSUMÉ

Cette collection d'essais porte sur les dernières années de Paul, depuis le voyage pour apporter à Jérusalem le fruit de la collecte jusqu'à sa mort. Les auteurs prennent en considération, non seulement les Actes des Apôtres et la correspondance paulinienne, mais aussi d'autres écrits chrétiens anciens comme la première épître de Clément et les Actes de Paul. Dans une certaine mesure, les auteurs parviennent à des conclusions divergentes, par exemple sur la question de la fiabilité historique du livre des Actes, ou encore sur la question de savoir si Paul a été libéré après l'emprisonnement rapporté en Actes 28 et s'il a pu accomplir une œuvre missionnaire jusqu'en Espagne. Une étude utile sur les écrits considérés, ainsi que sur la vie, la théologie et la stratégie missionnaire de l'apôtre Paul.

* * * *

Nachdem viele Jahre die Studien von C. Burchard und V. Stolle die einzigen größeren Untersuchungen des Paulusbildes der Apostelgeschichte waren (*Der dreizehnte Zeuge: Tradition – und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas Darstellung*

der Frühzeit des Paulus, FRLANT 103; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970; *Der Zeuge als Angeklagter: Untersuchungen zum Paulusbild des Lukas*, BWANT 102; Stuttgart: W. Kohlhammer, 1973) und Interessenten weitgehend auf Kommentare angewiesen waren, kann jetzt erfreulicherweise auf neuere Beiträge verwiesen werden (vgl. z. B. S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999; vgl. meine Rezension in *ThLZ* 125, 2000, 1021-24, engl. in *RThL* 2, 2000, 67-71; 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*, BZNW 79; Berlin: W. de Gruyter, 1996). Diese neueren Paulus-Studien folgen einem wiedererwachenden Interesse an den einzelnen Personen der Apg und am frühen Christentum, ohne dass hier unbedingt die vom historischen Positivismus getragene Suche nach den „religiösen Persönlichkeiten“ des Urchristentums im Gefolge A. Ritschls wiederauflebt (vgl. den Überblick über solche „prosopographischen“ Studien zur Apg in *EJTh* 11, 2002, 147-50).

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf die neutestamentliche Sozietät am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Mainz zurück. Für die Veröffentlichung wurden die Vorträge überarbeitet und erweitert. Nach einer Einführung in die Thematik und Zusammenfassungen der Beiträge skizziert F. W. Horn „Die letzte Jerusalemreise des Paulus“ (15-35). Für den Umweg über Jerusalem, obwohl Spanien als Missionsziel vor Augen steht, führt Horn zwei Gründe an. Zum einen die Einlösung der

Kollektenverpflichtung als Voraussetzung jeglicher weiteren Missionsarbeit, zum anderen die im Römerbrief ausformulierte Israeltheologie und die in ihr zum Ausdruck kommende „vorsichtige Hoffnung, dass eine Begegnung mit Juden und Judenchristen in Judäa und Jerusalem noch möglich ist“ (6). G. Ballhorn steuert einen Literaturbericht zur Miletrede bei (37-47). M. Tilly unter sucht „Das Ende des Paulus und die syrische Texttradition: Act 28.17-31 in der Überlieferung der Peschitto“ (107-25).

H. Omerzu steuert „Das Schweigen des Lukas: Überlegungen zum offenen Ende der Apg“ bei, nämlich das Schweigen der Apg zum Ausgang des paulin.

Appellationsverfahrens (127-56; vgl. deren neue Studie *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115; Berlin: W. de Gruyter, 2002). Nach Omerzu lässt die präzise juristische Detailinformation die These eines dem Verfasser in Apg 21-26 vorgelegenen Prozessberichtes nicht abwegig erscheinen. Historisch plausibler ist jedoch die traditionelle These, dass der Verfasser der Apg ein Paulusbegleiter war, der P. während und nach Apg 21-26 begleitet hat und daher entsprechende detaillierte Informationen hatte. Ferner

stellt die Verfasserin die wesentlichen Erklärungsmodelle des offenen Acta-Endes vor (eine historische, eine theologisch-programmatische und literarisch-rhetorische Sicht).

In „Von Korinth nach Rom (157-73) stellt A. Scriba die Chronologie der letzten Jahre des P. zusammengestellt. Aufgrund palästinischer Münzfunde datiert Scriba den Amtswechsel von Felix zu Festus auf das Jahr 59 n. Chr. „Die Überfahrt von Caesarea nach Rom fand demnach wohl in den Jahren 59/60 n. Chr. statt“ (10). Vermutlich brach P. am 5.2. 60 von Malta auf und kam am 20. 2. nach Rom. B. Wander stellt die Frage „Warum wollte Paulus nach Spanien? Ein forschungs- und motivgeschichtlicher Überblick“ (175-95). Nach dem Hinweis auf mögliche atl. Vorgaben (Landschaftsverzeichnisse, vgl. R. Riesner und J. M. Scott) versucht Wander das Missionsziel Spanien aus der Theologie und Biographie des Apostels zu erschließen. Nach Röm 1.14 weiss sich P. zu Griechen und Barbaren, die kein Griechisch können, gesandt. Letztere jedoch sind im östlichen Mittelmeerraum kaum anzutreffen.

H. Löhr schreibt „Zur Paulus-Notiz in 1Clem 5,5-7“ (197-213), dem frühesten Hinweis auf eine paulinische Missionstätigkeit im westl. Mittelmeerraum (P. ist bis zum Endpunkt des Westens gekommen). Nach Löhr erlaubt die Clemensnotiz die Vermutung, „P. sei über Rom hinausgelangt und durch einen Konflikt mit staatlichen Autoritäten zu Tode gekommen“ (11), eine These, der andere Beiträge dieses Bandes widersprechen. C. Büllsback untersucht „Das Verhältnis der *Acta Pauli* zur Apostelgeschichte des Lukas: Darstellung und Kritik der Forschungsgeschichte“ (215-37). Nach Büllsback zeigt der in diesen apokryphen Apostelakten vorausgesetzte Tod des P. unter Nero (P. als ein Märtyrer, der als Teil der *militia Dei* gegen Nero und Rom kämpft) unter anderem, „wie wenig die Theorie einer zweimaligen Gefangenschaft mit einer sie unterbrechenden Spanienmission im Paulus-Bild des 2. Jh. n. Chr. verankert war“ (11).

In „Pseudepigraphie und Paulusschule“ steuert M. Frenschowski Gedanken zur Verfälschung der Deuteropaulinen, insbesondere der Pastoralbriefe“ bei (239-72). Entgegen der oft wiederholten gegenteiligen Annahme war die Pseudepigraphie in der Antike eine bewusste und planmäßig durchgeführte Täuschung, deren Aufdeckung gelegentlich drastisch geahndet wurde (vgl. dazu die hervorragende Arbeit von A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, WUNT II, 138; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001). G. Gутtenberger fragt „Ist der Tod der Apostel nicht der Rede wert? Vorstellungen von Tod und Sterben in der Apostelgeschichte“ (273-305). Den Abschluß bildet L. Bormann mit „Reflexionen über Sterben und Tod bei Paulus“ (307-30, eine Studie der Aussagen, in denen sich Todesnähe oder gar Todeserfahrungen des Apostels spiegeln). T. Kaspari hat diverse Register am Ende des Bandes zusammengestellt, die gezieltes Nachschlagen ermöglichen (333-55).

Besonders hervorzuheben sind die Beiträge von M. Reiser und M. Labahn. In „Von Caesarea nach Malta: Literarischer Charakter und historische Glaubwürdigkeit von Act 27“ (49-74) wendet sich der Neutestamentler und Altphilologe Reiser einem vernachlässigten und/oder oft als romanhaft belächeltem Kapitel der Apg zu und schließt:

„Für literarkritische Operationen bietet der Text von Act 27 keinerlei Anhaltspunkt. Romanhafte Motive und Topoi aus der literarischen Tradition der Sees- turmschilderungen fehlen ganz; der Vergleich mit literarischen Darstellungen von Seereisen läßt nur den Berichtscharakter noch deutlicher hervortreten. Hinsichtlich der Fülle und Exaktheit nautischer Angaben und Einzelheiten steht dieser Bericht in der Antike einzigartig dar. Die Kommentierung dieses Kapitels durch Neutestamentler läßt einige beschämende Befunde erkennen. . . . Die Exegese sollte statt historisch-skeptizistisch wieder historisch-kritisch – auch selbstkritisch – werden. Lukas war kein Thukydides; aber mit Act 27 braucht er sich auch vor einem Thukydides nicht zu verstecken“ (73).

Zu dieser erfreulichen Neubewertung der Historizität in der Acta-Forschung vgl. meine Beobachtungen in „Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Acta-forschung. . .“, CV 41, 1999, 65-91 und ein weiteres Beispiel in *EJTh* 11, 2002, 56-58.

Labahn widmet sich in einer gründlichen, historisch fundierten Untersuchung dem Paulusbild der letzten beiden Kapitel der Apg im Lichte ausgewählter antiker Parallelen („Paulus – *ein homo honestus et iustus*“, 75-106) und schließt, dass Lukas „den gefangenen Paulus die Freiheit eines von seiner Mitwelt anerkannten Ehrenmannes, eines *homo honestus et iustus* genießen lässt. Als solcher tritt er unschuldig die Reise an, bleibt ein autonom Handelnder und wird auch in der Gefangenschaftssituation noch seiner Rolle, nämlich einem am Gemeinwohl orientierten Verhalten gerecht“ (8). Die von Labahn und Reiser am Text angestellten Beobachtungen deuten darauf hin, dass sich dieses Paulus-Portrait am einfachsten durch den Anhalt am historischen P. erklären lässt.

Dieser vielseitige, inspirierende Band ist für die Acta-Forschung sowie für die paulinische Biographie, Chronologie und Theologie von grossem Interesse. Zu den die paulinische Mission(strategie) betreffenden Aspekten vgl. P. G. Bolt, M. Thompson (Hrsg.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission* (Leicester: IVP, 2000).

Christoph Stenschke, Missionshaus Bibelschule Wiedenest,
Deutschland

Scholastic Humanism and the Unification of Europe : vol. 2: the Heroic Age

R.W. Southern, with notes and additions by
Lesley Smith and Benedicta Ward

Oxford: Blackwell, 2001 218pp £19.99, pb., ISBN
0631-22079-8

SUMMARY

This fine work is the second part of a trilogy which aims to show how many of the North-West European theological thinkers of the Twelfth Century applied their theological conclusions to matters of state and polity. The bridge between these two may well have been their own lives, as is implicit in the book's argument.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese wertvolle Arbeit ist der zweite Teil einer Trilogie, die zeigen will, auf welche Weise viele theologische Denker aus Norwest-Europa im 12. Jahrhundert ihre theologischen Schlussfolgerungen auf die Fragen des Staates und des Gemeinwesens anwendeten. Die Brücke zwischen diesen beiden Bereichen bildete sehr wahrscheinlich das eigene Leben der Denker, wie aus dem Buch implizit hervorgeht.

RÉSUMÉ

Ce volume est le second d'une trilogie ayant pour objet de montrer à quel point les théologiens de la partie nord-ouest de l'Europe au XII^e siècle ont appliqué leurs conclusions théologiques aux affaires politiques. L'idée implicite est que le lien entre théologie et politique a été la vie de ces théologiens.

* * * *

This is the second part of a planned trilogy, the first volume of which appeared in 1999 and the concluding one (Vol 3 = *History of the schools*) is still in stages of editing from the notes the author left on his death. In some ways it is fair to see it as his *magnum opus*, though sadly there are signs in this volume that the author was running a race with his own mortality – a number of instances of repetition (e.g., pp 160 and 165); although sometimes saying something twice can be helpful to the reader! Southern labels the period 1060-1200 as the heroic age. Why the heroic age? Because scholars during this period tried 'nothing less than to embrace all knowledge and every kind of activity in a single world-view,' and because these pre-1200 scholars created bonds between scholarship and the organised life of European society: a combination which is the subject of this work. They were more crucial than the later, more famous scholars for matters societal and political. What unites the theology and the politics is the biographies of the characters and Southern had an ear for a story-Anselm of Laon and William of Champeaux's sudden deaths are related with relish.

Southern's thesis is that scholastic theology was not done for its own sake: exposition of biblical texts was

followed by sentences based on these (opinions on disputed matters arising from them) leading to an application to practical life and government. It is however not altogether clear just how theology (the subject matter of the disputations) rather than the lives of the theologians helped link the biblical texts with the practical problems. If anything it would appear that a 'canon law' mentality went straight to the text with its 'practical' questions. If there is a failing in this work, it is that there are too few examples from primary sources.

Whereas monastic works like Rupert of Deutz's commentaries could be long and heavy, the schools were about producing portable and thus influential small works of 'text-book' style. Abelard reflects his time: but, Southern argues, was not influential on following generations, which may come as a surprise. In fact Southern portrays Abelard in the last 20 years of his life as a faithful Trinitarian theologian, although the justification for why Abelard used language which was not that of the church fathers is not terribly helpful (107) The author is at his best when describing the big picture and making connections between authors and generations. For example, the concept of the World Soul moved from being understood as the same as the Holy Spirit in William of Conches to being just the vital force (in William's later works) to being (in anonymous successor) a metaphor for order in universe.

A fine book, readable, written with passion and authority, a fine testament to a great illuminator of medieval Christian thought and life.

Mark W. Elliott, Liverpool Hope

Image of the Invisible: The Visualization of Religion in the Welsh Nonconformist Tradition

John Harvey

Cardiff: University of Wales Press, 1999, xiv + 218 pp.
£12.99, pb, ISBN 0-7083-1475-9

SUMMARY

In *Image of the Invisible* John Harvey shows that Welsh Nonconformity did employ visual representations in its spiritual and religious life. The Bible was the use of the various forms of art used in Nonconformist worship, devotional literature and buildings. Dealing with the period from the early eighteenth century to the first decade of the twentieth century, Harvey focuses on the Calvinistic Methodists, Baptists, Congregationalists and Apostolic Church, providing many informative glimpses into the history and thought of these Nonconformist traditions.

ZUSAMMENFASSUNG

John Harvey zeigt, dass walisische Nonkonformisten visuelle Repräsentationen in ihrem geistlichen und religiösen Leben verwendeten. Die Bibel bildete die Grundlage der verschiedenen Kunstformen im

Gottesdienst, in der Erbauungsliteratur und in der Architektur der Nonkonformisten. Harvey konzentriert sich auf die calvinistischen Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten und die Apostolische Kirche in der Zeit vom frühen 18. Jahrhundert bis zum ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. Das Buch enthält viele informative Einsichten in die Geschichte und das Gedankengut dieser nonkonformistischen Traditionen.

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage intitulé «Image de l'invisible», John Harvey montre que les mouvements non-conformistes gallois ont utilisé des représentations visuelles pour leur vie religieuse et spirituelle. Les diverses formes d'art qui se sont exprimées dans leur culte, leurs ouvrages de piété et leurs bâtiments utilisaient la Bible. Traitant la période qui va du début du XVIII^e siècle aux premières décennies du XX^e, J. Harvey s'intéresse plus particulièrement aux méthodistes calvinistes, aux baptistes, aux congrégationalistes et à l'Église apostolique, et nous procure une mine d'informations sur l'histoire et la pensée de ces diverses traditions non-conformistes.

* * * *

Image of the Invisible is a companion volume to John Harvey's earlier *The Art of Piety* (1995) in which he argued that contrary to widespread opinion, Nonconformists were not iconoclast, but did make use of visual representations (of biblical stories and characters, pictures of pious acts and portraits of Nonconformist preachers, for example) in their chapels, homes and literature. In this second, more narrowly focused, work Harvey seeks, 'to establish the general character of Nonconformists' visualization of the Word' (2), demonstrating that the Bible controlled the use of the various forms of art which Nonconformists used in their private and corporate lives, and in their worship and devotional materials, including their books and pamphlets, and also in their buildings. Harvey shows that scripture had a controlling influence on the religious life of many in Wales during the period from the early eighteenth century to the first decade of the twentieth century, when he focuses on the 1904-05 revival and the founding of the Apostolic Church. The denominations considered in this study are the Calvinistic Methodists/Presbyterian Church of Wales, Baptists, Congregationalists/ Independents and the pentecostal Apostolic Church, and in so doing Harvey provides many informative glimpses into the history and thought of these Nonconformist traditions.

Underlying Harvey's work is his interpretation of 'religion' in the biblical sense of *threskia*, that is, the outward expression of belief, and he maintains that this was the understanding of religion underlying the bibliocentric theology and practices of Nonconformists throughout this period. This, then, ties in with his interest in the study of art, without preventing Harvey from

touching on more personal aspects of nonconformist spirituality.

The 1974 painting, *Entombed – Jesus in the Midst*, by the Welsh artist Nicholas Evans, provides a focal point of the study. A colour plate of this painting, along with four others, plus numerous black and white photographs, reproductions of paintings, sketches, wood blocks and engravings, enhance this well-produced volume and provides helpful visual examples and points of reference for the reader. Other artists and paintings illustrate elements of nonconformist life and thought, but the author also examines the witness of architecture, preaching, hymnody and visions which were claimed to have been given by God to various figures in the movement who shared them with the nonconformist communities.

Entombed depicts the aftermath of a colliery disaster in which four trapped miners huddle around the one-remaining lamp. Two cup their head in their hands in despair, the third shields himself against the cold with his jacket, while the fourth kneels and prays to the centralized Jesus who stands above them and with them. *Entombed* 'exemplifies a marriage of art and religion forged (in principle) by Nonconformists' which resulted from two impulses: the general belief that religion should permeate all legitimate spheres of life and that art could contribute positively to promote and illustrate religious values (2-3).

The book's eight chapters explore the various dimensions of Welsh Nonconformity in this period and is a welcome addition to studies in Nonconformity. The reader is presented with many insights into the history and thought of the four nonconformist traditions examined within their social context (particularly the Welsh mining towns and villages), but also into their practices, preaching (not least in terms of phraseology and illustrations) and literature (much of which was popular and devotional). A good bibliography and helpful footnotes mean that those wishing to take up further study of the issues dealt with have plenty of material to draw on.

For those whose encounters with Nonconformity (Welsh or otherwise) is through the many studies focusing on history and doctrine, this is a refreshingly different approach and provides an interesting, informative and well-written perspective on the Welsh nonconformist tradition.

Anthony R. Cross, Bath, England

Adolf Schlatters Rechtfertigungslehre und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung

Hans-Martin Rieger

Stuttgart: Calwer, 2000, 475 pp., Euro 34,- ISBN 3-7668-3710-9

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch von Rieger stellt erstmals in dieser

Ausführlichkeit die Rechtfertigungslehre des Schweizer Theologen Adolf Schlatter (1852-1938) dar. Die in formaler Hinsicht sehr sorgfältige und gründliche Arbeit zeichnet sich inhaltlich dadurch aus, dass sie Schlatters Position nicht nur exegetisch und dogmatisch entfaltet, sondern auch mit Luthers Rechtfertigungslehre vergleicht und in den Kontext der neueren ökumenischen Diskussion stellt. Auf diese Weise wird Schlatters Entwurf als bibeltheologisch begründete Modifikation reformatorischer Rechtfertigungslehre deutlich, die sich zugleich als fruchtbarer Beitrag zum ökumenischen Dialog erweist.

SUMMARY

Rieger's book provides in the first place a detailed outline of the Swiss theologian Adolf Schlatter's (1852-1938) teaching on Justification. This very carefully set out and thorough work stands out in that it not only unfolds Schlatter's position exegetically and dogmatically, but it also compares it with Luther's teaching on Justification and sets it in the context of recent ecumenical discussion. In this way Schlatter's outline appears as a biblical-theologically grounded modification of the Reformation doctrine of Justification, one which also serves as a fruitful contribution to ecumenical dialogue.

RÉSUMÉ

Ce livre soigneusement écrit constitue la première présentation aussi détaillée de l'enseignement du théologien suisse Adolf Schlatter (1852-1938) sur la justification. Il se distingue, non seulement par le fait qu'il expose la position de Schlatter de façon exégétique et dogmatique, mais aussi parce qu'il la compare avec l'enseignement de Luther et la replace dans le contexte des discussions œcuméniques récentes. L'esquisse de Schlatter apparaît comme une forme modifiée de la doctrine de la justification de la Réformation, bibliquement et théologiquement fondée, et constitue une contribution prometteuse pour le dialogue œcuménique.

* * * *

Riegers Monographie – eine in München eingereichte Dissertation – bietet erstmals eine genaue Darstellung und Analyse von Schlatters Rechtfertigungslehre und schließt damit eine wesentliche Lücke der bisherigen Schlatter-Forschung. Die Arbeit ist methodisch gut reflektiert und überzeugt sowohl durch ihre gründliche Darlegung von Schlatters Position als auch durch die systematisch und hermeneutisch besonnene Formulierung und Einordnung ihrer Ergebnisse: Beginnend mit einer Skizzierung der Fragestellung und Methode der Arbeit (1-17) wird zunächst das Rechtfertigungsverständnis in Schlatters exegetischen Werken analysiert (63-222), bevor die in seinen *dogmatischen* Publikationen greifbare Rechtfertigungslehre dargelegt (223-397) und schließlich in den Horizont der gegenwärtigen *ökumenischen Diskussion* gestellt wird

(398-436).

Riegers Arbeit überzeugt zunächst einmal durch die Breite der herangezogenen *Quellen*: Neben der Vielzahl exegetischer und dogmatischer Veröffentlichungen Schlatters zieht Rieger auch in hohem Umfang noch unveröffentlichte Manuskripte aus Schlatters Nachlass heran (z. B. die Greifswalder Vorlesungen über den Römerbrief und zur Dogmatik). Nicht minder umfassend ist die Heranziehung der *Sekundärliteratur*: Abgesehen von den in einer systematisch-theologischen Arbeit notwendigen dogmatischen Titeln berücksichtigt Rieger in beachtlichem Umfang auch die exegetische Forschung: Er stellt Schlatters Schriftauslegung nicht nur in den Kontext der zeitgenössischen Exegese, sondern zieht auch in reichem Umfang die neuere *exegetische* Literatur heran, so dass deutlich wird, wo Schlatter von der gegenwärtigen Exegese bestätigt wird oder diese beeinflusst hat (z. B. 117) und wo nicht. Darüber hinaus berücksichtigt Rieger bei seinen Vergleichen von Schlatters Position mit Luthers Rechtfertigungslehre auch die einschlägige kirchenhistorische und systematische-theologische Literatur (z. B. 175-209). Dass all dies schließlich in eine literarisch ebenfalls bestens belegte Diskussion der Frage einmündet, ob Schlatters Position das gegenwärtige *ökumenische Gespräch* zu befruchten vermag (398-436), ist sehr zu begrüßen, zumal die ökumenische Dimension von Schlatters Theologie in der bisherigen Forschung zwar nicht unberücksichtigt geblieben ist, aber bislang nur ansatzweise und insofern unzureichend erörtert wurde. Einen Eindruck von der umfangreichen Quellenverwertung in Riegers Arbeit gibt das nahezu 700 Titel umfassende *Quellen- und Literaturverzeichnis*, das die Darstellung beschließt (437-475).

Die besondere Bedeutung von Riegers Untersuchung besteht darin, Schlatters Rechtfertigungslehre erstmals in der nötigen Breite, aber auch sorgfältigen Differenziertheit und Tiefenschärfe zu entfalten, die immer wieder aufgetretene Missverständnisse, Verkürzungen und Fehlinterpretationen zu überwinden vermag. Dabei beschränkt sich Rieger nicht auf eine detailgenaue Rekonstruktion von Schlatters Rechtfertigungslehre, sondern stellt sich auch den brisanten Fragen nach dem Verhältnis von Schlatters Konzeption zur lutherischen Rechtfertigungslehre und nach ihrer Bedeutung für das gegenwärtige ökumenische Gespräch.

Es ist im Rahmen einer solchen Rezension nicht möglich, die gerade in dieser Hinsicht äußerst differenzierten Ergebnisse der Arbeit im Einzelnen zu präsentieren. Doch sei wenigstens folgendes gesagt: Riegers Arbeit widerlegt überzeugend den immer wieder vorgebrachten Verdacht, dass Schlatters Rechtfertigungslehre „katholisierende“ Tendenzen beinhalte: Die reformatorischen *particula exclusiva* (*solus Christus, sola gratia, sola fide*) stehen bei Schlatter nirgendwo zur Disposition, so dass seine

Rechtfertigungslehre zunächst einmal unzweifelhaft „reformatorischen“ Charakter hat. Darüberhinaus zeigt Rieger überzeugend auf, dass auch Schlatters Programm einer (Engführungen überwindenden) „Vollendung der Reformation“ „im Dienste eines zutiefst reformatorischen Anliegens“ (436) steht – nämlich der von den Reformatoren stets geforderten Bereitschaft der Kirche zur ständigen Selbstkorrektur durch das biblische Evangelium. Mit diesem Ansatz hat die Reformation selbst eine kritische Modifikation oder Weiterführung ihrer rechtfertigungstheologischen Einsichten ermöglicht, so dass auch Schlatters reformationskritische Akzente nicht von vorneherein als „unreformatorisch“ bewertet werden dürfen.

Nach Rieger war Schlatter aufgrund seines bibeltheologischen Grundansatzes bemüht, „vom Neuen Testament her einen Rechtfertigungsbegriff zu entfalten, der nicht nur *Paulus*, sondern auch *Jakobus* und *Matthäus* abdeckt und sowohl dem Glauben als auch der *Liebe* dient“ (159; Hervorhebung W. N.). Dies führte bei ihm u.a. dazu, die zentrale Stellung der dem Glaubenden geschenkten *Christusgemeinschaft* zu betonen, die eine Gleichursprünglichkeit von Glaube und Liebe (bzw. Rechtfertigung und Heiligung) ermöglicht, ohne damit den Glauben als hinreichenden Rechtfertigungsgrund anzutasten oder die forensisch-imputative Seite des Rechtfertigungsvorganges infrage zu stellen (410-412). Rieger weist zu Recht darauf hin, dass sich Schlatters Rechtfertigungslehre aufgrund dieser Betonung mit Einsichten des neueren ökumenischen Dialoges berührt, die z.B. in der lutherisch-katholischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aufgenommen wurden. Rieger verschweigt bei aller Sympathie für Schlatter nicht, dass dessen Lutherkritik dem Reformator nicht hinreichend gerecht geworden ist und ihn zumindest teilweise sogar missverstanden hat (193f., 199f., 407). Er weist aber – m.E. zu Recht – darauf hin, dass der Unterschied zwischen den beiden Theologen u.a. in einer zeit- und lebensgeschichtlich bedingten unterschiedlichen „Denkkonzeption“ (bzw. einem unterschiedlichen „Wirklichkeitsverständnis“) begründet liegt, die sich z. B. in Schlatters stärkerer Betonung des Kreatürlichen (und damit auch der Wirklichkeitserfahrung) oder des Willens (und damit der Ethik) äußert (401-407). Welches der beiden Wirklichkeitsverständnisse der Heiligen Schrift insgesamt mehr gerecht wird, lässt Rieger offen und kann im Rahmen einer solchen Dissertation auch nicht beantwortet werden.

Alles in allem sind Riegers Arbeit viele aufmerksame Leser zu wünschen. Sie ist nicht nur ein sehr erfreulicher Beitrag zur Schlatterforschung, sondern auch zur gegenwärtigen Diskussion um die Möglichkeit einer ökumenischen Verständigung in der Rechtfertigungslehre.

Werner Neuer, Schallbach, Deutschland

Die Neu-Evangelisierung Europas – Missionstheologien im europäischen Kontext Friedemann Walldorf

Gießen; Basel: Brunnen, 2002, Pb., 397 S., Euro
29.90, ISBN 3-7655-9470-9

ZUSAMMENFASSUNG

Die Dissertation von Friedemann Walldorf beschäftigt sich mit Entwürfen der Evangelisierung im Kontext Europas in den letzten zwanzig Jahren. Römisch-katholische Konzeptionen, Überlegungen der Konferenz Europäischer Kirchen und der Lausanner Bewegung stehen im Mittelpunkt der Untersuchung. Das ekklesiozentrische Inkulturations-Modell des „christlichen“ Europa, das kosmozentrisch-synthetische Modell, mit der „Inkognito-Präsenz Christi“ und das biblizistische Übersetzungsmodell stellen missionstheologische Grundformen dar. Der Verfasser entwirft im letzten Kapitel seiner empfehlenswerten Arbeit knapp die Grundlinien einer biblisch-kontextuellen Missionstheologie.

SUMMARY

The dissertation by Friedemann Walldorf concerns itself with outlining the evangelisation in the context of Europe in the last twenty years. Roman Catholic conceptions, considerations of the Conference of European Churches and the Lausanne movement stand at the heart of the research. The ecclesiocentric inculturation model of 'Christian Europe', the cosmocentric-synthetic model, with the 'incognito presence of Christ' and the bible-centred 'translation' model represent mission-theological paradigms. In the last chapter of this commendable work the author briefly sketches the ground-lines of a biblical-contextual theology of missions.

RÉSUMÉ

Cette thèse de Friedemann Walldorf traite de l'évangélisation dans le contexte européen au cours de ces vingt dernières années. Sa recherche porte principalement sur les conceptions catholiques romaines, sur la Conférence des Églises Européennes et sur le mouvement de Lausanne. Le modèle de l'inculturation ecclésiocentrique de « l'Europe chrétienne », le modèle cosmocentrique synthétique qui présuppose la « présence de Christ incognito », et le modèle de la « traduction » centrée sur la Bible constituent des paradigmes de la théologie de la mission. Dans son dernier chapitre, l'auteur trace brièvement les lignes fondamentales d'une théologie des missions à la fois biblique et contextualisée.

* * * *

Auf dem Hintergrund der Entwicklung des christlichen Abendlandes hin zum Missionsland in post-christlicher Zeit, untersucht der Autor Grundlinien kontextueller Missionskonzepte Europas zwischen 1979 und 1992.

Nach einem kurzen einleitenden deskriptiven Teil über die Neuevangelisierung und ein verändertes neues Europa (13-15), klärt er die Methode und den Forschungsgegenstand (15-20), bevor er im ersten Kapitel die Kontinuität und den Neuaufbruch missionsgeschichtlichen Denkens seit der Reformation in Europa skizziert (21-39).

Im Hauptteil (Kapitel 2-4) untersucht der ehemalige Spanien-Missionar und heutige Theologe F. Walldorf die neuere Geschichte dreier Hauptrichtungen europäischer Missionstheologien: das *römisch-katholische* Konzept der Neuevangelisierung Europas (40-105), Denkansätze in der *Konferenz Europäischer Kirchen* (106-192) und Modelle der europäischen *Lausanner Bewegung* (193-305).

Im fünften Kapitel (306-356) behandelt der Verfasser drei konkrete missionstheologische Modelle für Europa: das ekklesiozentrische Inkulturations-Modell, das prinzipielle von einem latent christlichen Europa ausgeht (307-314), das kosmozentrisch-synthetische Modell, dem die „Inkognito-Präsenz Christi“ im säkularisierten Europa zugrunde liegt (314-322) und das biblizentrische Übersetzungs-Modell, das von der Normativität des biblischen Evangeliums einerseits und der Übersetzbarkeit des Evangeliums in jede Kultur andererseits ausgeht (322-329).

Das abschließende 6. Kapitel (330-356) wagt den Versuch, Grundlinien einer biblisch-kontextuellen Missionstheologie für Europa wenigstens im Anfang zu zeichnen.

Die ursprünglich als Dissertation gedachte Arbeit schließt mit einem kurzen, hilfreichen Abkürzungsverzeichnis und einer umfangreichen Bibliographie, die Primärquellen und Sekundärliteratur berücksichtigt, die bisher nur einer begrenzten Anzahl von Lesern zugänglich war.

Walldorfs hat es nicht nur verstanden, eine differenzierte und sorgfältige missionstheologische Analyse dreier unterschiedlicher christlicher Bewegungen in Europa darzustellen, sondern sie auch in Beziehung zueinander zu setzen ohne das reformatorisch-pietistische Erbe preiszugeben oder die aufgeworfenen Fragen eines säkularisierten Europas zu ignorieren. Dabei fällt auf, dass die Grundlinien einer biblisch-kontextuellen Missionstheologie auf nur 26 Seiten äußerst knapp ausgefallen sind. Sie bedürfen einer dringenden Vertiefung, damit nicht nur ein missionstheologischer Neuaufbruch, sondern auch ein Aufbruch hin zur Schrift und zum postmodernen Menschen in Europa tatsächlich verheißungsvolle Zeichen der lebendigen Christushoffnung setzt. Das Buch eignet sich hervorragend als Einführungslektüre zum Thema Christsein und Christwerden im säkularisierten Europa.

Hans Ulrich Reifler, Bettingen, Schweiz

Theology and the Dialogue of Religions

Michael Barnes SJ,

Cambridge University Press, 2002. xiv+274pp. £16.95, pb ISBN 0 521 00908 1

SUMMARY

The author aims to suggest a way forward for dialogue between Christians and world religions by showing how this is less to do with synthesis than talking and acting in the messy areas of difference and disagreement. It draws on experience of dialogue, the outward-looking theologies of Vatican II and the philosophies of self and other of Husserl, Lévinas and Ricoeur.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor will einen Weg vorschlagen, auf dem der Dialog zwischen Christen und den Weltreligionen vorangebracht werden kann. Seiner Ansicht nach geht es weniger um eine Synthese als um Gespräch und Handeln in den schwierigen Bereichen von Unterschiedlichkeit und Uneinigkeit. Das Buch basiert auf Erfahrungen in diesem Dialog, auf der außenorientierten Theologie von Vatikan II, und auf den Philosophien des Selbst und des Anderen bei Husserl, Lévinas und Ricoeur.

RÉSUMÉ

L'auteur se propose d'indiquer une voie pour avancer dans le dialogue entre les chrétiens et les représentants des autres religions. Il soutient que ce n'est pas une affaire de synthèse, mais qu'il s'agit de parler et d'agir dans le domaine chaotique des différences et des désaccords. Il s'appuie sur l'expérience du dialogue, le regard porté sur l'extérieur par les théologies de Vatican II, et les philosophies de soi et des autres comme celles de Husserl, Lévinas et Ricoeur.

* * * *

'The other' is at once a post-modern term of mind-bending obscurity and the heart of gospel reality: stranger, potential friend, with whom so much is shared yet who often represents a difference which can only be comprehended in the silence of faith.^(x) Faith in its relative indifference to having everything understood, of valuing supremely that which is mysterious, is about having space for the other, even the religion which makes no sense to us. Inter-faith harmony requires the integrity, or we might say, the strength, stability, of each 'home' faith. Barnes is at his most conservative when he argues against Hick and others that working with a model containing exclusivist/inclusivist/pluralist paradigms always seems to privilege the last of these. A Christian theology of religious pluralism but not a theology of religions is possible. All this sounds quite hopeful.

Cause for alarm is raised in his dealing with the documents of Vatican II. Here he seems to acknowledge, but not work with the patent differences of emphasis

between *Nostra Aetate*, *Dei Verbum*, *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes*. And the theological conclusion is just not careful enough: 'It thus reflects the "single source" theory of revelation of *Dei Verbum*: the revelation of the Word of God, spoken definitively in Jesus Christ, and the work of the Holy Spirit, bringing to fruition the 'seeds of the Word' in creation, represent together a single continuous action of God in the world.' (45) In other words, since revelation comes through the creation order, then, a fortiori, surely it comes through other religions, given the unity of God's action in the world. This is an 'open ecclesiocentric' model. He also seems a lot less traditional in his view that what matters is a pluralism of cultures in which the common theme, the core, the invisible 'religion' gets expressed. The end result of dialogue is practical not conceptual: Dialogue is not as a means to transcendence or some higher 'truth', but is in the practice of the conversation.

The crucial questions are thus 'not, in the first place, about salvation, Church and mission, but more fundamentally about what happens to Christian identity when the self encounters the other by crossing the threshold into another world' (23) – i.e., how the subject is shaped in dialogue. To this I would have to respond with a 'yes' and a 'no'. Yes, it may be that dialogue is not the proper place to work out what salvation means if the various traditions are too incompatible, except in a very broad sense, but no, dialogue is about these issues in that it serves to sharpen (e.g.) Christian minds in what the Christian faith is about, as well as what can be learned from other faiths.

To take one's orientation from *Nostra Aetate* means seeing Christian-Jewish relations as paradigmatic for Christian-other religions, but this overlooks the fact that surely Judaism's kinship with Christianity through 'the covenant' is uncontroversial compared with that of other religions.

The best part of the book is when Barnes helpfully introduces the contributions of Lévinas and Ricoeur (and behind them Heidegger and Husserl) to questions of self-hood and identity-formation through contact with the other. Yet it is not so clear how this is meant to apply to the case of dialogue with other religions. 'The ethical' means that which has a transforming impact on the self, but there then follows a chapter on *Dalit* theology which does not really take up these themes to any convincing extent. Inculturation, arriving at a celebrated messy 'broken middle' is represented by the early Jesuit missionary, de Nobili who saw his calling to be as an Indian holy man, whose example is followed by present-day Catholic ashramites. They do not give a neat synthesis, but stand self-consciously in no-man's land between religious traditions.

How far away from Hick's pluralism are we here? It is unashamedly 'inclusivist' even if that term is avoided. It is one thing to say that faith communities are to be themselves while being 'open' to the wisdom of other faiths ('seeds of the Word'), quite another to attempt

a theological rationale along the lines of the Trinity as a 'template' whereby faith corresponds to the Father, love to the Son and hope to the Spirit. But then the Logos is about salvation already assured and the Spirit about the fulfilling of this, drawing the whole human race into the Father's presence. Negative theology demands that there is more to know about God than what the Son has revealed, although this revelation remains crucial and valid as the foundation. More is yet to be said about God. Meanwhile The Trinity teaches us the interdependence of all things. The Trinity reminds us of the correct disposition and framework for liturgy which is basic; speculation of conceptual theology is to be avoided in favour of theology as doxology. Jesus' face eludes recognisability, which sounds dangerously like a programme for 'Do-It-Yourself' Christologies. Since Christ unites all people to God, Barnes claims we have to commit to 'belonging elsewhere' to all those who by the Ignatian principle have good will in them. With Evdokimov, we know where the Church is, not for us to judge where it is not. It is not about developing a multi-faith Christology, but about a community with virtues and qualities which listen and respond to the Spirit'.

The practice of 'interfaith common action' is given more a little more definition in the mention of a 'multi-faith celebration of Jesus'. This is not the pluralist paradigm, but the inclusivist one, and probably acceptable to only a few Muslims, Buddhists, etc, at least on anything other than a one-off basis. Can we not have cultural communication (and thus 'openness' with other communities) without having to relativise our theology, as the non-realist accounts of the Trinity and a liberal Christology herein contained seem too easily to do?

Mark W.Elliott,, *Liverpool Hope*

Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation

Oliver Davies and Denys Turner (eds.)

Cambridge: CUP, 2002. xii + 227pp, £35.00, hb.

ISBN 0-5271-81718-8

SUMMARY

There is a range of essays on the theme of negative theology in its relationship to mysticism and Christian revelation, especially in the Incarnation. The essays are generally of high quality and are provoke thought concerning some very fundamental issues for Christian faith and theology.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Sammelband bietet eine Anzahl von Aufsätzen zum Thema der negativen Theologie in ihrer Beziehung zur Mystik und zur christlichen Offenbarung, insbesondere zur Inkarnation. Die Aufsätze sind im Allgemeinen von guter Qualität regen zum Nachdenken über einige fundamentale Fragen des christlichen Glaubens und

der Theologie an.

RÉSUMÉ

Ces essais sur la théologie négative, ses relations avec le mysticisme et avec la révélation chrétienne, notamment dans l'incarnation, sont généralement de grande qualité et stimulent la réflexion sur des questions fondamentales pour la foi et la théologie chrétiennes.

* * * *

As with all such collections, this is a mixed bag. But there are at least three essays which are brilliant, and none of them are bad. Denys Turner sets the tone by re-asserting his thesis that negative theology has changed from being a negation of experience in our talk about God into an experience of negation. The latter amounts to a nihilistic and individualistic theology that sits loose to churches and the liturgy. Rather, true negative theology is a negation of negation and is more radical than atheism because it denies even language-(in a way, say Derrida – as essays by Ward and Davies will affirm – does not). This means that positive and negative affirmations about God can be made, in the realisation that God as presence is beyond language. Or as Davies will put it, it is the excess of presence that makes him ineffable. After all, as with Duns Scotus, it is hard to love negations, and, here in agreement with Aquinas, the Incarnation gives us good reason to speak analogically of God's being.

Or, with Paul Fiddes in his essay, God is up so close to his creatures that he cannot be objectified and spoken of. His *hidden* presence allows Him to be there and yet not oppressively. God's suffering death means he is not dead (=irrelevant) to the world. We cannot really claim to know God in his infinity, for God in a no-place so near to us he can't be objectified, in contrast to Barth's positive (and positivistic?) view of revelation as sharing God's objective knowledge of himself. In the Trinity God himself is found in the 'spaces' between the Father, Son and Spirit. Janet Soskice argues that atheisms are shaped by the form of theism they are responding to, and favours the interpretation of the divine name in Exod 3:14 (the *Tetragrammaton*) as 'I will be effective' (Kasper), or 'really there' (Childs). Prayer makes language about God to be by God. The late Herbert McCabe uses Aquinas to insist that in God there is power: yes, but potentiality: no! With reference to creation 'we have a new thing to say about God, it is not a new thing about God we are saying.' 'The concept, remember, is not *what* is understood but *how* something is understood, what is produced, brought forth, conceived in the understanding of something. . . in understanding he conceives the concept, the *verbum mentis*.' (87) Bernard McGinn tells us that Luther's understanding of divine darkness was one in which we should be terrified by predestination so we can be all the more comforted by the revealed God. In other words, it is about fleeing from God to God. The *Deus nudus/absconditus* was preferred by Luther

to Dionysius' *Deus ignotus*. For Luther there was not enough sense of being damned in the Dionysian 'darkness'. Gregory the Great went to the opposite extreme, when on Job he majors on the fear of God which in a healthy spirituality *remains* the dominant chord.

There are fine essays by McIntosh on Newman, and Ford on silence after Auschwitz. I have some questions about the coherence of Graham Ward's essay, while Davies's conclusion is disappointing. (In it there is a short tour of OT texts which contains no mention of secondary literature and tries to fit the evidence of Scripture and tradition to a Procrustean bed of the Russian philosophical concepts of *tishina* and *molchanie*.)

We should perhaps not be surprised that the essay which stands out in this collection is the one by the incoming Archbishop of Canterbury. In modelling itself on the Trinity (following John of the Cross here) the self has desire which wants the other but without the closure of satisfaction, without the expectation of gratification. Perhaps this sounds a little too heroic or semi-Pelagian, even 'Buddhist' with all its talk of 'detachment', but it is certainly thought-provoking. What Williams is advocating is a non-mimetic desire (where we compete for something that other people want): it is not to do with a consumerist 'lack'. Yet in our theology we are turned from being spectators of a mystery to being participants and performers in it. It is worth quoting a passage: 'Like God, I cease to be an object or possible object in which desire can be once and for all terminated; I am freed from the supposition that I must be the final answer to someone else's question, that I have the right to expect a full stream of undeflected desire coming to rest with me. What will be properly lovable in me is my lovingness, my reality turned towards an other, not my reality turned upon itself.' (130f)

Mark W. Elliott, *Liverpool Hope*

Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis,

Achim Härtner; Holger Eschmann

Stuttgart, Edition Anker 2001, 219 pp., Euro 14.90,
ISBN: 3-7675-7089-0

ZUSAMMENFASSUNG

Die Autoren verstehen ihre Homiletik als einen Leitfaden für die Praxis. So setzt sich dieses Buch auch nur dort mit theologischen Grundlagenfragen auseinander, wo es um den Hörer und seine Welt geht. Die Fragen um den Hörer und die zeitgemäße Kommunikation mit ihm ist auch der deutliche Schwerpunkt dieser Arbeit. Für die Praxis ist das Buch äußerst hilfreich, denn es gibt einen guten Einblick in die Werkstatt der Predigtvorbereitung, gibt konkrete rhetorische Hilfen für den Predigtvortrag und zeigt einen praktikablen Weg der eigenen oder fremden Predigtbeurteilung. Fast ein Drittel des Buches ist Fragen der Kommunikationsforschung und Psychologie

gewidmet, die konsequent auf die Verkündigung übertragen werden. Die inhaltliche, selbstoffenbarende, beziehungs- und die Appellseite der Predigt wird in gründlicher Weise beleuchtet und wird jedem Prediger Anregungen für seine eigene Predigtpraxis geben. Der Prediger selbst als Zeitgenosse und geistlicher Mensch vor Gott wird zu knapp in dieser Arbeit behandelt.

SUMMARY

The authors understand their homiletical theory as a guide to practice. So this book limits itself to dealing with those theological fundamental questions which concern the audience and its world. The questions concerning audience and 'relevant' communication with it is clearly the main issue of this work. This book is especially helpful for the practice of preaching, since there is a good exposure of the workshop in which the preacher prepares the sermon and there are specific rhetorical tips for the sermon delivery and provides a useful way of evaluating one's own and others' preaching. Nearly one-third of the book is given over to communications theory and psychology, which then are applied to the job of Proclamation. The aspects of content, transparency, relationality and challenge in preaching are thoroughly illuminated and should provide stimulus to preachers for their own preaching practice. However, the preacher as a contemporary and spiritual man before God is too briefly dealt with in this work.

RÉSUMÉ

Les auteurs ont voulu écrire un ouvrage d'homilétique qui constitue un guide pour la pratique. Ils se limitent donc aux questions théologiques fondamentales qui concernent l'auditoire et son contexte culturel. Ils s'intéressent principalement aux sujets qui ont trait à l'auditoire et à une communication adaptée au monde contemporain. L'ouvrage est particulièrement utile pour la pratique de la prédication, avec un apport intéressant sur la préparation du sermon, des conseils concrets d'ordre rhétorique pour la prise de parole. Il propose aussi au prédicateur une approche facile à mettre en œuvre pour évaluer sa propre pratique et celle des autres. Près d'un tiers du livre est consacré à la théorie de la communication et à la psychologie appliquées à la prédication. Les auteurs apportent un éclairage stimulant sur les questions du contenu, de la transparence, de la relation avec l'auditoire et des objectifs qu'on peut lui proposer dans la prédication. Il est dommage que la réflexion sur le prédicateur en tant qu'homme spirituel devant Dieu et dans le monde d'aujourd'hui ne soit pas menée plus loin.

* * * *

Als ein Lehrbuch für die Praxis verstehen die beiden Dozenten am Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche Achim Härtner und Holger Eschmann ihr Buch. Diese Praxisorientierung zeigt sich deutlich im Aufbau und der Darstellungsweise des Buches. So wird jeder

Schritt der Predigtvorbereitung mit einem Beispiel erklärt und auch andere Themen werden teilweise mit Übungen vertieft. Randbemerkungen helfen, einen schnellen Überblick zu gewinnen; es gibt immer wieder Auszüge von Predigten, die das Gesagte verdeutlichen. Das alles zeigt, dass das Buch aus der konkreten Ausbildungssituation heraus entstanden ist und so die Züge eines homiletischen Seminars trägt. Teile des Buches (Kap. 2-4) gehen auf ein bekanntes Studienheft von Rolf Heue und Reinhold Lindner zurück. Eine Besonderheit des Buches ist, dass es versucht dem Anspruch auf inklusive Sprache gerecht zu werden. So werden „die Kapitel abwechselnd aus männlicher und weiblicher Perspektive“ heraus formuliert. (14) Bei allem Respekt vor diesem Vorhaben ist jedoch anzumerken, dass außer den weiblichen grammatischen Formen nichts auf eine weitere inhaltliche „weibliche Perspektive“ hinweist. Der Einbezug einer wirklich weiblichen Sicht der Predigtarbeit (vielleicht nach dem Vorbild der amerikanischen Pastorin und Dozentin Barbara Brown Taylor: *The Preaching Life*, Cambridge: Cowley Publications, 1993) wäre wünschenswert.

Das Buch ist in drei Teile gegliedert. Ein erster Teil, der theologische und gesellschaftliche Grundlagen für die Predigt erarbeitet, ein Praxisteil, der den weitesten Raum einnimmt, in dem die wesentlichen Fragen der Predigtvorbereitung erörtert werden und ein vertiefender Teil, der sich vor allem mit Fragen der Kommunikationswissenschaft, Kommunikationspsychologie und praktischen Fragen der wirkungsvollen Kommunikation auseinandersetzt.

Der erste Teil will theologisch Predigt erklären mit einem starken Gewicht auf der Predigt als gegenwärtiger, zeitgenössischer Rede. Die Zuhilfenahme der Predigtdefinition von W. Trillhaas aus seinem Neuentwurf der Einführung in die Predigtlehre (17), sowie später Ernst Langes Gedanken zur Predigtsituation verstärken diesen Eindruck. Und es ist tatsächlich so, dass eine biblisch-theologische oder reformatorische Grundlegung der Predigt nur sehr knapp bis gar nicht dargeboten ist (16.18), was für die späteren Ausführungen des Buches wichtig wäre. Die Rahmenbedingungen für Predigt heute, die sehr konkret und hilfreich sind, nehmen einen viel größeren Raum ein. Es wird zu wenig von Gott und seinem Wort und zu viel vom Hörer gesprochen. Diese mangelnde Klärung der Frage der Verkündigung von Gesetz und Evangelium für unsere heutige Zeit führt dann zu einem einseitigen Verständnis desselben. Die Botschaft von der Rechtfertigung wird so zur Lebenshilfe, „Mensch zu bleiben und menschlich mit anderen umzugehen“ (40). Und auch das Evangelium wird dann „zahnlos“, weil es, eingepackt in die wiederholte Forderung nach dem dialogischen Prinzip in der Verkündigung (Lange) und der Kommunikationstheorie, seine eigentliche Kraft und Bedeutung zu verlieren droht. Das Evangelium wird zwar von Mensch zu Mensch weitergegeben, der Dialogcharakter ist in der Menschwerdung Christi

präsent, es ist aber auch immer ein Gegenüber, ist Anspruch, Überforderung und Herausforderung des Menschen, eben Rechtfertigung des *Gottlosen*. (161) Das Evangelium entspricht nicht nur menschlicher Kommunikation, es setzt auch einen Stachel und zeigt somit die Grenzen des Kommunikationsmodells für die Verkündigung.

Der zweite, ausführliche Teil gibt einen „praktischen Leitfaden“ für ehren – und hauptamtliche Verkündiger, der solide und gründlich die wichtigsten Themen der Predigtvorbereitung abarbeitet. Ein Zehn-Schritte-Programm zur Vorbereitung einer textbasierten Predigt wird angeboten. Fünf Schritte erklären den Vorgang bei einer mehr thematisch orientierten Predigt. Die zehn Schritte auf nur knapp zehn Seiten darzubieten, ist meines Erachtens für solch ein Lehrbuch zu knapp. Besonders wenn auch ehrenamtliche Verkündiger mit dem Buch erreicht werden sollen, die nicht auf ein exegetisches Seminar zurückgreifen können, sollten hier genauere Informationen mit Beispielen dargestellt werden. Sehr hilfreich ist das Kapitel über die Hörsituation. Der Tatsache, dass der Hörer die Predigt mitgestaltet, bevor sie geschrieben ist (Bohren) wird hier gut Rechnung getragen. Das schon von Heue und Lindner geprägte Schema der Suchbewegungen der Hörer nach Lebenssinn, Orientierung und Entscheidung und der entsprechenden Redeform als gewissmachender, informierender und herausfordernder Rede wird hier sehr gut dargestellt. Gefühl, Verstand und Wille werden als drei „Empfangsbereiche“ des Hörers dargestellt und mit Übungen vertieft. Predigtaufbau, Predigtvortrag und Predigtanalyse runden diesen Teil sinnvoll ab. Die hier vorgestellten Dinge sind gründlich und von der Erfahrung der Praxis her ausgewiesen. Besonders der Abschnitt der Predigtanalyse ist eine sehr gute Arbeitshilfe für die eigene oder gemeinsame Predigtevaluation. Ein „Tugendkatalog“ als eine Art Checkliste schließt dieses Kapitel ab. Man kann es Anfängern wie langjährigen Predigern nur empfehlen, sich diese Liste zur Überprüfung der eigenen Predigtweise immer wieder einmal vorzunehmen.

Der dritte Hauptteil beschäftigt sich mit Fragen der Kommunikation. Natürlich ist Predigt menschliche Kommunikation und unterliegt den Gesetzmäßigkeiten die Kommunikationswissenschaft und Psychologie erarbeitet haben, aber sie ist auch mehr als das. Die Autoren tragen dem Rechnung, in dem sie deutlich die grundsätzliche Unverfügbarkeit des göttlichen Wirkens in der Predigt betonen (158). Gott kommt selbst zum Zug in der Verkündigung trotz und in gelungener und weniger gelungener menschlicher Kommunikation. Die Autoren stellen nun zwei Kommunikationsmodelle vor, das kybernetische Grundmodell, das von Karl-Wilhelm Dahm auf die Predigt übertragen wurde (164), dann das erweiterte Hamburger Modell des Kommunikationspsychologen Friedemann Schulz von Thun (166ff). Die hier angebotene vierfache Struktur einer Nachricht wird in sehr guter Weise von den

Autoren auf die Verkündigungssituation übertragen. So kommen beim Sachaspekt der Nachricht bzw. Predigt Fragen von Textform und Inhalt, Einfachheit und Klarheit, Prägnanz und Ordnung zur Sprache. Der Selbstkundgabeaspekt der Predigt verweist auf Fragen der Authentizität des Verkündigers und seine Fähigkeit, über sich zu reden und zu schweigen. Hier werden auch kurz die von Schulz von Thun eingeführten acht Redestile erwähnt. Es trifft zu, dass diese Redestile grundsätzlich auch auf Predigtstile übertragen werden können. Dazu müssten die Autoren jedoch noch ein wenig mehr sagen, denn – um als Beispiel den aggressiv-entwertenden Stil zu nehmen – manche dieser Redestile sind dem Verkündigen des Evangeliums höchst unangemessen. Bei der Darstellung des Beziehungsaspekt der Predigt kommen Fragen der Anrede aber auch das Spannungsfeld von Nähe und Distanz zur Sprache. Die Appellseite der Nachricht bzw. Predigt liegt auf der Hand. Die Autoren geben hilfreiche Hinweise zum richtigen Umgang mit Appellen.

Ein wenig stiefmütterlich wird das letzte Thema des Buches behandelt. Der ganze Bereich der anschaulichen Predigt mit Texten, Bildern, Gegenständen und Handlungen wird sehr summarisch unter dem sehr verallgemeinernden Begriff der Symbole behandelt. Die dargestellten fünf Regeln zum Umgang mit Symbolen eignen sich meines Erachtens zu wenig, um die spezifischen Möglichkeiten z.B. einer narrativen Predigt sinnvoll zu erläutern.

Schaut man sich das Buch als Ganzes an, stellt man fest, dass dem dritten Schwerpunkt des homiletischen Dreiecks, dem Verkündiger, kein eigenes Kapitel gewidmet ist (In Ansätzen auf S. 21-23 u. 28-30). Nun kann mit Recht eingewandt werden, dass der Prediger in vielen anderen Kapiteln immer mit „im Spiel“ ist, besonders in den Kapiteln zur Kommunikation. Trotzdem möchte ich auf diese Schwäche des Buches hinweisen, dass dem Verkündiger selbst zu wenig Aufmerksamkeit gegeben wird. Gerade unter der Perspektive der Zeitgenossenschaft, aber auch der eigenen Lebens – und Dienstgestaltung, in besonderer Weise jedoch in Bezug seines eigenen geistlichen Lebens wäre noch manches notwendig zu sagen, um dieses Lehrbuch für die Praxis abzurunden.

Horst Schaffenberg, Bettingen, Schweiz

...wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst,

Michael Herbst, Matthias Schneider

Neukirchen-Vluyn, 2001, 222 pp. Euro 19,90 ISBN: 3-7887-1876-5

ZUSAMMENFASSUNG

Das vorliegende Buch ist ein aus der Praxis hervorgegangenes Arbeitsbuch. Der Aufbau des Buches entspricht den sieben Schritten der

Vorbereitungsvorlage. Grundlegend für die Predigtarbeit ist den Autoren das vergessene biblische Wort Vollmacht. Von der Vollmacht, die immer von Gott verliehene Vollmacht ist, entfalten die Autoren die pastorale Existenz als Prediger des Evangeliums. Die sieben Schritte der Gottesdienstvorbereitung bilden eine gute und praxisorientierte, wenn auch aufwändige Hilfe für die Verkündigungsarbeit. Besondere Schwerpunkte des Buches bilden die Kapitel über die persönliche Betrachtung Predigers, sowie die homiletische Besinnung. Den Autoren ist es ein Anliegen, dass der Verkündiger den Predigttext als „Text für sich“ versteht, sein eigenes persönliches geistliches Leben, die Stille vor Gott die zur eigenen Betroffenheit oder Identifikation mit dem Text führt, sind wesentliche Voraussetzung in der Predigtvorbereitung. Die homiletische Besinnung bringt den Prediger in das Spannungsfeld zwischen Text und Hörer, der sich zum Anwalt beider macht (E. Lange). In der homiletischen Besinnung muss der Prediger aber auch die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium erkennen und verstehen lernen, damit das Gesetz nicht verniedlicht und das Evangelium zum heimlichen Gesetz wird.

SUMMARY

This book is a work-book which has arisen out of practice. The book's composition corresponds to the seven stages of preparation for preaching. For the authors the authority of the neglected biblical word is crucial. The authors see his pastoral existence as preacher of the Gospel developing out of an authority which is always derivative of God's. The seven steps of preparation for worship form a good and practice-oriented, even rich, help for the work of proclamation. Particular features of the book are formed by the chapters on the personal approach of the preacher as well as having a homiletical consciousness. It is fundamental that the proclaimer understands the text for its own sake; but his own personal spiritual life, and the silence before God which leads to his own being touched or to identification with the text – these are essential presuppositions in preparation for preaching. The homiletical consciousness takes the preacher into the area of tension between text and audience, where he must represent both with a true preacher's awareness, and he must be sensitive to the tension between law and gospel so that the law is not played down and the gospel not made into law in disguise.

RÉSUMÉ

Voici un outil de travail né de la pratique. Il retrace en sept étapes la préparation d'une prédication. La notion d'autorité, aujourd'hui oubliée, est, aux yeux des auteurs, cruciale pour la prédication. En partant de cette notion d'autorité, qu'ils conçoivent comme étant toujours conférée par Dieu, les auteurs réfléchissent sur la manière de vivre la tâche pastorale du prédicateur de l'Évangile. Les sept étapes de la préparation pour

le culte sont une aide appréciable et très pratique pour la prédication, tout en demandant beaucoup de travail. Les chapitres sur l'approche personnelle du prédicateur et sa méditation homilétique sont d'un intérêt particulier. Il est de la plus haute importance que le prédicateur aborde d'abord le texte pour lui-même: sa propre vie spirituelle, et le temps de silence qu'il prend devant Dieu pour se laisser toucher par le texte et se l'approprier sont essentiels pour sa préparation. La prise de conscience homilétique entraîne le prédicateur dans une tension entre le texte et son auditoire et il se doit à la fois de parler pour l'un et pour l'autre (E. Lange). Lors de cette prise de conscience homilétique, il lui faut également être attentif à la tension entre la Loi et l'Évangile, de sorte que l'exigence de la Loi ne soit pas édulcorée, et que l'Évangile ne soit pas détourné en un système légaliste déguisé.

* * * *

Das vorliegende Buch ist ein aus der Praxis hervorgegangenes Arbeitsbuch. Diese Praxisorientierung spürt man auf Schritt und Tritt, es werden in diesem Buch kaum theologische Fragen der Predigt ausführlich erörtert oder gar diskutiert. Das Buch hat verschiedene Vorläufer, es ist ein gewachsener Praxisleitfaden der ursprünglich aus der Feder von Manfred Seitz stammt, von Falk Becker überarbeitet und dann im Unterricht des *Johanneums* in Wuppertal weiter angewandt. Als bewährtes Manuskript findet es nun als Grundlage in Greifswald beim homiletisch-liturgischen Hauptseminar Verwendung und hat von den beiden Dozenten Michael Herbst und Matthias Schneider die nun hier vorliegende Form gefunden. Auch der exegetische Teil basiert auf einer Vorlage. Hier lehnen sich die Autoren an die Methodenlehre zum NT von Wilhelm Egger an. Die Autoren ergänzen das Schema von Egger lediglich mit einigen einführenden Anmerkungen und kommentieren den einen oder anderen Schritt. Zum Schluss des exegetischen Kapitels wurde eine vereinfachte Form der Textbearbeitung eingefügt, um auch Nichttheologen den exegetischen Zugang zum Text zu ermöglichen.

Es ist also ein richtiges Arbeitsbuch, ein Desiderat in der homiletischen Bücherwelt, da es auf hohem Niveau und doch sehr konkret die einzelnen Schritte zur Vorbereitung von Gottesdienst und Predigt geht. Jeder Schritt wird mit einem Paradigma durchgängig von Anfang bis Schluss erläutert. Die Autoren bezeichnen dieses Verfahren als aufwändig (6) und das ist es sicher auch. Man kann den Autoren aber an dieser Stelle nur Recht geben, wenn sie die Ansprüche an eine gute Gottesdienstvorbereitung so hoch hängen und dabei den Mangel an praktischer Predigtausbildung in der deutschen Theologenausbildung beklagen. Dem Hinweis auf amerikanische Ausbildungspraxis, die der Homiletik inklusive Übungen viel mehr Raum gibt, kann der Rezensent, der sich näher mit amerikanischer Homiletik beschäftigt, nur zustimmen. So ist dieses Buch

sowohl für den Anfänger ein hilfreicher und hoffentlich immer wieder gerne zur Hand genommener Leitfaden, doch auch der erfahrene Prediger kann anhand dieses Buches seine Predigtpraxis neu reflektieren und wird in der Fülle der Impulse und Anregungen hilfreiche Anstöße finden.

Der Aufbau des Buches entspricht den sieben Schritten der Vorbereitungsvorlage. 1. Einordnung ins Kirchenjahr; 2. Persönliche Betrachtung; 3. Exegese, 4. Homiletische Besinnung, 5. Rhetorische Gestaltung, 6. Liturgische Gestaltung, 7. Feier. Allerdings gibt es noch eine einführende theologische Grundlegung, sowie ein kurzes Abschlusskapitel, in dem es um das Gottesdienstnachgespräch geht.

Die theologische Grundlegung ist eigentlich keine Grundlegung für Homiletik und Predigt schlechthin, sondern fokussiert biblisch-pastoraltheologisch allein den Begriff der Vollmacht. Es werden theologische, praktische, homiletische und persönliche Konsequenzen für die pastorale und homiletische Praxis ausgehend von diesem Begriff gezogen, die grundlegend für das eigene, persönliche Selbstverständnis als Prediger sind. Die Relevanz dieses vergessenen biblischen Begriffes für die pastorale Existenz ist unumstritten. Die Autoren sprechen hier in ein ermutigendes Wort in die Realität des „Predigergeschäftes“ mit all seiner Erwartungslosigkeit und faktischer Wirkungslosigkeit der Verkündiger hinein.

Die Einordnung ins Kirchenjahr wird in sehr einfacher und verständlicher Weise, aber auch knappster Weise von den Autoren dargeboten. Der zweite Schritt, die persönliche Betrachtung, ist ohne Zweifel einer der Höhepunkte des Buches. Entgegen der meisten Vorlagen zur Vorbereitung, geht es den Autoren hier um weit mehr, als nur den Ersteindruck des Textes abzufragen. Es geht um die persönlich, geistliche Einstimmung auf den Text, die zu einer Lebenshaltung des Verkündigers werden und nicht zu einem kurzen meditativen Augenblick vor Beginn der Exegese verkommen soll. In Anlehnung an die Trias Luthers: *oratio – meditatio – tentatio* wird die persönlich geistliche Auseinandersetzung des Verkündigers mit dem Wort betont. Der Text soll dem Prediger nahe kommen. Die Autoren schlagen fünf Schritte vor, um dieses Ziel auch praktisch zu erreichen: 1. Stille suchen und erste Eindrücke sammeln; 2. Im Sinne einer Filmkamera den Text vor dem inneren Auge abspielen und fokussieren; 3. das Heilsgeschehen im Text entdecken und zum Gebet machen; 4. sich vom Text betreffen lassen und sich mit Personen der Handlung identifizieren; 5. „Vor-Sätze“ (Schreibweise so im Original) formulieren, die als eine Art geistliches „Vor-Verständnis“ (im Original so) fungieren und nun exegetisch überprüft werden.

Der exegetische Teil wird mit hermeneutischen Aussagen Hamanns eingeleitet, die dazu dienen sollen, als Exeget Vertrauen in die Texte zu haben oder zu gewinnen, die nicht nur historische Dokumente, sondern lebendiges und zu verkündigendes Wort sein

wollen, Tatwort und nicht Deutwort (*Luther*). Hier spricht der Homiletiker, der ein berechtigtes Anliegen hat, dass die Verkündiger zu keiner Zeit in der kritischen Kleinarbeit der Exegese die „Bodenhaftung“ des Wortes verliert, das er später in Vollmacht anderen Menschen zur Hilfe verkündigen soll.

Die homiletische Besinnung als vierter Schritt ist ein weiterer wertvoller Schwerpunkt des Buches. Unter Berufung auf Ernst Lange zeigen die Autoren ein stark hörerorientiertes, bipolares Verständnis der Predigt. Also nicht „vom Text zur Predigt“, sondern Text und Hörer treten in ein Spannungsfeld, es kommt zur Begegnung zwischen Text und Hörer, die stellvertretend in der Predigtbesinnung des Verkündigers stattfindet. Hier kommt interessanterweise wiederum Hamann zu Wort, dessen Bemühen es war, den Hörer im biblischen Text wiederzufinden. Stark hörerorientierte Ansätze bergen Gefahren, die auch von den Autoren klar gesehen werden und in Form von „Warnungen vor dem Hörer“ (88) ihren Niederschlag finden. Das Spannungsfeld zwischen Text und Hörer wird sehr gut dargestellt und nicht einseitig aufgelöst. Nun folgen die praktischen Schritte bis zur Predigt-disposition. Es sind die Überlegungen zur Predigtsituation, die systematisch-theologische Reflexion sowie Überlegungen der Predigt im Kontext von Seelsorge und Gemeindeaufbau. Die Autoren übernehmen hier einen Vorschlag, den schon Bohren gemacht hat, den Predigtstisch. Der Verkündiger soll sich verschiedene Personengruppen seiner Gemeinde um seinen Tisch herum vorstellen, die gemeinsam mit ihm Text und Predigt reflektieren. Die Ausweitung der homiletischen Besinnung auf Fragen der Seelsorge und des Gemeindeaufbaus ist sehr innovativ und zeigt die Zielrichtung der Predigt, Menschen zu ermutigen und Gemeinde damit zu bauen. Danach werden Predigtziele festgelegt und der Predigtstoff gegliedert. Die homiletische Besinnung schließt mit einem längeren Abschnitt über die richtige Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Diese reformatorische Wegweisung, das Wort Gottes als Gesetz und Evangelium zu verkündigen ist der Test, woran sich entscheidet, ob eine Predigt evangelisch ist oder nicht. Die Autoren stellen sieben typische Fehler zusammen, die entweder eine Predigt gesetzlich machen oder das Evangelium verwässern. Besonders lesenswert ist der Abschnitt über die weit verbreitete Angewohnheit, in modalen Hilfsverben zu predigen (117).

Der fünfte Schritt ist die rhetorische Gestaltung. Dies ist kein langweiliges Kapitel über antike rhetorische Formen, sondern ein lesenswerter Abschnitt, in dem die Autoren gleichzeitig zeigen, was sie den Lesern rhetorisch beibringen wollen. Besonders lesenswert ist der homiletische Lasterkatalog mit dem Titel: Pleiten, Pech und Pannen (159f). Amüsant und doch sehr lehrreich sind die Abschnitte über Verständlichkeit und Einfachheit, Ordnung, Kürze, Prägnanz und Stimulanz. Hier greifen die Autoren auf die bekannten Aussagen von Friedemann Schulz von Thun zurück.

Das vorletzte Kapitel führt in die liturgische Gestaltung ein. Auch für diesen Teil gilt, dass die Praxisfragen im Vordergrund stehen. Exemplarisch wird ein Gottesdienst in seiner ausführlichen Darstellung gezeigt, in Mehrfarbdruck sind Gottesdienstablauf, gesprochene Texte und Bemerkungen abgesetzt und ergeben so einen kommentierten Gottesdienst, der die wichtigsten Fragen diesbezüglich klärt. Anmerkungen

zur Liedauswahl und zu Gebeten ergänzen diesen Teil. Ein Checkliste zum Gottesdienstablauf hilft selbst dem vergesslichsten Liturgen, an alles zu denken.

Ein praktikabler Weg eines Gottesdienstnachsprechens, wie es in Greifswald angewandt wird, sowie eine Beispielpredigt bilden den Schluss des Buches.

Horst Schaffenberg, Bettingen, Schweiz

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

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial	75	Zur Ekklesiologie charismatischer	93
<i>Mark Elliott</i>		Bewegungen Impulse zum Gespräch	
		<i>Peter Zimmerling</i>	
Richard of St. Victor's Condilectus:	77	Wisdom and Covenant: Revisiting	103
The Spirit as Co-beloved		Zimmerli	
<i>Dennis Ngien</i>		<i>Jamie Grant</i>	

* * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 115

Martina Böhm: Samarien und die Samaritania bei Lukas: Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsge- schichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung	115	Peter Riede: Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen	143
CHRISTOPH STENSCHKE		CHRISTOPH STENSCHKE	
Thorsten Dietz; Torsten Küster (Editors): Kritik, die vom Kreuz ausgeht: Zum 100. Geburtstag von Hellmuth Frey	123	Norman C. Habel & Vicky Balabanski (eds.): The Earth Story in the New Testament (The Earth Bible Volume 5)	145
Hellmuth Frey; Hans-Jürgen Peters: Geistliche Schriftauslegung	123	ANDREW T. LINCOLN	
JOCHEN EBER		Steve Walton: Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians	147
Bernd Kollmann: Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte	124	CHRISTOPH STENSCHKE	
CHRISTOPH STENSCHKE		David Wenham: Paul and Jesus: The True Story	149
Konradin Ferrari d'Occhieppo: Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?	127	PIETER J. LALLEMAN	
CHRISTOPH STENSCHKE		Moyer V. Hubbard: New Creation in Paul's Letters and Thought (Society for New Testament Studies Monograph Series 119)	150
Sven Findeisen: Unter dem weiten Bogen: Mein Leben	135	ALISTAIR I. WILSON	
JOCHEN EBER		Daniel Marguerat: The First Christian Historian: Writing the 'Acts of the Apostles' SNTSMS 121	150
Lothar Bertsch: Johann Albrecht Bengel: Ein Leben für Bibel und Wahrheit	136	ANDREW GREGORY	
MICHAEL KOTSCH		Alexandru Neagoe: The Trial of the Gospel: An Apologetic Reading of Luke's Trial Narrative SNTSMS 116	152
Rainer Braun, Hrsg.: ... da bin ich mitten unter ihnen: Aus 90 Jahren Pfarrerinnen – und Pfarrer-Gebetsbund	139	ANDREW GREGORY	
JOCHEN EBER		Peter Hofmann: Goethes Theologie	153
Bernhard Ott: Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education	140	MARK ELLIOTT	
HANS ULRICH REIFLER		Scripture and Hermeneutics Series, Volumes 1-3	154
Wilhelm Geerlings: Augustinus – Leben und Werk: Eine 144 bibliographische Einführung	142	Craig Bartholomew, Colin Greene and Karl Möller (Eds.): Volume 1: Renewing Biblical Interpretation	
JOCHEN EBER		Craig Bartholomew, Colin Greene and Karl Möller (Eds.): Volume 2: After Pentecost: Language and Biblical Interpretation	
		Craig Bartholomew, Jonathan Chaplin, Robert Song and Al Wolters: Volume 3: A Royal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically. A Dialogue with Oliver O'Donovan	
		MARK W. ELLIOTT	

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 2004

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas
One Year	£25.80	\$66.50	£26.60	£25.80	\$43.20	£26.60
Two/Three Years, per Year	£23.20	\$59.80	£23.90	£23.20	\$38.90	£23.90

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.

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

France (F)

David Gysel, Faculté Libre de Théologie Évangélique, Vaux-sur-Seine, France

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

Italy (I)

Leonardo di Chirico, I.F.E.D., C.P. 756, 1-3 5100 Padova

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

Romania (RO)

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

Slovensko (SK)

Ludovit Fazekas, Hviezdoslavova 25, SK-934 01 Levice

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

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

Deutschland

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

Jahresbezugspreis: €24,90

Für Studenten: €19,50

Editorial

Mark Elliott

Setting the agenda? Responding to it? Are evangelicals too academic and not intellectual enough? In other words they are good at writing biblical commentaries but not in writing and promoting work which cross the disciplinary boundaries in the way, e.g., that of Michel Foucault affected sociology, literature and psychology. Yet as Edward Said has recently commented in the introduction to his re-issued *Orientalism*, the world cannot afford to do without what he calls 'philology' – patiently mining the details of religious and cultural traditions which well help to stand against the growing forces of homogenisation and disrespect for 'the other'. In other words, carefully doing exegesis and commentaries.

Christian theologians who are truly evangelical are called to maintain the balance between (a) the biblical and traditional (what Eberhard Jüngel called *wertlose Wahrheit*) and (b) the creative and the useful. It is when these things come together that a circuit is closed for spiritual energy to flow or to use a still more dramatic metaphor, lightning to fall from heaven to earth, with power and illumination the result!

One of the essays in this volume has to do with the life of the people of God and mission: one has more to do with the bible's message (by the way, IVP in England has been running a very good 'Message' series as part of its *Bible Speaks Today* title) and another theological with a historical flavour. It is good to have this balance, this polar potential difference.

A related question is should our theology be 'apologetic' or 'missionary'? Should we play like Italian football teams of old, the *cattaccio* style, on the defensive, giving a reason in season and out of season (2 Tim 4:2; 1 Pet 3:15)? Does the need to be a listener and gentle with it preclude the provocative and the prophetic? Whatever, any communication with the non-church should take place without a forgetting of the *content* of the gospel – and as much emphasis on it and the fullness of its meaning for human life as study of culture and

human life. Books and papers about evangelical analysis of culture can be all very interesting but sometimes are in danger of playing the academic game of cultural studies even while adopting a critical stance towards the culture, worse finding themselves promoting a driving ideology under the cloak of 'description', or worse still, simply failing to be theological.

If evangelicals in North America feel the need to work with other Christian groupings, how much more need European evangelicals? Certainly our situation is not the same as that of our brothers and sisters there and we must be aware of that while reading even the best books from 'over there'. Do we have to see other traditions as not just allies for certain causes, but as where our identity must lie? Are Gospel people threatening those who identify themselves with a particular subculture or those who are happy to find their family where the spirit of Jesus is present and honoured? And just how to get scholars to work together so that one can speak of a theology of the gospel across Europe? There is a lot going on: the Scripture and Hermeneutics project – but hardly cross-European; Afet and Tyndale Fellowship, the new French initiative, Padova's IFED... Of course, the academic quality and level of discussion varies enormously. The sub-disciplines are also wide, such that it may seem sometimes to be better to avoid 'interdisciplinarity'. Perhaps a great effort in one small corner (say, Ancient Near Eastern history) leading to a shining light there would make more of a difference?

Of course theology starts with the church and it seems odd that the closest most European evangelical Christians get to theology is the works of Philip Yancey or of others, usually American. But the 'popularisers' of theology are the angels of God, to summon us to do likewise but better!

Then I am aware that theology starts with ourselves, and I realise I have asked many more questions than I have given answers...

STUDIES IN PENTECOSTAL AND CHARISMATIC ISSUES

A NEW SERIES FROM PATERNOSTER

Consultant Editors: Max Turner, Andrew Walker

Series Editors: Mark Cartledge, Neil Hudson, Keith Warrington

Practical Theology: Charismatic and Empirical Perspectives

Mark Cartledge

Studies in Charismatic and Pentecostal Issues is a new series of academic monographs, which explore issues of interest to charismatic and Pentecostal scholars, students and leaders. The books will be multi-disciplinary covering:

- Biblical studies on the Spirit and spiritual gifts.
- Historical studies on Pentecostal-charismatic Christianity.
- Pentecostal-charismatic theological studies.
- Empirical analysis of contemporary Pentecostal-charismatic Christianity.

This book is unique in integrating charismatic and empirical perspectives in practical theology, exemplifying both qualitative and quantitative methods of research.

In Part One Mark Cartledge offers a proposal for practical theology, reviewing the ways in which theology, and especially practical theology, has related to the social sciences, Charismatic Spirituality and theories of truth and knowledge.

Part Two progresses into six empirical studies on Charismatic Worship, glossolalia and postmodernity, women and prophetic activity, the 'Toronto Blessing', healing and socialization.

Mark Cartledge is Chaplain at St John's College, University of Durham.

ISBN: 1-84227-200-4 / 229x145mm / 320pp / £15.99

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

Richard of St. Victor's Condilectus: The Spirit as Co-beloved

* * * *

Dennis Ngien

Tyndale Seminary, Toronto, Canada.

SUMMARY

Richard of St. Victor picks up the personalist strands in Augustine, and on that basis he proceeds to a consideration of the Trinity on the basis of love. He focused on the personal relations between human beings and trinitarian existence. Where there is only one person, there is no love. Whereas love requires a plurality of persons as its condition, perfected love demands a Trinity of persons. What the fullness of charity requires is nothing less than a divine person of equal dignity. Since God is supremely loving, and only God is deserving of supreme love, the infinite love which is God

presupposes an infinite object even when there are no creatures. Love consists of three levels, moving from self-love (Father) to charity, in which a second is loved (Son), to complete charity, in which a third is mutually loved by the pair (Spirit). Not only does the perfection of love demands love for another (dilectus), but the consummation of mutual love demands shared love for a third (condilectus). A rational analysis of the nature of love, unaided by revelation, leads to the conclusion that the fulfillment of love requires a Trinity of persons. Contrary to Augustine, Richard's trinitarian language is lover (Father), beloved (Son) and co-beloved (Spirit).

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Richard von St. Victor nimmt die personalen Elemente in Augustinus' Werk auf und stellt auf dieser Basis Überlegungen zur Trinität auf der Grundlage der Liebe an. Er konzentriert sich auf die persönlichen Beziehungen zwischen Menschen und trinitarische Existenz. Wo nur eine Person ist, ist keine Liebe. Während Liebe eine Pluralität von Personen als Bedingung erfordert, braucht vollkommene Liebe eine Trinität von Personen. Vollkommene Güte aber verlangt nichts weniger als eine göttliche Person von gleicher Dignität. Da Gott unüberbietbar liebt, und nur Gott unüberbietbarer Liebe würdig ist, setzt die unendliche

Liebe, die Gott ist, ein unendliches Objekt auch dann voraus, wenn es keine Geschöpfe gibt. Liebe besteht auf drei Ebenen, von der Selbst-Liebe (Vater), über die Liebe zu einem Zweiten (Sohn), bis zur vollkommenen Liebe, in der ein Drittes in gleicher Weise von dem Paar geliebt wird (Geist). Vollkommene Liebe verlangt nicht nur Liebe für einen anderen (dilectus), sondern die Vollendung gegenseitiger Liebe erfordert geteilte Liebe für ein Drittes (condilectus). Eine rationale, nicht auf Offenbarung gestützte Analyse des Wesens der Liebe führt zu dem Schluß, dass die Erfüllung der Liebe eine Trinität von Personen erfordert. Im Gegensatz zu Augustinus benutzt Richards trinitarische Sprache die Begriffe Liebender (Vater), Geliebter (Sohn) und Co-Geliebter (Geist).

* * * *

RÉSUMÉ

Richard de St. Victor a adopté la tendance personnaliste chez St. Augustin et a ainsi considéré la doctrine de la Trinité sous la perspective de l'amour. Il s'est concentré sur les relations personnelles entre êtres humains et au sein de l'existence trinitaire. Là où il n'y a qu'une seule

personne, il ne peut y avoir d'amour. L'amour requiert une pluralité de personnes en présence les unes des autres ; l'amour parfait requiert donc une trinité de personnes. De plus, pour qu'il y ait plénitude d'amour, il faut, en présence d'une personne divine, rien moins qu'une autre personne divine d'égale dignité. En effet, puisque Dieu aime de manière suprême et que Dieu

seul est digne d'un amour suprême, l'amour infini qu'est Dieu suppose l'existence d'un objet infini, même en l'absence des créatures. L'amour se présente en trois niveaux : il va de l'amour de soi (le Père) à la charité, qui est amour d'un deuxième (le Fils), pour aboutir à la charité complète, par laquelle un troisième (l'Esprit) est aimé par les deux premiers ensemble. Non seulement un amour parfait est amour d'un autre (*dilectus*), mais

*

*

*

*

la consommation de l'amour mutuel comporte un amour partagé pour un troisième (*condilectus*). Une analyse rationnelle de la nature de l'amour, sans l'aide de la révélation, conduit à la conclusion que l'amour accompli requiert une Trinité de personnes. À la différence de S^t Augustin, Richard de S^t Victor emploie le langage trinitaire suivant : celui qui aime pour le Père, l'aimé pour le Fils, et le co-aimé pour l'Esprit.

*

*

*

*

Introduction

Augustine's doctrine of the Spirit as love continues to dominate all great western thinkers of the Middle Ages and beyond. He opens two great avenues of development, each with individual differences.¹ The first picks up his analysis of the activities of the spirit, understanding and love, and is followed by Anselm (1033-1109) and Aquinas (1255-1274). The second adopts his theme of God-charity and the Spirit as the mutual love between the Father and the Son, and is followed primarily by Richard of Victor (d. 1172).² Richard makes full and systematic elaboration of Augustine's treatment of the lover, the beloved and love, and develops what Ewert Cousins calls appropriately, 'A Theology of Interpersonal Relations'.³ The Trinity is the ideal of perfect interpersonal relations because in Divine existence there is an infinite self-giving and receiving of love, without entailing a loss of one's identity or a rejection by the other.⁴ Human interpersonal relations, though always are lacking, are only images of God's divine life.

Well-known as the greatest theoretical teacher of mysticism in the Middle Ages, Richard has also been priced as 'a theologian of the spiritual life'.⁵ With Hugh's scholastic knife, he carves out a highly articulated and complete system of contemplation, representing a landmark in the growth of Western mysticism. His two famous treatises on mystical theology are *The Twelve Patriarchs* and *The Mystical Ark*, often referred to as Benjamin Major and Benjamin Minor.⁶ Although he does not compose a doctrinal summa, his treatise on his richly speculative and affective *De Trinitate* is a major development of insights from Augustine and Dionysius.⁷ His theology of Supreme charity, and concept of Spirit as co-beloved, *condilectus*, will form the main substances of this paper. A rational analysis of love constitutes not only his famous proof of the Trinity, but also the basis of the Spirit as the 'co-beloved' of the Father and the Son.

Richard begins with the human persons, with the personal love of one for another, and moves to an unselfish love of friendship, wherein one gives himself wholly to another. In this he catches a glimpse of a divine love of friendship. However human love is lacking, for it excludes a third from sharing this love. In God there must be charity in its most perfect form. Perfect charity is all that God is and possesses. This means that there abides in God one supreme love, and three perfect lovers, in such a fashion that one (ie., the Father) is the source of a condign beloved (ie., the Son), and these two lovers (Father and the Son), united by 'the flame of love', constitute the single cause of an equal co-beloved, namely the Holy Spirit. The Trinity, thus, is understood as ontological love, which is self-diffusive and self-differentiating.

Richard's Theological Method: Faith and Reason

Augustine addresses the question of human reason at some length in his *De Trinitate*. His basic argument is that if God is to be discerned within the creation, we should be able to find God at the height of that creation. There are some link-ups between the Creator God and his own creations. The height of God's creation, for Augustine, is human nature. On the basis of neo-Platonic metaphysics which he inherits from his cultural milieu, he argues that the height of human nature is the capacity to reason. Therefore, he concludes that one could find traces of God, or more appropriately, the 'vestiges of the Trinity' in the process of human reasoning.

Like Augustine and Anselm, Richard believes that it is possible to find the 'necessary reasons' for the Trinity in a reflection made in faith. To clarify, the phrase 'necessary reasons' does not carry the modern sense, a hard-line rationalistic attempt to prove the existence of mysteries, totally independently of faith. Instead the 'necessary reasons'

are the resultant fruit of human understanding transformed by contemplation, or more precisely by love. Reason itself cannot comprehend the interior depths of divine mysteries, the truth of which is confirmed in experience: 'But if experience teaches you that something in human nature is beyond understanding, should it not by that very fact have taught you that there is something in the divine nature that is above your understanding.'⁸ Speaking of the Trinity, he admits: 'Which of these propositions can be better grasped, which better comprehended: that one substance is these three realities or that three persons are one substance? Each is beyond comprehension, but neither is beyond belief.'⁹ So there is a realm of knowledge into which we enter only by faith. In his prologue to *De Trinitate*, he takes faith as his point of departure, but adds that he would strive 'as much as this is right or possible, to comprehend by reason what we hold by faith'.¹⁰ Faith and reason constitutes an organic unity within faith. They do not operate in airtight compartment, with no interactions between them. Although faith precedes reason, he adds, once we enter into faith, we should not stop there but enter into faith-seeking-understanding of those interior things which we hold by faith. When inquiring such a sublime subject as the Trinity, Richard, like Augustine, cautions that we must apply greater carefulness in pursuing more ardently the divine things from the testimony of reason.

In connection with the proposal of my investigation, let him who wishes, laugh; let him who wishes mock – and rightly so. For, if I speak truth here, it is not so much knowledge that lifts me up, but rather the ardor of a burning soul that urges me to try this. . . . What if I falter in running the course? Well, I will rejoice that I totally ran, labored and sweated to the extent of my powers in seeking the face of my Lord.¹¹

The surest access to the theology of the Trinity is through the monastic contemplation on the dynamic of human love.¹² The 'image-likeness' thought common in monasticism forms the anthropological basis of Richard's contemplative discipline. In developing his approach to trinitarian speculation, Richard begins from what is visible in the created order:

Thus, reasoning from the visible makes us conclude to the invisible, from the transitory to the eternal, from the earthly to the above-

earthly, from the human to the divine. Because, "That which is invisible of God, from the creation of the world, is revealed by the spirit through that which has been made" (Rom. 1: 20).¹³

The creaturely world, which bears the image and likeness of God, reveals God. The human spirit contains within itself the postulates of divine mystery. Therefore human experience of self and creation are ladders through which one ascends to know God in unity and Trinity. Yet this knowing God presupposes the spiritual experience of the contemplative who has ascended the mount of Transfiguration, and who now, with the help of the Spirit, ascends to the third heaven in intimate knowledge of the Trinity. 'It is toward this heaven that we are carried by the Spirit who elevates us, each time that the grace of contemplation makes us reach to the understanding of the eternal.'¹⁴ Richard writes also in his *The Twelve Patriarchs*, 'Ascend to this mountain (transfiguration), learn to know yourself'.¹⁵ From the human experience of self-knowledge, he contends, knowledge which transcends experience itself could be deduced.

Book III of his *De Trinitate* represents Richard's rational attempt to arrive at the necessary reason for the Trinity. The effulgence of the divine is reflected in the creaturely phenomenon of loving. Interpersonal love is an analog of the Trinity. Instead of looking at the inner soul for his clues to the nature of God, Richard looks at human persons in relation. To penetrate into the inner life of the Trinity, he moves through human love to divine love, uniting these two poles, seeing in this union an interpenetration in experience. For in the perfection of human love, where one person transcends himself in the love of another, Richard sees a reflection of the infinite self-transcending love of the Trinitarian existence. He expressly states his vision as follows:

. . . in that supreme and altogether perfect good there is fullness and perfection of all goodness. However, where there is fullness of all goodness, true and supreme charity cannot be lacking. For nothing is better than charity; nothing is more perfect than charity. However, no one is properly said to have charity on the basis of his own private love of himself. And so it is necessary for love to be directed toward another for it to be charity. Therefore, where a plurality of persons is lacking, charity cannot exist.¹⁶

Charity: Love for another person (dilectus)

Drawing on experience, Richard deduces that nothing is better than charity. If God is not only greater but also better, then God must be love. God must possess charity in the highest degree. The sovereign charity cannot be self-love, but is self-transcending love for the other, yet of the same or equal dignity, which no creature shares or attains. Charity, who is all that God possesses, is personal. Therefore, in God's divine being, there must be a self-transcending love of one divine person for another divine person. He justifies his stance by means of three propositions:

A. 'For nothing is better than charity; nothing is more perfect than charity.'¹⁷ He sees no need of providing proof of this proposition, but merely asks that we accept it as an ontological given, rooted in human experience. 'Let each person examine his consciousness; without doubt and without contradiction he will discover that just as nothing is better than charity, so nothing is more pleasing than charity. Nature herself teaches us this; many experiences do the very same.'¹⁸ What Richard sees is a reflection of the absolute good in the human experience of charity; more than that, he grasps the highest reflection, as his first proposition confirms this, that 'nothing is better than charity; nothing is more perfect than charity'. The reflection of the absolute good in human experience is not to be grasped by deductive proofs, but by internal analysis of self-consciousness, which is luminary of the eternal dimension of experience.

B. 'But fullness of goodness could not exist without fullness of charity'¹⁹ Charity is a perfection, which only God possesses to the fullest, and in the highest degree. He argues, 'in that supreme and altogether perfect good there is fullness and perfection of all goodness'.²⁰ In speaking of the fullness of all goodness, he borrows from Dionysius's postulate *bonum est diffusivum sui*, goodness is self-diffusive. He affirms that God's existence is constituted as *summum bonum*, the highest goodness which he identifies as love.²¹ In LaCugna's words, 'God as the supreme good is supremely self-communicating and is the finality of all beings.'²² Perfect goodness is not static but dynamic; it is not self-contained but self-communicative. It necessarily goes out to another and returns, and therefore it is charity. '*Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut*

caritas esse queat'.²³ Thus where perfect goodness exists, perfect charity cannot be absent.

C. 'However, no one is properly said to have charity on the basis of his own private love of himself. And so it is necessary for love to be directed toward another for it to be charity.'²⁴ The third proposition is revelatory of charity in its truest and highest form. Richard draws a succinct distinction between charity and self-love, the former being superior to the latter. Richard's thought corresponds to Gregory the Great, who asserts: '...there cannot be charity among less than two. For no one is said, strictly speaking, to have charity toward himself, but love is directed to another in order for it to be charity'.²⁵ If God is by nature love, his 'private love' of himself would be a lesser form of love than other-love. Charity is not self-love; it is self-transcending love for another. Charity is superior to self-love precisely because it is reciprocal. Perfect love wishes, in the act of ex-centricity (out of self), to flow beyond oneself so as to embrace the one who is personally over and against it. A love that is curved in upon itself is no true love. Charity, the supreme excellence, transcends itself in openness to a new reality. The perfection of self-transcending love becomes, for Richard, the necessary reason why plurality of persons must not be lacking in true Divinity.

After establishing self-transcending love as the supreme perfection of God, Richard anticipates an objection: Could God's self-transcending love be accounted by means of God's relation to his creation, without the need of another divine person? Could God's self-transcending love be explained merely in view of God-world relation, without ever introducing divine self-relatedness? 'But you might say, "Even if there were only one person in that true Divinity, nevertheless He could still have charity toward His creation – indeed He would have it".'²⁶ He answers this objection by invoking the concept of 'ordered love' (*caritas ordinata*), that the supreme charity cannot be addressed to a limited creature and lack a divine consort. '*Oportuit divinam aliquam personam persone condigne, et eo ipse divine, consortio non carere*'.²⁷ The fullness of charity demands nothing less than 'a person of equal dignity and therefore a divine person'. He further explains:

But certainly He could not have supreme charity toward a created person. For charity would be

disordered if He loved supremely someone who should not be supremely loved. But in that supremely wise goodness it is impossible for charity to be disordered. Therefore a divine person could not have supreme charity toward a person who was not worthy of supreme love.²⁸

God's infinite love demands that the other be infinite. The creaturely other, the object of God's infinite love, is incapable of receiving or responding to such love in an infinite mode. 'Thus God cannot love his creature *objectively* as much as he loves himself – that is, whereas he wills to himself an infinite good, he wills to the creature only its particular finite goodness – and accordingly such love falls short of unconditioned perfection.'²⁹ Perfect love demands a return of the love offered. The supreme lover must be loved as much as he loves, but no creature can return to God an infinite love. Since God alone must be loved supremely, a divine person could not express supreme love to a person who lacks divinity. For to love with the highest love that which does not deserve such a love, in Richard's rendering, is a 'disordered love', which God cannot exhibit. The object of his love cannot be human beings. God's love, like Eros, is guided by the worth of the object. Only God, the Supreme Good, is worthy of absolute love, and therefore the infinite love which is God must always have had an infinite object even when creatures are absent. A second person is needed within the Divinity as an object on which the Divine love bestows without limit. Thus the one to whom supreme charity is expressed fully, and without disorderly waste, has to be divine as well.

Furthermore he approaches the objection from another perspective, that of Anselm's point of departure – *id quo nihil maius cogitari potest*, 'that than which it is not possible to conceive anything greater'. But Richard's is '*id quo nihil est maius, quo nihil est melius*', 'a being, greater or better than whom there is nothing'.³⁰ In God charity is the greatest perfection, and hence it must be so great that than which no greater could ever be conceived. If God were to immerse totally in his 'private love' of himself, he would never reach the highest degree of charity because his self-love would always be greater than his charity. Richard obviously follows Anselm's designation of God in his ontological argument to flesh out his answer:

However, in order that charity be supreme and supremely perfect, it is necessary that it be so great that nothing greater can exist and that it

be of such a kind that nothing better can exist. However, as long as anyone loves no one else as much as he loves himself, that private love which he has for himself shows clearly that he has not reached the supreme level of charity. But a divine person certainly would not have anyone to love as worthily as Himself if He did not have a person of equal worth. However a person who is not God would not be equal in worth to a divine person. Therefore, so that fullness of charity might have a place in that true Divinity, it is necessary that a divine person not lack a relationship with an equally worthy person, who is, for this reason, divine.³¹

Human Experiences: Happiness and Generosity

The aforementioned answer reinforces his proposition, that charity is more perfect than self love. Richard continues to explore human experience of happiness and generosity, both of which, in his view, confirm his teaching on charity 'with such transparent reasoning' that anyone who fails to see it clearly suffers from the disease of folly, and is therefore weak in mind.³² If one is to be supremely happy, he must have charity, which presupposes an otherness for an appropriate giving and receiving of love. "There, in supreme happiness it is necessary that charity not be lacking. However, so that charity may be in the supreme good, it is impossible that there be lacking either one who can show charity or one to whom charity can be shown."³³ Happiness requires a reciprocity of relationship in which there is mutual giving and receiving, yet without destroying oneself nor the other. Happiness demands a return of love. He elaborates:

However it is a characteristic of love, and one without which it cannot possibly exist, to wish to be loved much by the one whom you love much. Therefore, love cannot be pleasing if it is not mutual. Therefore, in that true and supreme happiness, just as pleasing love cannot be lacking, so mutual love cannot be lacking. However, in mutual love it is absolutely necessary that there be both one who gives love and one who returns love. Therefore one will be the offerer of love and the other the returner of love. Now, where the one and the other are clearly shown to exist, true plurality is discovered. In that fullness of true happiness, a plurality of persons cannot be lacking. However

it is agreed that supreme happiness is nothing other than Divinity itself. Therefore, the showing of love freely given and the repayment of love that is due prove without any doubt that in true Divinity a plurality of persons cannot be lacking.³⁴

This also casts light on Richard's doctrine of God, that God does not exist in an immortal solitariness. His God is not a solitary monad, who sits alone on his throne of majesty. Divine existence is not a pathetic one, in which it cannot enjoy pleasure sweeter and more pleasing than the delights of charity in eternity. For the divine person to be eternally deprived of this satisfying delights is to be eternally deprived of joy. Such a God would not only be unhappy but also would not share his infinite abundance of his fullness.

Certainly, if we say that in true Divinity there exists only one person, just as there is only one substance, then without doubt according to this He will not have anyone with whom He could share that infinite abundance of His fullness. But, how can this be, I ask? Would it be because even though He wished to, He could not have one who would share with Him? Or is it because He would not wish to, even if He could? But He who is undoubtedly omnipotent cannot be excused on the grounds of impossibility. But could not that which is not due to a defect of power be due to a defect of benevolence alone? But if He would not be absolutely unwilling to have one to share with Him when He really could if He wanted, then observe, I ask you, what a defect of benevolence this would be in a divine person and how great it would be.³⁵

A solitary God is not worthy to be recognized, much less worshipped. What a great deficiency of benevolence that would be if God should want to reserve for himself in a miserly fashion the abundance of his fullness, which if he wishes, he could communicate to another and consequently enjoy such great satisfying pleasure! And if such a great lack of benevolence were in God, he would be better off hiding from the gaze of all, including the angels in his heavenly existence. '(Q)uite rightly He should blush with shame to be seen or recognized.'³⁶ But this is improper for a being like God, who is far from being impassive and selfish. It is precisely God-like to give joyously. God is most glorious in communicating himself completely. '(W)hat is more glorious, what is truly more

magnificent than to have nothing that one does not want to share? And so it is evident that in that unfailing good and supremely wise counsel there can be no miserly holding back just as there can be no inordinate squandering.³⁷ God's omnipotent love seeks to give freely and fully, and this constitutes the fullness of God's glory. Yet only a divine person could love to the fullness of his power, without disorderly waste. God's self-transcending love does not imply an impairment of being, an imperfect being who necessarily seeks his perfection and tries to overcome his deficiency through actions.³⁸ C. S. Lewis's distinction between 'gift love' (*agape*) and 'need love' (*eros*) helps elucidate Richard's thought.³⁹ God does not act out of need love – a love dominated by self-seeking desires. Rather, God acts out of gift love – a free, self-giving love, sharing his boundless goodness, without a miserly holding back. God as love does not wish to exist without a loved one. The self-transcending love, thus, is the joyful sharing of that supra-abundance of his fullness, yet without implying a diminution of being or a deficiency of being. So nothing is more pleasing or sweeter than this, that the supreme charity, which God is, desires to communicate to another with perfect satisfying joy and pleasure. This truth is confirmed in the life of reason.⁴⁰

Supreme Charity: Shared Love for a Third (*condilectus*)

The divine being must be three incommunicable existents or persons, Richard argues, if God is love (I Jn. 4:8, 16). That is because perfect love is always other-directed, toward what is distinct from and in some sense outside the self. Self-love is a defect, which cannot be attributed to God. God's love must be perfect, and must not be contingent upon the creation. God's love must be other-directed within God himself. This explains why there must be at least two persons within God: the lover and the beloved. But why must it be more than two? Why not binity rather than Trinity? He argues that love between two is less perfect than among three. For selfishness or complacency may surface in the mutual love of only two persons, and only when a third is introduced into a circle of love is love perfected: 'in mutual love that is very fervent there is nothing rarer, nothing more excellent than that you wish another to be equally loved by him whom you love supremely and by whom you are supremely loved'.⁴¹ Since we are dealing with

God's supreme charity, it must be perfect in every way. It must possess supreme excellence, in that it must be 'so great that nothing greater can exist', and 'such that nothing better can exist'.⁴² Not willing to share the love with which he is loved is a sign of immaturity and weakness. Accordingly, Richard lays down three stages of attitudes of mature and perfect charity: To be able to share love is a sign of perfection; to be willing to share with joy is better; and to search for it with longing is the best of all. 'The first is a great good; the second, a better one; but the third, the best. Therefore, let us offer to the supreme what is excellent; to the best, what is best.'⁴³ Hence the proof of perfected love lies in a willing sharing of the love that has been given to you. The most fervent kind of love presupposes another person who could be loved equally by the one whom you love supremely and by whom you are loved supremely. 'For the one loving supremely and longing to be loved supremely, surely the most excellent joy lies in the fulfillment of his own longing, namely in the attainment of longed-for love.'⁴⁴ Hence perfect love such as God is must not be short of a Trinity of persons. The term *condictus* refers to the third person, who is the completion of the mutual love of the two. Richard elaborates on the meaning of this term:

When one person gives love to another and he alone loves only the other, there certainly is love, but it is not shared love. When two love each other mutually and give to each other the affection of supreme longing; when the affection of the first goes out to the second and the affection of the second goes out to the first and tends as it were in diverse ways – in this case there certainly is love on both sides, but it is not shared love. Shared love is properly said to exist when a third person is loved by two persons harmoniously and in community, and the affection of the two persons is fused into one affection by the flame of love for the third. From these things it is evident that shared love would have no place in Divinity itself if a third person were lacking . . . Here we are not speaking of just any shared love but of supreme shared love – a shared love of a sort such that a creature would never merit from the Creator and for which it would never be found worthy.⁴⁵

Richard moves from self-love (first stage) to other-love (second stage), from which he moves

to the sharing of this mutual love with a third (third stage). If there were only duality, love will be self-enclosed. If the pair who loves does not move to the third stage, he argues, their love might fall back to the first stage. He asks, 'For if he does not will what perfect goodness demands, where will the fullness of goodness be? If he wills what cannot be done, where will fullness of power be?'⁴⁶ The perfection of charity demands love for another person, and the fulfillment of their mutual love demands shared love for the third. 'And in those who are mutually loved', he explains, 'the perfection of each, in order to be completed, requires with equal reason a sharer of the love that have been shown to them.'⁴⁷ The love of the two is not simply mutual love, but a common love for the third that establishes their union. What is required for perfect love is 'union with the third'.

Can there be a fourth person? No. Here Richard turns to the logic of divine processions. Within God, there exists only one person who is principle only, the one who is term only, and the one who is both term and principle. Only one person has the source from himself, the one is from the other, and one who is from both others; one who only gives, one who only receives, one who gives and receives.⁴⁸ In order to avoid an infinite processional series, logic demands that the third person be the completion of the Trinity.⁴⁹

Like what he does in his treatment of the love of the pair, Richard seeks to confirm his position by turning again to human happiness and generosity. In happiness, he shows that if the two refuses to share their love with a third, they would have reason to grieve. Supposing that there exists in God only two lovers. Why would they not have someone to share their supreme joy? Perhaps both are unwilling to share, or one is willing while the other not, in which case there is a cause for grieving. Consequently the oneness of mind and intimate harmony which we find in perfect friends would be lacking.

But if someone should say that neither is able to find repose in the sharing of love that has been shown to them, how, I ask, will that person be able to excuse them of the defect of love mentioned above? Now we know that nothing can be hidden from those who are supremely wise. And so if they love each other truly and supremely, how will one of them be able to see a defect in the other and not grieve? For if one of the two sees a defect in the other and does

not grieve, where will fullness of love be? If He sees and grieves, where will fullness of happiness be?⁵⁰

The same logic applies to the experience of generosity. If one refuses to share his joy, Richard argues, not only would the other grieve, but at the same time the first would be ashamed. 'For just as a true and intimate friend cannot see the defect of one who is loved intimately and not grieve, so surely in the presence of a friend he cannot fail to be ashamed over his own defect.'⁵¹ But shame is inapplicable to a perfect being like God. 'But just as in supreme happiness there cannot be a cause of grieving, so in the fullness of supreme glory there cannot be matter for embarrassment.'⁵² There should be no defect in that supreme charity. Fullness of goodness and fullness of happiness and glory in accord witness to the fullness of all perfection. In order for charity to be true, plurality of persons cannot be lacking; in order for charity to be perfected, a Trinity of persons is required.

And so sharing of love cannot exist among any less than three persons. Now, as has been said, nothing is more glorious, nothing is more magnificent, than to share in common whatever you have that is useful and pleasant. But this cannot be hidden from supreme wisdom, nor can it fail to be pleasing to supreme benevolence. And as the happiness of the supremely powerful One and the power of supremely happy One cannot be lacking in what pleases Him, so in Divinity it is impossible for two persons not to be united to a third.⁵³

Trinity: Persons and Processions

In his *De Trinitate*, Richard, unlike Augustine and Anselm, has as his starting point, not the unity of essence, but the persons of the Trinity. He demonstrates how the unity of essence is required by perfect love between persons. Boethius defines person as 'an individual substance of reasonable nature', emphasizing rationality as the characteristics of person.⁵⁴ However Richard modifies Boethius's definition and introduces his own distinctive concept of person as 'an incommunicable existence of an intelligent nature'.⁵⁵ The divine persons are three incommunicable existents, each in his unique and incommunicable self 'exists in himself alone, according to a certain mode of reasonable existence'.⁵⁶ Each person is distinguishable by a property that belongs incommunicably

his. 'Reflect attentively and note well that the word substance signifies less someone than something; to the contrary, the word person designates less something than someone.'⁵⁷ To elaborate, he asserts that the person is not a *quid* (what), but a *quis* (who), thus putting the emphasis on relationality. *Quid* refers to substance, whereas *quis* refers to person. 'The word person always designates someone who is one and unique, distinguished from everyone else by a singular property.'⁵⁸ This way of thinking accentuates the dynamic of personal and individual action. To account for an ontological distinction of persons in the unity of the divine substance, Richard says, we must 'know both what the person is and from where this person gets his origin'.⁵⁹ Here he turns to the noun *existentia*, in virtue of which *sistence* is synonymous with essence, and *ex-sistentia* designates the way in which *sistence* manifests itself with a unique and peculiar property. The term *existentia* is a predicate of the person, expressing both the essence (*sistere*) and the origin (*ex*) of the person. 'The one verb *exisistere* or the one noun *existentia*, indicates both that which refers to the nature of the being and that which refers to its person.'⁶⁰ Richard introduces a conceptuality of personhood which is both ontological and relational. This relationality, in Torrance's words, is indeed 'an inherent and ontological determination of personal existence'.⁶¹ Each person, within the community of one indivisible substance, has his own mode of subsistence. In God's own life, there are three persons who share the same essence, but each possesses a unique property by which he may be distinguished. The persons of the Godhead are one according to their mode of being, but three according to their mode of existing. Moltmann's explication of Richard's intra-trinitarian dynamic by way of the patristic idea of *perichoresis* is appropriately adequate:

... being a person does not merely mean subsisting; nor does it mean subsisting-in relation. It means existing. ... By the word 'existence' --*eksistentia* -- he meant: existence, in light of another. It is true that in the first place he related this other to the divine nature. But it can be related to the other persons too. Then existence means a deepening of the concept of relation: every divine person exists in the light of the other and in the other. By virtue of the love they have for one another they ex-ist totally in the other: the Father, ex-ists by virtue of his

love, as himself entirely in the Son; the Son, by virtue of his self-surrender, ex-ists as himself totally in the Father; and so on. Each Person finds his existence and his joy in the other. Each person receives the fullness of eternal life from the other.⁶²

How does Richard explain the procession of persons, that which makes each person share uniquely in the divine essence? He again resorts to human experience as an indication of divine mystery: 'In the human world, we observe a person proceeding from another person, and this procession can evidently be realized from another person sometimes in a manner only immediate, sometimes in a manner only mediate, and sometimes in a manner both mediate and immediate.'⁶³ To illustrate this, Richard uses three Old Testament saints, Abraham, Issac and Jacob, the latter two proceeds from the former, but in different ways. Issac proceeds immediately from Abraham; Jacob proceeds only mediately from Abraham through (per) Issac, the intermediary.⁶⁴ Although human generation is not identical with divine generation, there is still a certain likeness in them because humans bear the likeness of God. 'It is necessary', Richard states, 'beginning with this (human) nature, to erect a mirror for contemplation and following the consideration indicated, search out with a very great effort that which is found in God and that which is not found in God, according to the relationship of likeness and unlikeness'.⁶⁵ The Father exists of himself alone, possessing an independently incommunicable existence which is rightly his. Because the Father's mode of existence is incommunicable, the Son and the Spirit must be seen as existing from another. The Son is the immediate procession in God. The Father requires another of equal dignity so that there will be fullness of charity. Since the Son possesses the same power as the Father, the Spirit does not proceed from the Father alone, but from both the Father and the Son. 'This is required by the perfection of love of the first two persons who require a third person to be loved by both the first and second persons. The condilectus, the third person, is the unity of the shared love of the two. Thus, the third person proceeds in a procession that is both immediate and mediate.'⁶⁶ No other person proceeds from the Holy Spirit. Why? Nico's explanation elucidates:

If divine love is mutual love, the Son returns the Father's love and the Spirit returns the

love of both the Father and the Son. Now, processions have only one direction. The Spirit, for instance, proceeds from the Father and the Son, but they in turn do not proceed from the Spirit. On account of Richard's own principle – that in God loving, as any quality, is the same as being – one should conclude that returning love would necessarily imply returning being: a procession in the other direction.⁶⁷

There is a divine order of things, which enables Richard to account for the difference between the procession of the second and that of the third. Here we detect Richard's two distinct ways of producing (*modus procedendi*): the first one, generating, is willing a beloved (*dilectus*) responding love, while the second one, proceeding, is willing a companion in love (*condilectus*).

Through the Spirit, God as love is showered upon the believer. Hence the Spirit is appropriately called 'Gift': '...this gift is sent to us, this mission is given to us at the same time and in the same way by the Father and by the Son. It is, after all, from the one (Father) and from the other (Son) than the Spirit has everything that he possesses.'⁶⁸ And because the Spirit has his being, power and will from the Father and the Son, it is they who send and give him. The Spirit, being sent, receives from them the power and the will to indwell us. The Spirit, as pure receptivity, fills the human hearts with the love that he receives from the hearts of both the Father and the Son. Inflamed by the Spirit, the 'divine fire', says Richard, 'the human soul losses progressively all darkness, coldness and hardness: the soul passes entirely into the likeness of him who enflames', and finally is configured to him. It is the property of the Spirit to constitute from 'a multitude of hearts' a community of 'one heart and one soul'.⁶⁹

Love: Trinity of Persons

The concept of charity as self-transcending love is most original and contributive to his reflection and development of his Trinitarian theology. The love of human persons, which Richard uses as a point of departure, enables him to grasp analogously the love of the persons of the Trinity. Love consists of three levels, moving from self-love to charity, in which the second is loved, to complete charity, in which a third is mutually loved by the pair. In Richard's own terms the three levels are private love (*amor privatus*) whose object is one's

self, mutual love (*amor mutuus* or *caritas*) whose object is a person of equal dignity, and consummated love (*caritas consummata*) whose object is a person mutually loved (*condilectus*).⁷⁰ Love overflows the lover, but also overflows the union of the pair. Drawn together by one affection, they do not allow their mutual love to remain in a self-ish and static state. Because the union is dynamic, it overflows beyond itself into the third. The love of the pair converges in the single 'flame of love' they have for the third. Speaking of the inner relations of the Trinity, Richard speaks of 'the flood of divinity', in which there is 'the flowing abundance of supreme love'.⁷¹ This indeed constitutes the core of Richard's interpersonal theology of the Trinity:

For when two persons who mutually love embrace each other with supreme longing and take supreme delight in each other's love, then the supreme joy of the first is in intimate love of the second, and conversely the excellent joy of the second is in love of the first. As long as only the first is loved by the second, he alone seems to possess the delights of his excellent sweetness. Similarly, as long as the second does not have someone who shares in love for a third, he lacks the sharing of excellent joy. In order that both may be able to share delights of that kind, it is necessary for them to have someone who shares in love for a third.⁷²

Trinitarianly, the love of Father and Son overflows and expresses itself in the Holy Spirit, who is pure charity. This divine overflowing is best expressed by the *filioque*. "If the two (the Father and the Son) possess the same power, it must be concluded that it is from both that the Third Person of the Trinity received his being and has his existence."⁷³ The third person proceeds both from the one who cannot be born (*innascibilis*), namely the Father, and the one who was born (*nascibilis*), namely the Son. There is an immediate procession of the Son from the Father; there is an immediate procession from the Father and mediate procession from the Son, namely the *condilectus* or the Spirit.⁷⁴ Both the Father and the Son form a single principle of the Spirit. To account for an ontological distinction of persons, Richard does not make use of Anselm's principle of an opposition of relations. Instead he distinguishes between the persons through an analysis of love in its absolute perfection and the distinctions that are found in that perfect love. In God there is charity in the highest

form. There must be in God one infinite love and three infinite lovers, in such a way that the one (the Father) is the causal principle of a condign beloved (the Son) and these two form the single causal principle of an equal co-beloved (the Spirit). Love begins by the Father gratuitously pouring unto another, namely the Son, who receives. This is reflective of the dyadic relationship between purely gratuitous (*gratuitus*) love (the Father) and received or indebted (*debitus*) love (the Son). However, this dyadic love shared by only two is lacking, and does not meet the status of supreme love. Perfect love desires to move beyond the intimacy of the two, embracing a third loved by both; it steers lovers away from each other so as to share their love with a third. This third is what Richard calls, the *condilectus*, a 'co-beloved' – that which is loved together with their reciprocal love. And this third is the Holy Spirit – the love that is purely received, purely indebted (*debitus*). 'That the divine Persons are three derives from the idea that, in the perfection of charity, the adequate beloved is *condilectus*, one willing to share the love received: *oportet ut pari voto condilectum requirat*.'⁷⁵ Not only does the perfection of love demand love for another person, but the consummation of mutual love demands shared love for a third. In Congar's words: 'The special way of existing which characterizes the divine Persons consists in a manner of living and realizing Love. That Love is either pure grace, or it is received and giving, or it is purely received and due.'⁷⁶ In Richard's words:

It is certain that true love can be either exclusively gracious or exclusively owed or uniting both, that is to say gracious on one hand and owed on the other hand. Love is gracious when one gives gratuitously to him from whom one has received nothing. Love is owed when to him from whom one has received gratuitously one renders in exchange only love. Love is mixed when, in a double attitude of love, gratuitously one receives and gratuitously one gives.⁷⁷

Each person possesses love, which is God's essence. Each, based on the infinite giving and receiving of love, exists according to his distinct mode of origin: the Father is the fullness of giving love; the Son is the fullness of both giving and receiving love; the Spirit is the fullness of receiving love. The trinitarianly-shared love, where each person is totally different from the other two but totally equal with them, is the perfect love which

befits God. The distinction of divine processions stems from Richard's unique conception of God's nature as love, which by its very constitution requires divine relationality and community in God's inner life.

Concluding Reflections:

Fairly speaking, it is through Richard's appropriating of Augustine's ideas that helps establish his *De Trinitate* as the *locus classicus* of the interpersonal approach. Although the dominant image of Augustine's *De Trinitate* is a trinity of mind, knowledge and love, he does not reject completely inter-personal relations as the image or rather the vestige of the Trinity. He knows the limitation of the interpersonal analogy: 'If we recognize the image of the Trinity not in one but in three human beings, namely father, mother and son, it follows that man was not made in the image of God until he had a wife and begot a child – because till then there was no trinity.'⁷⁸ However in Treatise XIV of *Tractatus in Ioannem*, Augustine's comments on Acts 4:32, 'the multitude of believers had but one heart and one soul', lends support to inter-personal love as the appropriate image of the Trinity.

If charity made so many souls into one soul, and so many hearts into one heart – how great is the charity between Father and Son? Certainly greater than uniting those men whose heart was one. If, therefore, through charity the heart of many brethren is one and through charity the soul of many brethren is one, God the Father and God the Son – are you going to say that they are two Gods? If they are two Gods, there is not supreme charity there in heaven. For if here on earth charity is so great as to make your friend's soul one with yours, is it possible that there in heaven God the Father and God the Son are not one God? True faith cannot admit the notion! The excellence of their (divine) charity may be gauged from this: the souls of many men are many; if they love one another, they are 'one soul', yet they can also be said to be 'many souls' – this is possible among men, because the union between them is not so great; but there in heaven, although you can say 'one God', you cannot say 'three Gods' or 'two Gods'. This shows the superlative excellence of their charity – so great that no greater is possible.⁷⁹

In seeking an image for the Trinity in love of neighbor, McGinn writes, Richard doubtless owes

something to Book 8 of Augustine's *De Trinitate*, that from which he develops his own distinctive theology of consummated charity (*amor consummatus*).⁸⁰ And the highest form of which demands the overflowing of the supreme and perfectly shared love found in the Trinity. In commending to our reason the revealed doctrine of the unity of the divine substance and the trinity of persons, Richard assumes and elaborates the meaning of charity given in Augustine. Why must there be three persons in one Divinity, to a certain extent, has been answered in Richard's theology of interpersonal relation, although his is not a scholastic proof of it as in Anselm.

But has Richard answered the question: why only three? He is right to say that there is at least a third to open up the two, but why stop at three? The strength of Augustine's idea of the Spirit as the bond of love lies in the fact that it answers the question, 'why three?' For in God, there are two, and the reciprocity of the two. But this thinking seems to underplay the distinct identity of the Spirit, which Richard seeks to avoid. Augustine's mutual love theory has been criticized for depersonalizing the Holy Spirit. In an I-Thou relationship, the love that the Father and the Son bestow upon each other is not a distinct person; at least, it is not an activity that defines a person distinct from the 'I' and the 'Thou'. The Holy Spirit, for Augustine, is the Gift of mutual love between Father and Son. The Spirit has little function, if any except as a link between Father and Son. Richard develops this love analogy further, insisting that the Spirit is not the mutual love between Father and Son; rather it is the mutual love between Father and Son turned to the third. Mutual love, to be perfect, must be love shared with the third. 'In God we find not just an I-Thou relationship of reciprocal love', O'Collins writes, 'but also the Holy Spirit as the 'Co-beloved' (*condilectus*)'.⁸¹ There is a movement from self-love (Father) to mutual love (Father and Son) to trinitarianly-shared love (Father, Son, and Holy Spirit). The Spirit, thus, is the specific and incommunicable mode of existence of the divine substance constituted as love. In Gunton's words: 'The Holy Spirit is then indeed the dynamic of the divine love, but one that seeks to involve the other in the movement of giving and receiving that is the Trinity: that is, to perfect the love of Father and Son by moving it beyond itself.'⁸² Richard's view of God as the perfect communion of love allows the distinctiveness of Holy Spirit to come through far more clearly

and strongly than Augustine's mutual love-theory. In lieu of Augustinian language of lover, beloved and love, Richard's trinitarian language is lover, beloved and co-beloved. Person is understood as being in relation or communion. In other words, God's being is a relational unity. Thompson writes of the 'two main effects (of Richard's view): it gives concrete particularity to the persons who interrelate and so constitute the deity, and at the same time it conceives of God's being in these distinctions as creative of or in fact existing as communion'.⁸³ This social view of the Trinity has profound implication for understanding humanity, in view of which human personhood is not to be understood in purely individualistic terms, but in concrete, communitarian and relational terms. That which defines personhood is indeed its reciprocity and relationship. Divine existence, thus, is the ideal of personal existence.

Beyond dispute, Richard's thought differs with Augustine's. With Anselm, Richard affirms that the Spirit is not the mutual love of the Father and the Son. For Anselm, the source of the Spirit lies in the love the Father and the Son have for the divine essence, the divine goodness, rather than a mutual love between persons. For Richard, the love expressed by the Spirit is not of two lovers turned towards each other as in Augustine, but rather of two turned to a third. Richard's position, in that respect, distances itself more from Augustine's idea than Anselm's, since the Spirit's love for its divinity includes a love for the dyadic lovers (Father and the Son).⁸⁴ Badcock explains:

In the trinitarian sense, furthermore, love is what God is; love is not to be appropriated technically to the Holy Spirit as the third person of the Trinity, as in Augustine, but is rather to be understood in terms of the divine being itself, so that it is from this that the distinctive logic of God as a Trinity of persons flows. Because God is love, and specifically the perfection of love, God is necessarily a community of love, Trinity.⁸⁵

Richard's *De Trinitate* has revived the social analogy, which is already there in the Cappadocian fathers, who draw on human social life as analogies for God's three-in-oneness. Although Richard stands within the Latin tradition, his view shows affinity with the Greek tradition, that which retains the identity of the Spirit as the one who opens up the relationship of the other two, even though it is not clear why must there be only three. Gregory of

Nyssa, for one, in his *Not Three Gods: To Ablabius*, uses the analogy of Jesus's three disciples, Peter, James and John. There he argues that just as they are three yet one according to their human nature, so the Godhead is three identities yet one as to their divine nature. However he stresses that the unity of the divine persons transcends the unity of any three humans.⁸⁶ The divine persons act in full unity with themselves in all things, whereas any three humans may act at times contrarily of each other. Gregory writes: 'In the case of the Divine nature we do not (as in the case of men) learn that the Father does anything by Himself in which the Son does not work conjointly, or again that the Son has any special operation apart from the Holy Spirit.'⁸⁷ It is an analogy, however imperfect, of God's tri-unity whose community makes up one eternal Godhead.

Richard's view is not without criticisms. Richard appears to say that the Father first loves himself, then extends his love to the Son, and finally together with the Son enters into a shared love for the Spirit. What is the origin of such plurality in God? His language of love – private love, mutual love and consummated love – in which the respective objects are the self, the equal other and their co-beloved, as Hill argues, may result in

a certain inconsistency in Richard's thought, but it can also be somewhat misleading. His emphasis seems to fall, not upon love as a dynamism giving rise to the Word and the Pneuma, but upon the very nature of love as presupposing an inner relationality that is personal in kind. This is his primal and dominating principle to which the doctrine of the processions is subordinate. The universal tradition on the invariant order among the Persons demanded that he give consideration to the processions. But there his system reaches an impasse, because love may well require a plurality of persons as its condition, it does not explain the origin of such plurality. If the processions also constitute a structure indigenous to love, then it is difficult to explain that the Father is without origin, that the Son arises from the Father alone, and that the Spirit's origin is from Father and Son (this is the Western tradition which Richard represents). That is, it is difficult to maintain a distinct personal identity for each of the Three. One is inclined to think of one person who reproduces himself twice over.⁸⁸

Hill's criticism is justified, however, only insofar

as the only real relations are the processions, as in the Augustinian view. Hill fails to see Richard's affinity with the Eastern tradition in this aspect: persons are distinguished by origin, not by relation; the relations merely express personal distinction. Furthermore the basic presupposition at work in Richard's formulation is that trinitarian relations need not necessarily be relations of origin or processions. Hence the Son and Spirit can be eternally related, without having their eternal origin in one another. The possibility of genuinely interpersonal relations of love is dependent not upon origin, but on their individual personalities. Persons as persons, in Richard's view, are capable of being the subject of acts that relate each to the other; they are capable of loving relationships within the one substance of God who is love. As such Richard's view is an alternative in Western theology to the predominant Augustinian position.⁸⁹

Pannenberg observes with approval how the antinomy between the personal character of the Three in God, on the one hand, and the unity of the divine essence, on the other, is resolved in Richard's intimation.⁹⁰ Personal autonomy is established precisely in the relation of origin through which the persons are bound together in the one indivisible essence. However, he sees in Richard the tendency of over-emphasizing the independence of persons at the expense of the divine unity. Richard is successful in deducing the immanent-Trinitarian dynamic from the essence of God's love, yet he fails to derive God's unity from the reciprocity of the persons. Furthermore Richard does not develop his theory from the perspective of the economy of salvation, and thus the immanent relations are really devoid of any definite content. How God might be in and for himself is Richard's preoccupation; how God might be for us is left unattended.

Augustine holds that love as 'ordered love' must take into consideration the worth of the object. This view is shared by Medieval theology, too: the greater the good, the greatest the love.⁹¹ From this, Richard deduces that God as the highest good must love himself supremely. If God is love, the object on which God's love bestows must be infinite. To love supremely that which is not worthy of such infinite love would be to exhibit a 'disordered' love, which is inapplicable to a being like God. Nygren criticizes:

The unquestioned premise of this argument is that God's love must not be an "unordered"

love. It must not, as Agape does, leave the scale of values out of account, but like Eros it must be guided by the worth of the object. Richard of St. Victor has no room for the New Testament idea that the highest love is precisely that which loves those who are not worthy of it (Rom. v. 8). In other words, Richard will not allow God's love to be spontaneous and unmotivated, to be Agape. The result is that in the last resort it can only be conceived as Divine self-love, God's "*amor sui*".⁹²

That being said, praiseworthy is Richard's conception of the unity of nature as a dynamic one grounded in the community of intrinsically-related persons. This gives rise to a concept of what it is to be, i.e., God's being is constituted by the relationship of persons in a communion of love. Richard's view of God as community of persons is also contributive to the development of twentieth century social doctrine of the Trinity.⁹³

Notes

- 1 See Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit*, Vol. III: *The River of Life Flows in the East and in the West* (New York: The Seabury Press, 1983), 96; Brian Gaybba, *The Spirit of God* (London: Geoffrey Chapman, 1987), 78-79. For a comprehensive study of Richard of St. Victor's Trinity, see Nico Den Bok, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor* (Paris: Brepols, 1996). Bok's main thesis is to read Richard as a medieval rejection of social trinitarianism (ibid., 458-464.)
- 2 John Bligh, 'Richard of St. Victor's *De Trinitate*: Augustinian or Abelardian?', *The Heythrop Journal* 1:2 (April, 1960), 126-131. Bligh showed how Richard is indebted to Achar.
- 3 Cousins, 'A Theology of Interpersonal Relations', *Thought: A Review of Culture and Idea*, Vol. XLV (1970), 56-82.
- 4 Cf. Paul Henry, S.J., *Saint Augustine on Personality* (New York: Macmillan, 1960), 10, where he writes of Augustine's personal character, not purely essential, of love, which Richard shares.
- 5 See Edmund J. Fortman, *The Triune God. A Historical Study of the Doctrine of the Trinity* (Westminster of Philadelphia, 1972), 191; D. Knowles, *The Evolution of Medieval Thought* (Baltimore, 1962), 145.
- 6 For primary sources, see *Patrologia Graeca*, ed. J. P. Migne, vol. 196 (Paris, 1878-90). (Hereafter cited as PL.); *De Trinitate: Texte critique avec introduction, notes et tables*, ed. Jean Ribaillier (Paris: Vrin, 1958). (Hereafter cited as *De Trin.*); *Richard of St.*

- Victor*, trans. & Intro., by Grover A. Zinn (New York: Paulist Pres., 1979). (Hereafter cited as Zinn, *Richard*.) For Richard of St. Victor's mystical theology, see Michael William Blastic, *Condilectio: Personal Mysticism and Speculative Theology in works of Richard of Saint Victor* (Michigan: UMI, 1991); Steven Chases, *Angelic Wisdom and the Grace of Contemplation in Richard of St. Victor* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995).
- 7 De Trin. 3. 10 (Cousins's translation); cf. Emero Stiegman, 'Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, the Victorines', in *The Medieval Theologians*, ed. G. R. Evans (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 144-146.
- 8 De Trin. 4. 3 (Cousins's translation).
- 9 See PL 196, 889 as cited in Fortman, *ibid.*, 191; Stanley M. Burgess, *The Holy Spirit: Medieval Roman Catholic and Reformation Traditions* (Peabody: Hendrickson Publishers, Inc., 1997), 64.
- 10 Zinn, *Richard*, 373-374.
- 11 Zinn, *Richard*, 374.
- 12 De Trin. I:8, 93.
- 13 De Trin., prologue, 83-84 as cited in Blastic, *ibid.*, 130.
- 14 *Ibid.* Cf. Bernard McGinn, 'The Language of Love in Christian and Jewish Mysticism', in *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz (New York: Oxford University Press), 202-235.
- 15 *The Twelve Patriarchs*, LXXVII as in Zinn, *Richard*, 136. Cf. Ralph J. Masiello, 'Reason and Faith in Richard of St. Victor and St. Thomas', *New Scholasticism* 48 (1974): 233-242, who fails to see the contemplative context in which Richard's conception of 'necessary reasons' is understood.
- 16 Zinn, *Richard*, 374.
- 17 *Ibid.*
- 18 Zinn, *Richard*, 375-376.
- 19 Zinn, *Richard*, 374.
- 20 *Ibid.*
- 21 De Trin. 2. 16-19 as cited in Stiegman, *ibid.*, 146; William Hill, *The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation* (Washington: The Catholic University of America Press, 1982), 226.
- 22 Catherine Mowry LaCugna, *God for Us. The Trinity and Christian Life* (San Francisco: Harper, 1991), 161. Aquinas also accepts the Dionysian concept of *bonum diffusivum sui*.
- 23 De Trin. 3.2 as cited in Stiegman, *ibid.*, 154.
- 24 Zinn, *Richard*, 374.
- 25 See Cousins, *ibid.*, 68, his footnote 27, where he quotes favorably Gregory the Great. XL *Homiliae in Evangelia* 1, 17 (PL 76, 1139A).
- 26 Zinn, *Richard*, 374.
- 27 De Trin. 3.2 as cited in Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*. Vol. 3: *The Growth of Medieval Theology* (Chicago: the University of Chicago Press, 1971), 263.
- 28 Zinn, *Richard*, 374-375.
- 29 Hill, *ibid.*, 227-228; Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 654.
- 30 Congar, *ibid.*, 103.
- 31 Zinn, *Richard*, 375. Cf. Anselm, *Proslogion* 1-5 as cited in Zinn, *ibid.*, 376.
- 32 *Ibid.*, 378.
- 33 *Ibid.*, 376.
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid.*, 376-377.
- 36 *Ibid.*, 377.
- 37 *Ibid.*
- 38 See Dennis Ngien, 'The God Who Suffers', *Christianity Today* (Feb., 3, 1997), 40.
- 39 C. S. Lewis, *The Four Loves* (London: Collins, 1963).
- 40 Zinn, *Richard*, 377. Cf. Michael Aksionov Meerson, *The Trinity of Love. Modern Russian Theology* (Quincy: Franciscan Press, 1998), 103-104. Meerson sees influences of Victor's love paradigm on several Russian theologians. Berdiaev, for example, insists that 'God is the lover, and he cannot and does not wish to exist without the loved one'. God longs for the other, not because of 'an impairment, but rather the fullness and perfection of God's existence.'
- 41 Zinn, *Richard*, 384. Cf. William C. Placher, *Narratives of a Vulnerable God. Christ, Theology and Scripture* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1994), 67-68.
- 42 *Ibid.*
- 43 *Ibid.*, 384-385.
- 44 *Ibid.*, 384. Cf. Cyril C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity* (New York: Abingdon Press, 1958), 91-92.
- 45 *Ibid.*, 392. Also quoted in Amos Yong, *Spirit-Word-Community. Theological Hermeneutics in Trinitarian Perspectives* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002), 67.
- 46 *Ibid.*, 385.
- 47 *Ibid.*
- 48 De Trin. V, 15, 25 as cited in Fortman, *Ibid.*, 194.
- 49 De Trin. V, 23 as cited in Fortman, *Ibid.*, 193-194.
- 50 Zinn, *Richard*, 386.
- 51 *Ibid.*
- 52 *Ibid.*
- 53 *Ibid.*, 388. Also included in *The Christian Theology Reader*, ed. Alister McGrath, 2nd ed., (Oxford: Blackwell, 2001), 203-204.
- 54 See Boethius, *Liber de persona et duabus naturis*, 3 (PL 64, 1343) as cited in Congar, *Ibid.*, 107; cf. John Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives* (New York: Oxford University Press, 1994), 132; Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 94, where he sees problems in Boethius's view: 'Not only is

- there stress on individuality – unrelatedness – but the tendency that was to play so important a part in modern individualism, of defining our humanity in terms of reason (Descartes again), is given strong prominence’.
- 55 See *De Trin.* 4.22.24 as cited in Gerald O’ Collins, *The Tripersonal God* (New York: Paulist Press, 1999.), 143; Christopher Hall and Roger Olson, *The Trinity* (Grand Rapids: Wm. B Eerdmans, 2002), 59; Claude Welch, *In This Name. The Doctrine of the Trinity* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1952), 296.
- 56 *De Trin.* 4.24.
- 57 *De Trin.*, IV: 7, 169 as cited in Blastic, *Condictio*, 148.
- 58 *De Trin.*, 4:7, 170 as cited in Blastic, *Ibid.*, 149 (Blastic’s translation).
- 59 *De Trin.* 4.11, 173 as cited in Blastic, *Ibid.*, 150 (Blastic’s translation).
- 60 *De Trin.*, 4:12, 175 as cited in Blastic, *Ibid.*, 150 (Blastic’s translation). Cf. Gerald Bray, *The Doctrine of God* (Illinois: InterVarsity Press, 1993), 182.
- 61 Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), 9. Cf. John J O’Donnell, *The Mystery of the Triune God* (London: Sheed & Ward, 1988), 101: ‘The person is constituted not only by substantiality but also by the origin from which he has his being.’ Nevertheless O’ Donnell argues that Richard preserves the Boethian definition of person, because for him *sistere* refers to the person who has its being in itself, not in another, while *ex* speaks of the relationship of origin by which the person receives its being. Collins argues against O’Donnell, but in favour of Moltmann’s interpretation, that existence is in the light of another. Quoting Moltmann: ‘*Ec-sisting* means “being out of oneself”, which is an experience of oneself in the ecstasy of love, to be totally in the other and to understand oneself totally from the other is the ecstasy of love.’ See Paul Collins, *Trinitarian Theology West and East. Karl Barth, the Cappadocian Fathers, and John Zizioulas* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 139.
- 62 Jurgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom. The Doctrine of God*, trans. M. Kohl (San Francisco: Harper, 1981), 173-174.
- 63 *De Trin.* V:6, 201 as cited in Blastic, *Ibid.*, 154 (Blastic’s translation).
- 64 *De Trin.* V:6, 314-315 as cited in Blastic, *Ibid.*, 154 (Blastic’s translation).
- 65 *De Trin.*, V:6, 202 as cited in Blastic, *Ibid.*, 155 (Blastic’s translation).
- 66 Blastic, *Ibid.*, 155-156.
- 67 Bok, *Ibid.*, 333-334.
- 68 *De Trin.* VI:10, 239.
- 69 *De Trin.* VI: 14, 245-246 as cited in Blastic, *Ibid.*, 160 (His translation); Congar, *Ibid.*, 105.
- 70 See Cousins, *Ibid.*, 81; Burgess, *Ibid.*, 65.
- 71 *De Trin.* 5.23 as cited in Bernard McGinn, *The Growth of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century* (New York: Crossroad, 1994), 599.
- 72 Zinn, Richard, 388-389.
- 73 *De Trin.* 5.13 as cited in Burgess, *Ibid.*, 69.
- 74 *Ibid.*
- 75 *De Trin.* 3.11.
- 76 Congar, *Ibid.*, 105.
- 77 *De Trin.* V. 16, 214-215: ‘*Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut utroque conjunctus, id est, ex uno debitus et ex alio gratuitus. Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nichil muneris accipit, muneris accipit, gratante inpendit. amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nichil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permistus est, quo alternatim amando et gratis accipit et gratis inpendit*’ (Blastic’s translation).
- 78 Augustine, *De Trinitate* XII. 4, 8 as cited in Bligh, *Ibid.*, 120-121.
- 79 *Tract. in Ioann.*, XIV, 9 (PL 35, 1508) as cited in Bligh, *Ibid.*, 122.
- 80 McGinn, *The Growth of Mysticism*, 414. Cf. Augustine, *De Trinitate* 9.2.2 where he speaks of the Spirit as the bond of love between the lover and the beloved.
- 81 Gerald O’ Collins, ‘The Holy Trinity: The State of the Questions’, *The Trinity*, eds. Stephen Davis, Daniel Kendall & Gerald O’Collins (New York: Oxford University Press, 1999), 11.
- 82 Colin Gunton, *Theology Through the Theologians* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 126-127.
- 83 Thompson, *Ibid.*, 127.
- 84 Gaybba, *Ibid.*, 80. Cf. Paul S. Fiddes, *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity* (London: Darton. Longman & Todd, 2000), 266-267.
- 85 Gary D. Badcock, *Light of Truth & Fire of Love. A Theology of Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 248.
- 86 See Gregory, *Ad Ablabium*, NPNF, 2nd ser., V. 334 as cited in Sarah Coakley, ‘“Persons” in the “Social” Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion’, *The Trinity*, 123; cf. Roger E. Olson, *The Mosaic of Christian Belief* (Illinois: InterVarsity Press, 2002), 140.
- 87 See Gregory, *Ad Gracos*, 24-25 as cited in Coakley, *Ibid.*, 132.
- 88 Hill, *Ibid.*, 230-231.
- 89 Badcock, *Ibid.*, 250-252.
- 90 Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins & Duane A. Priebe (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 181.
- 91 Nygren, *Ibid.*, 653.
- 92 *Ibid.*, 654.
- 93 Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1944. Hodgson, for one, argues for an ‘internally constitutive

unity' between the divine unity and organic unity in creation. Moltmann, in particular, has developed his model in some ways similar to Hodgson's. He insists that the unity of the three persons lies not so much in some underlying substance as in communicative love among the persons. His emphasis on perichoretic unity, not substantial unity, accentuates the elements of mutuality and interdependence as ontologically constitutive of God's inner life. The Trinity is no 'self-enclosed circle in heaven' but a

dynamic community of fellowship open to creatures: 'To throw open the circulatory movement of the divine light and the divine relationships, and to take men and women, with the whole of creation, into the life-stream of the triune God: the meaning of creation, reconciliation and glorification' (Moltmann, *Ibid.*, 178.). For an extensive of Richard's influence on Russian theology, see Meerson, *The Trinity of Love*.

NEW FROM PATERNOSTER

Nicene Christianity: The Future for a New Ecumenism

Editor: Christopher Seitz

What was the relationship between the church, Scripture, and the creeds of the early church? What implications do these creeds, specifically the Nicene Creed, have in today's postmodern, ecumenical context?

Nicene Christianity presents some of the world's premier theologians in an exploration and exposition of the Nicene Creed.

It explores the ecumenical and practical implications of confessing the Creed as Christians, in the ancient word and in today's postmodern context.

Contributors include Robert Jensen, John Webster, Christopher Seitz and the late Colin Gunton.

Christopher Seitz is Professor of Old Testament and theological studies at the University of St. Andrews.

ISBN: 1-84227-154-7 / 229x152mm / 250pp / £14.99



PATERNOSTER PRESS

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

Zur Ekklesiologie charismatischer Bewegungen.

|| Impulse zum Gespräch

* * * *

Peter Zimmerling

ZUSAMMENFASSUNG

Viele ekklesiologischen Ansätze der charismatischen Bewegungen der Gegenwart erweisen sich bei näherem Hinsehen als äußerst modern. Häufig entsprechen

* * * *

SUMMARY

Many ecclesiological approaches of the contemporary charismatic movement prove on close inspection to be very modern. In many cases they are more fit for the

* * * *

RÉSUMÉ

Un examen attentif montre que de nombreuses approches ecclésiologiques du mouvement charismatique contemporain sont très modernes. Très souvent, elles sont mieux adaptées aux besoins

* * * *

Kaum ein Zweig der Weltchristenheit hat in den vergangenen Jahren so viel von sich reden gemacht wie die charismatischen Bewegungen. In einer Reihe von Veröffentlichungen wird sie als die am schnellsten wachsende Frömmigkeitsbewegung der Gegenwart bezeichnet.¹ Zu ihr gehört eine fast unüberschaubare Vielzahl von Kirchen, Gruppierungen, Bewegungen und sozial-diakonischen Einrichtungen in allen Erdteilen.² Um der Vielschichtigkeit des Phänomens Rechnung zu tragen, spreche ich im folgenden durchweg von charismatischen Bewegungen im Plural. Dabei lassen sich drei bzw. vier Hauptströmungen ausmachen.

1. die traditionellen selbständigen Pfingstkirchen,

sie eher den Herausforderungen einer postmodernen Gesellschaft als die traditionelle großkirchliche Ekklesiologie. Theologie und Kirche tun darum gut daran, stärker als bisher die charismatischen Ansätze zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen konstruktiv auseinander zu setzen.

* * * *

challenges of a post-modern society than traditional ecclesiologies of the big denominations. Theology and church are well advised to take note of the charismatic approaches and to argue the matter out with them.

* * * *

d'une société post-moderne que les ecclésiologies traditionnelles des dénominations historiques. La théologie et l'Église feront bien de considérer les approches du mouvement charismatiques et de débattre de cette question avec lui.

* * * *

hervorgegangen aus dem Aufbruch der modernen Pfingstbewegung 1906 in Los Angeles.³ Diese Pfingstkirchen müssen heute als vierte Denomination neben Orthodoxie, Katholizismus, und den evangelischen Kirchen betrachtet werden.

2. die neuere am Beginn der 60er Jahre in den USA entstandene charismatische Bewegung, die im Rahmen der traditionellen Kirchen verblieb.⁴ Die Initiatoren und viele führende Mitglieder erlebten ihre charismatische Grunderfahrung im Zusammenhang mit den traditionellen Pfingstkirchen.

3. die sog. „Dritte Welle“, die vor allem mit den Namen von C. Peter Wagner, John Wimber und P. Yonggi Cho verbunden ist. Wagner z. B.

bezeichnet sich nicht als Charismatiker, sondern weiterhin als Evangelikaler. Die Anhänger der „Dritten Welle“ haben bestimmte Aspekte charismatischer Frömmigkeit kennengelernt, wozu vor allem die Betonung der Charismen einschließlich des Gebets für Kranke gehört, die sie in ihre Theologie und Spiritualität integriert haben.⁵

4. ein schwerer zu fassendes Neupfingstertum, das lehrmäßig den traditionellen Pfingstkirchen nahesteht, sich aber in unabhängigen Zentren und Gemeinden organisiert. Die neupfingstlerischen Gruppen legen großen Wert auf die Zungenrede als äußerlich sichtbares Zeichen des Erfülltseins mit dem Heiligen Geist und vertreten ein stark fundamentalistisch geprägtes Bibelverständnis.⁶

Je nach Herkunft lehnen sich die charismatischen Bewegungen an unterschiedliche Kirchentypen an: Die traditionellen Pfingstkirchen entsprechen dem traditionellen freikirchlichen Kirchentyp, die innerkirchlichen Bewegungen dem jeweiligen konfessionellen Kirchentyp und die neu-pfingstlerischen Gruppen bevorzugen die unabhängig-freikirchliche Struktur der independent churches. Auch wenn die Bewegungen bisher noch keine eigene Ekklesiologie entwickelt haben, lassen sich doch eigenständige ekklesiologische Überlegungen vor allem in vier Bereichen erkennen. Ich möchte im folgenden zeigen, daß charismatische Erkenntnisse und Erfahrungen im Zusammenhang mit den Gemeinschaftsformen, dem Gottesdienstverständnis, den verschiedenen Gemeindeaufbaukonzepten und dem Ökumeneverständnis eine Herausforderung und Bereicherung in gegenwärtigen Dialogen und ekklesiologischen Überlegungen bilden.⁷

1. Eine Vielfalt offener und verbindlicher Gemeinschaftsformen

Im Bereich charismatischer Bewegungen läßt sich eine *Vielfalt* von Gemeinschaftsformen beobachten, die den Bewegungen z. T. eigentümlich sind. Die verschiedenen Gemeinschaftsformen lassen sich nach dem Grad der Verbindlichkeit in zwei Gruppen einteilen: Lobpreisgottesdienst, Seminar und Kongreß gehören zu den „*offenen Angeboten*“⁸ der Bewegung. Die Teilnahme an ihnen schließt keine dauerhafte Verpflichtung ein und stellt einen niedrigen Grad an Verbindlichkeit dar, niedriger als etwa die kontinuierliche Zugehörigkeit zu einer landeskirchlichen Gemeindegruppe. Charismatische Bewegungen kommen

mit dieser Form von Gemeinschaftsangeboten der postmodernen Scheu vor längerfristigen Bindungen und den Vorbehalten gegenüber institutionellen Festlegungen entgegen. Gebetskreis und Lebensgemeinschaft stellen die *verbindlichen* Gemeinschaftsangebote der Bewegungen dar. Sie fungieren als Verbindungsgelenk zwischen Sonntagsgottesdienst und Alltag.

Der Gebetskreis stellt die grundlegende Ausdrucksform der Bewegungen dar, während Lobpreisgottesdienste theologisch am bedeutsamsten sind.⁹ Gemeinsam ist allen charismatischen Gemeinschaftsformen die Orientierung auf die *Praxis* des Glaubens. Diese spezifische Ausrichtung zeigt, daß der Heilige Geist in charismatischen Bewegungen nicht in erster Linie als Inspirationsquelle theologischer *Erkenntnisse*, sondern als Quelle einer lebendigen *Spiritualität* und als Kraft zur Umsetzung des Glaubens im Alltag betrachtet wird. Mit ihrer Überzeugung halten Charismatiker eine Antwort auf das in den vergangenen Jahren immer wieder konstatierte *Erfahrungsdefizit* im deutschsprachigen Protestantismus bereit. Vor allem die charismatischen Seminare und Kongresse stellen „neue Orte der Glaubenseinübung, Glaubensorientierung und Glaubensdemonstration“ dar, wie sie in den evangelischen Landeskirchen bisher kaum bekannt waren.¹⁰ Sie haben „Exerzitiencharakter“. Indem Seminare und Kongresse den Aspekt der *Übung* in den Vordergrund des Glaubens stellen, leisten sie einen wichtigen Beitrag auf dem Weg zur Förderung evangelischer Spiritualität. Dabei erinnern die Seminare am ehesten an entsprechende Tagungsangebote der nach dem Zweiten Weltkrieg im Bereich des Protestantismus entstandenen Kommunitäten; die Kongresse lassen sich mit den evangelischen Kirchentagen vergleichen.

Allerdings bringen die Gemeinschaftsangebote in charismatischen Bewegungen auch Probleme mit sich: Neben der Gefahr der *Privatisierung* der Frömmigkeit durch eine Fixierung auf die Pflege der eigenen Frömmigkeit läßt sich gerade im Rahmen der verbindlichen Gemeinschaftsangebote eine *Gemeinschaftseuphorie* beobachten, die im Drängen auf immer engere Gemeinschaft leicht zu geistlicher Erpressung führt. Im Rahmen der offenen Angebote schlägt die berechtigzte Sehnsucht nach Glaubenserfahrungen häufig in eine „Ritualisierung von Sonderphänomenen“ um, was z. B. an den sog. Toronto-Phänomenen deutlich wurde.¹¹

2. Charismatisches

Gottesdienstverständnis: epikletisch, demokratisch, partizipatorisch und nicht-kultisch

Charismatiker haben ein Gottesdienstverständnis entwickelt, das *epikletisch, demokratisch, partizipatorisch* und *nicht-kultisch* ist. Vor allem innerkirchliche charismatische Bewegungen nehmen dabei paulinische Überlegungen aus 1. Kor 12-14 auf. An die Stelle der christologischen Ausrichtung des herkömmlichen abendländischen Gottesdienstes tritt seine *epikletische* Orientierung, die Konzentration auf das spontane Wirken des Geistes.¹² Das ist wiederum weniger eine theologische Erkenntnis als vielmehr eine Sache der *Erfahrung*: Charismatiker *erleben* den Gottesdienst als Ort des spontanen Geisteswirkens *hic et nunc* und damit als Ort der Anwesenheit des Geistes. Der epikletische Charakter des Lobpreisgottesdienstes beruht vor allem auf dem Stellenwert, den Lobpreis und Charismen in ihm einnehmen. Sie bilden zusammen mit den Zeugnissen das charismatische *Gottesdienst-Proprium*. Für *innerkirchliche* Charismatiker stellen Lobpreis, Zeugnisse und spektakuläre Charismen neben Predigt und Sakrament den *dritten Gottesdienstschwerpunkt* dar.¹³ Charismatiker sind der Überzeugung, daß für Lobpreis und Anbetung deren pneumatische Dimension grundlegend ist: Lobpreis und Anbetung schaffen im Gottesdienst einen Raum der Gegenwart Gottes im Geist. Auch in den Charismen ist der Geist gegenwärtig: Sie stellen sichtbare Manifestationen und Individuationen des Geistes dar.

Der Erwartung konkreter Geisterfahrungen korrespondiert die pneumatologisch begründete Forderung charismatischer Bewegungen nach einer *Demokratisierung* des Gottesdienstes: An Pfingsten ist der Geist „auf alles Fleisch“ ausgegossen worden (Apg 2, 17). Pfingsten wird von Charismatikern darum als Geburtsstunde eines demokratischen Gottesdienstverständnisses betrachtet. Der Gottesdienst soll nicht vom Amtsträger, sondern von den Charismen her strukturiert werden. Charismatische Bewegungen bemühen sich auf dem Hintergrund von Apg 2 und 1. Kor 12-14 das von der Reformation zwar theoretisch erkannte, aber im Gottesdienst kaum verwirklichte „Priestertum aller Gläubigen“ in ihren gottesdienstlichen Versammlungen in die Praxis umzusetzen.¹⁴

Die Folge ist der *partizipatorische* Charakter des charismatischen Gottesdienstes. An die Stelle

des weithin von einer Konsumentenhaltung geprägten traditionellen Gottesdienstmodells tritt das der Partizipation. Nicht mehr der Pfarrer hält den Gottesdienst nach einer feststehenden Agenda und die Gemeinde nimmt daran teil, sondern die Versammelten haben die Möglichkeit, eigene Beiträge einzubringen: Eine Vielzahl von Gottesdienstteilnehmern und -teilnehmerinnen ist am charismatischen Gottesdienst mit einer Vielfalt von Anbetungsbeiträgen, Charismen und Zeugnissen beteiligt. Jeder soll die Möglichkeit haben, sich mit Leib, Seele und Geist, also mit seiner ganzen Existenz, einzubringen.

Schließlich lehnen Charismatiker die Auffassung des Gottesdienstes als *kultische* Handlung ab. Sie haben statt dessen andere neutestamentliche Dimensionen des Gottesdienstes wiederentdeckt und in den Vordergrund gestellt. Dazu gehört sein Fest- und Feiercharakter, d. h. sein eschatologischer Grundzug und die Dimension der Gemeinschaft.¹⁵ Darüber hinaus verstehen Charismatiker den Gottesdienst als Quelle der Ermutigung, Lebenskraft und Heilung. Er wird zur *gemeinschaftlichen Feier der Gegenwart des lebensschaffenden Geistes*, die ihr Zentrum im gemeinsamen Lobpreis hat.

Die Erkenntnis der Bedeutung von Lob und Anbetung Gottes hat zu einer eigenständigen charismatischen *Lobpreiskultur* geführt, zu der die Betonung der *Ganzheitlichkeit* der Anbetung gehört.¹⁶ Dabei berufen Charismatiker sich zu Recht auf exegetische Einsichten: „Schroff ausgedrückt: der Intellekt kann nicht Gott loben, nur der atmende, sich freuende, singende Mensch“ (Claus Westermann).¹⁷ Die ganzheitliche Anbetung soll den Weg zu einem kraftvolleren Lobpreis Gottes bahnen.

Der mit der epikletischen Orientierung verbundene „Grundzug der Erwartung gegenwärtigen Geisteswirkens“ im charismatischen Gottesdienst stellt ein notwendiges *Gegengewicht* zur Kategorie des Erinnerns dar, die den traditionellen großkirchlichen Gottesdienst weithin bestimmt.¹⁸ Mit der Demokratisierung des Gottesdienstes ist die Gefahr einer doppelten Engführung des nachreformatorischen Gottesdienstes auf das *eine* Charisma der Wortverkündigung in Gestalt der Predigt durch den *einen* Amtsträger überwunden. Das charismatische Programm einer *ganzheitlichen* Lobpreispraxis stellt einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Überwindung der Intellektualisierung des herkömmlichen evangelischen Gottesdienstes

dar: Mit der Wiedergewinnung der leib-seelischen Dimension der Anbetung haben Sinnlichkeit und Gefühl ihr Heimatrecht im Gottesdienst zurückgewonnen. Mit der Betonung von Lobpreis und Anbetung Gottes *um seiner selbst willen* bildet der charismatische Gottesdienst außerdem einen wichtigen Kontrapunkt zu einem Gottesdienstverständnis, das den liturgischen Gottesdienst nur als Mittel zur Verwirklichung des vernünftigen Gottesdienstes im Alltag (nach Röm 12, 1f) betrachtet.¹⁹

Allerdings hat eine epikletische gegenüber einer christologischen Gottesdienstorientierung auch *Nachteile*, weil ihr eine Tendenz zur Überbetonung des spontanen Geisteswirkens innewohnt. Das führt *zum einen zu Gewißheitsverlusten* des Glaubens. Der christologisch orientierte reformatorische Gottesdienst stellt die in Jesus Christus erfolgte Versöhnung des Menschen mit Gott in das Zentrum. Das gottesdienstliche Geschehen lebt aus der Freude über die *bereits geschehene* Versöhnung. Der charismatische Gottesdienst lebt aus der *Vorfreude* auf die *erwarteten* spontanen gottesdienstlichen Geisterfahrungen. Indem im charismatischen Gottesdienst nicht länger das *kontinuierliche* Wirken des Geistes in Wort und Sakrament im Zentrum steht, sondern sein *spontanes* Wirken durch Lob Gottes, Charismen und Zeugnisse und weitere spektakuläre Manifestationen, gerät das Geisteswirken in *Abhängigkeit* von der charismatischen Begabung der Gottesdienstteilnehmer und -teilnehmerinnen. Die Reformatoren haben demgegenüber die *Unabhängigkeit* des Geisteswirkens in Wort und Sakrament vom Grad der Geisterfülltheit des Auslegers bzw. des Spenders betont (CA 5). Insofern bringt die reformatorische Konzentration des Geisteswirkens auf Wort und Sakrament das extra nos des Glaubens kraftvoller zum Ausdruck als die charismatische Konzentration auf sein spontanes Wirken. In der apostolischen Verkündigung und im entsprechend dem Willen Jesu eingesetzten Abendmahl wirkt Gott durch seinen Geist mit Gewißheit (CA 7) – allerdings „ubi et quando visum est Deo“ (CA 5). Das Wirken des Geistes in Lobpreis, Zeugnissen und Charismen ist demgegenüber vom momentanen Grad des Geisterfülltseins des Charismatikers abhängig.

Zum anderen birgt die Überbetonung des spontanen Geisteswirkens im charismatischen Gottesdienst die Gefahr einer *triumphalistischen* Fehldeutung des Geistes. Die Konzentration auf

das machtvolle, spektakuläre Wirken des Geistes in der Gegenwart läßt die Erinnerung an sein Wirken in der Vergangenheit – im Leiden und Sterben Jesu Christi (Hebr 9, 14) – und die Erwartung seines Wirkens in der Zukunft – im Rahmen der Erneuerung der gesamten Schöpfung – zurücktreten. Darum kommt das Kirchenjahr mit seiner liturgisierten Erwartung der Erneuerung der Schöpfung im charismatischen Gottesdienst nicht vor. Ebenso wird eine positive Aufnahme menschlichen Leidens – etwa in Form der Klage – verhindert. Leid kommt nur als bereits überwundenes oder als noch zu überwindendes zur Sprache. Hier wird übersehen, worauf Claus Westermann schon vor Jahren hingewiesen hat, daß die Klage in der ganzen Bibel integrativer Bestandteil gerade auch der *gelingenden* Beziehung zu Gott ist.²⁰

Angesichts dieser Probleme würde eine vorsichtige *Integration* charismatischer Gottesdienstelemente in den traditionellen Gottesdienst die Überbetonung des spontanen Geisteswirkens verhindern. Unerläßliche Voraussetzung dafür wäre allerdings die Korrektur der charismatischen Auffassung, nach der spontane Geisteswirkungen besondere „theophanic quality“ haben.²¹ Die Erkenntnis, daß das kontinuierliche Wirken des Geistes durch Wort und Sakrament das „ritual field“, Inspirationsraum und Bezugsrahmen für das spontane Wirken des Geistes in Lobpreis, Zeugnis und Charisma darstellt, würde die Freiheit des spontanen Geisteswirkens sichern helfen. Quellgrund und Kriterium des spontanen Geisteswirkens bliebe die Heilstat Gottes in Jesus Christus und der Glaube an den in Jesus Christus geoffenbarten dreieinigen Gott.

3. „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes:“ Drei unterschiedliche Gemeindeaufbaukonzepte

Im Bereich der charismatischen Bewegungen gibt es derzeit drei vorherrschende Gemeindeaufbaukonzepte. Das Konzept der *innerkirchlichen* Bewegungen entspricht deren Selbstverständnis als *innerkonfessionelle* Erneuerungsbewegungen. Auf dem Weg über die charismatische Erneuerung der bestehenden volks- und freikirchlichen Ortsgemeinden zielt es auf die „Erneuerung der Kirche aus dem Geist Gottes“. ²² Dahinter steht neben der bewußten Bejahung der jeweiligen Konfession die Einsicht, daß die Gründung einer eigenen charismatischen Kirche nur zu einer weiteren Spal-

tung des Leibes Jesu Christi führen würde. Das Konzept geht von der charismatisch geprägten Geisterfahrung aus, interpretiert diese jedoch nicht wie die traditionelle Pfingstbewegung primär von ihrer Bedeutung für die *Privatfrömmigkeit* her, sondern *ekklesiologisch*. Die Charismen werden nicht als „*Machtgaben*“, als Ausweis für persönliche Geistbegabung, sondern aufgrund ihrer „Funktion für den Aufbau des Reiches Gottes“ als „*Dienstgaben*“ verstanden. Wichtiges Mittel des charismatischen Gemeindeaufbaus sind die sog. Einführungsseminare, bei denen das *Erlebnismoment* im Rahmen der angestrebten Geisterfahrung eine wesentliche Rolle spielt, und die Gebetskreise als Basiszellen der charismatischen Bewegungen, die dem einzelnen intensive Gemeinschaft und menschliche Geborgenheit bieten.²³

Das Konzept weist mindestens zwei problematische Tendenzen auf: einmal die Tendenz, daß das ihm zugrunde liegende ekklesiologisch orientierte Charismenverständnis durch die Begeisterung für das Außerordentliche und Ekstatische überformt wird,²⁴ zum anderen die Tendenz auch innerkirchlicher Charismatiker, unabhängige Gemeinden zu gründen, wenn sich das eigene Gemeindekonzept im Rahmen der traditionellen Kirche nicht durchsetzen läßt, wofür Wolfram Kopfermanns Anskargemeinde ein bekannt gewordenes Beispiel darstellt.

Das Gemeindeaufbaukonzept der *Dritten Welle* ist das Konzept der „*vollmächtigen Evangelisation*“, das vor allem von John Wimber entwickelt wurde.²⁵ Es ist primär *evangelistisch* und erst sekundär *ekklesiologisch* ausgerichtet: Menschen sollen evangelisiert werden, ihre ekklesiologische Einbindung wird von den Vertretern als sich automatisch ergebend vorausgesetzt. Das Konzept beruht auf der Überzeugung, daß die Erfahrung übernatürlicher Zeichen und Wunder für das Gemeindegewachstum – korrekter müßte man allerdings zunächst von Evangelisation sprechen – entscheidende Bedeutung hat. *Heilungen* und *Dämonenaustreibungen* werden als die wichtigsten Evangelisationsmittel betrachtet, was mit Hilfe des Neuen Testaments (Mk 16, 15-18 etc.), Beispielen aus der Kirchengeschichte und mit dem Verweis auf das gegenwärtige Wachstum der (evangelikal-charismatisch geprägten) Christenheit in der Dritten Welt bewiesen werden soll. Wimbers Konzept erweckt fatalerweise den Eindruck, als würden Zeichen und Wunder den Glauben *begründen* können. Heilungen und Dämonenaustreibungen werden bei ihm zu den

entscheidenden *notae ecclesiae*. Daraus folgt ein Verständnis von Christsein, dessen Fundament nicht mehr der Glaube an den dreieinigen Gott ist, sondern in dessen Zentrum „*spiritual power*“ steht, über die der Gläubige souveräne Verfügungsgewalt zu gewinnen vermag.

Ungeachtet dieser Kritik sind Wimbers Bemühungen insofern berechtigt, als sie der westlichen Tendenz entgegentreten, die biblischen Berichte über Zeichen und Wunder von der gewöhnlichen volksskirchlichen Erfahrungsebene her zu lesen, in deren Horizont die in den Texten bezeugten Erfahrungen schnell unter den Verdacht geraten, nicht wirklich geschehen zu sein. Wimbers Eintreten für ein unvoreingenommenes Lesen, das dem heutigen Menschen neue Glaubens- und Erfahrungsdimensionen erschließen soll, berührt sich mit neueren Ansätzen von Klaus Berger und Manfred Josuttis.²⁶ Berger etwa geht davon aus, daß die Begegnung mit Gottes heiliger Gegenwart in Jesus Christus eine Ausnahmesituation schaffe, die außergewöhnliche Zeichen und Wunder hervorrufe.²⁷

Das dritte Gemeindeaufbaukonzept charismatischer Bewegungen ist das verstärkt seit den 80er Jahren in Deutschland praktizierte Konzept des *Gemeindeaufbaus durch Gemeindeneugründung*, das zwar keine ausschließlich charismatische Erscheinung darstellt, sich im Bereich der charismatischen Bewegungen aber am häufigsten beobachten läßt.²⁸ Es handelt sich bei den Neugründungen um sehr unterschiedliche Phänomene, was auch damit zu tun hat, daß inzwischen *alle* charismatischen Gruppen Gemeindeaufbau durch Gemeindeneugründung betreiben. Dahinter stehen meist aus dem angelsächsischen Raum stammende Methoden, die – zu regelrechten Programmen, ja Gemeindegründungsfahrplänen verknüpft, kaum oder gar nicht an die flächendeckenden parochialen Kirchenstrukturen angepaßt – in Deutschland zum Einsatz kommen. Eine hervorragende Stelle nimmt dabei das Gemeindegründungskonzept des US-Amerikaners C. Peter Wagners ein.²⁹ Die wenigen theologischen Gründe, die für das Konzept angeführt werden, fallen nicht ins Gewicht. Dafür spielen angeblich statistisch belegbare *Effektivitätsgründe* eine umso größere Rolle: Gemeindeneugründungen sollen einen effektiveren Gemeindeaufbau als die übrigen Konzepte ermöglichen. Ein Postulat, daß sich bei näherem Hinsehen als wenig stichhaltig erweist, weil neue Gemeinden ihre Mitglieder meist dem

Transferwachstum, d. h. dem Mitgliederwechsel aus anderen Gemeinden verdanken. Die Gründe für die Gemeindeneugründungen sind an anderer Stelle zu suchen. Sie liegen in der Lockerung der kirchlichen Bindungen in großstädtischen oder von Pietismus und Erweckungsbewegung geprägten Gebieten und in Trends postmoderner Zivilisation, denen diese neuen Gemeindegründungen besser als herkömmliche groß- und freikirchliche Gemeinden entsprechen. Zu diesen Trends gehören zunehmender Individualismus, Schwund an Bindekraft vorgegebener Institutionen, Traditionsabbrüche, wachsende Mobilität, Pluralisierung der Frömmigkeit und Globalisierung des Lebens.

Sowohl das hinter dem Gemeindegründungskonzept Wagners sichtbar werdende *Geistverständnis* als auch seine *ekklesiologischen Implikationen* werfen eine Reihe von Fragen auf. Ein primär auf Effektivität ausgerichtetes Verständnis des Geisteswirkens bahnt wiederum einem *triumphalistischen* Geistverständnis den Weg. Wer den Geist als Kraft zur Durchführung von Gemeindegründungsfahrplänen versteht, verwechselt den Geist Gottes mit Gemeindegründungsbegeisterung. Ein nicht ausreichend christologisch rückbezogenes Geistverständnis führt zum Verlust der Tendenz des Geisteswirkens zum Schwachen hin.³⁰ Zum Ziel des Gemeindeaufbaus wird die unabhängige Megagemeinde. Viele Gemeindegründer zeigen wenig Sensibilität für die Auswirkungen ihres Programms auf bereits vorhandene – evtl. kleine und schwache – Gemeinden.

Ein pneumatologisches Defizit von Wagners Konzeption besteht auch darin, daß es nirgends ein Eintreten für die *Einheit* der christlichen Gemeinde erkennen läßt. Die traditionellen Kirchen und Freikirchen kommen höchstens als Negativfolie für die neuen Gemeindegründungen in den Blick. Nach dem Neuen Testament gehört aber das *einheitsstiftende* Wirken zum Wesen des Geistes Gottes (1 Kor 12, 13; Eph 4, 4). Darum hat Paulus um den Erhalt der Einheit der Urchristenheit unter Einsatz seines Lebens gekämpft (vgl. dazu den Bericht von seiner letzten Reise nach Jerusalem Apg 20ff).

Auch in *ekklesiologischer* Hinsicht erweist sich das Konzept des Gemeindegewachstums durch Gemeindeneugründung als ambivalentes Phänomen. *Einerseits* können neue Gemeinden eine Hilfe auf dem Weg zu einer neuen *Inkulturation* des Evangeliums in einer

veränderten gesellschaftlichen Situation sein. Mit ihrer *Betonung* sowohl des subjektiven Glaubens – etwa durch das Angebot von Entscheidungsriten – als auch der Gemeinschaft der Gemeindeglieder untereinander stellen sie ein Gegengewicht gegenüber der fortschreitenden Verdunstung kirchlicher Traditionen dar. Die berechnete postmoderne Sehnsucht nach Glaubenserfahrungen wird durch die Einbindung von *Erfahrungsebenen* in die Frömmigkeit befriedigt. Die *partizipatorische* Gemeindestruktur neuer Gemeinden entspricht besser dem Klima unserer demokratischen Gesellschaft, in der alle zur Mitverantwortung und Mitsprache aufgefordert sind, als die herkömmliche volks- bzw. freikirchliche monarchische Gemeindestruktur mit Pfarrer bzw. Pastorin an der Spitze. *Andererseits* stellt die Gemeindeneugründungsbewegung einen theologischen *Rückschritt* dar, indem sie durch innerkirchliche charismatische Bewegungen überwunden geglaubte ekklesiologische bzw. pneumatologische Überzeugungen der traditionellen Pfingstler wieder aufnimmt. Dazu gehört die pauschale Ablehnung der vorfindlichen Konfessionen und eine damit verknüpfte einseitige Bevorzugung des *kongregationalistischen Kirchenverständnisses*. Daneben läßt sich ein Drängen auf *individuell-subjektive Geisterfahrungen* beobachten, das die ekklesiologische, erst recht die universale Ausrichtung des Geisteswirkens unberücksichtigt läßt. Oft scheint es, als würden Vertreter der Gemeindegründungskonzeption den Heiligen Geist als traditionsloses Erneuerungsprinzip einer individualistischen Erlebnisfrömmigkeit mißverstehen.

Trotz dieser äußerst problematischen Aspekte der Gemeindeneugründungen täten traditionelle Kirchen und Freikirchen gut daran, sich den entsprechenden Herausforderungen zu stellen. Häufig vermitteln die traditionellen Kirchen den Eindruck, daß ihnen Luthers Erkenntnis von der *ecclesia semper reformanda* verloren gegangen ist. Die institutionellen Beharrungskräfte sind so stark, daß die erneuernde Kraft des Geistes im Hinblick auf die institutionelle Gestalt nicht zum Zuge kommt. Eberhard Winkler spricht in diesem Zusammenhang zu Recht von einer Vernachlässigung des erneuernden Potentials der geglaubten Kirche gegenüber der vorfindlichen Kirche.³¹ Z. B. wäre es dringend an der Zeit, in den traditionellen Kirchen unterschiedliche Gemeindeformen zur Ergänzung der Parochialstruktur zu erproben. Neben

Gemeindegründungen im Sinne des anglikanischen „Church Planting“ sind Richtungs-, Mentalitäts-, Personalgemeinden, Kommunitäten u. a. denkbar. Ich verstehe sie als *temporäre* Sozialgestalten von Gemeinde. Sie sollten, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, flexibel genug sein, um neuen, zeitgemäßen Gestalten Platz zu machen. Mir erscheint CA 7, wo ausdrücklich gesagt wird, daß für die Einheit der Kirche keine Übereinstimmung in Zeremonialfragen nötig ist – in dieser Weise auslegbar. Damit soll nicht bestritten werden, daß die Ordnung und Gestalt der Kirche – wie es Barmen 3 hervorhebt – zeugnisfähig und zeugnispflichtig ist, also keinesweg beliebig sein kann, sondern ihre Norm vom Evangelium her empfängt.

Hinter diesen Überlegungen steht das auf die Ebene der Einzelkirche angewandte ökumenische Modell der *Konziliarität*.³² Es geht davon aus, daß es auch in einer einzelnen Konfession eine legitime Vielfalt theologischer Überzeugungen und Frömmigkeitsformen geben darf. Das Modell bietet die Chance, daß auch charismatisch geprägte Gemeinden ihre Anliegen in die Gesamtkirche einbringen können, ohne daß es zu einer Verabsolutierung der charismatischen Spiritualität kommen müßte. Das Modell läßt die Gründung neuer Gemeinden zu, ohne den Erhalt der institutionellen Einheit der vorgegebenen Konfessionen preiszugeben. Dadurch wäre überdies die Gefahr einer weiteren Zersplitterung des Protestantismus gebannt, die unweigerlich seine gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit zur Konsequenz hätte.

4. Der Beitrag der charismatischen Bewegung zur Ökumene

Das *ökumenische Engagement* der einzelnen charismatischen Bewegungen sieht sehr unterschiedlich aus und war im Verlauf der Entwicklung der einzelnen Bewegungen beträchtlichen Wandlungen unterworfen. Obwohl die *traditionelle Pfingstbewegung* als ökumenische Erneuerungsbewegung begann,³³ kam es erst nach dem Zweiten Weltkrieg wieder zu ökumenischen Begegnungen mit den traditionellen Kirchen. Dazu hat vor allem eine veränderte Haltung der Großkirchen gegenüber der Pfingstbewegung beigetragen, für die Lesslie Newbigin's Buch „The Household of God“ mitverantwortlich war.³⁴ 1961 traten zwei chilenische Pfingstkirchen dem ÖRK bei, seit 1972 hat ein langjähriger Dialog zwischen der

römisch-katholischen Kirche und den Pfingstlern stattgefunden, Gespräche mit dem ÖRK schlossen sich an.³⁵ Auf's Ganze gesehen blieb allerdings eine starke ökumenische Skepsis für die Mehrheit der Pfingstler charakteristisch.

Im Gegensatz dazu kennzeichnete die *innerkirchlichen Charismatiker* von Anfang an ein ausgeprägtes ökumenisches Engagement.³⁶ Ursachen dafür war die allen gemeinsame Erfahrung der Geistestaufe und ihr Verbleiben in den traditionellen Kirchen und Freikirchen. In der Folge entstanden eine Vielzahl ökumenischer Kontakte und Initiativen. Seit einiger Zeit läßt sich allerdings eine Abkühlung des ökumenischen Engagements feststellen: Einerseits wurden die innerkirchlichen Bewegungen verstärkt konfessionell eingebunden (das galt besonders im Hinblick auf die katholische charismatische Bewegung), andererseits führte die Zunahme charismatischer Gemeindeneugründungen zur Schwächung der innerkirchlichen Charismatiker (das traf vor allem auf die innerevangelische Bewegung zu). Es ist noch nicht abzusehen, ob es im Gefolge davon zum Aufbau einer eigenen charismatischen Konfession neben den traditionellen Pfingstkirchen kommen wird.³⁷

Eine wesentliche Ursache für das unterschiedlich ausgeprägte ökumenische Engagement traditioneller Pfingstler und innerkirchlicher Charismatiker ist ein unterschiedliches *Ökumeneverständnis*. Traditionelle Pfingstler vertreten eine unsichtbare Ökumene des Geistes mit Bekehrung bzw. Wiedergeburt und Geistestaufe als Konstitutiva: Es gibt für sie keine Ökumene der Kirchen, sondern der einzelnen wiedergeborenen und getauften Christen.³⁸ Dahinter steht ein *subjektivistisches* Glaubensverständnis, das keine ekklesiologische Verankerung erkennen läßt. Traditionelle Pfingstler lehnen jeden Versuch ab, die Einheit der Christenheit organisatorisch herzustellen. Die Ökumene im Geist muß *unsichtbar* bleiben, weil sie identisch ist mit der unsichtbaren Kirche Jesu Christi, deren Glieder in allen Konfessionen verborgen sind. Höchstens scheint sie in Form einer „grassroots“ Ökumene in den eigenen pfingstlichen parakirchlichen und überkonfessionellen Organisationen wie z. B. den „Geschäftsleuten des vollen Evangeliums“ auf.³⁹

Beim Ökumeneverständnis der traditionellen Pfingstbewegung rächt sich das mit der subjektivistischen Engfassung des Glaubens verbundene defizitäre Kirchenverständnis, das nirgends eine positive Stellung zur sichtbaren

Kirche erkennen läßt. Kirche ist allein die unsichtbare Gemeinschaft der wiedergeborenen und geistgetauften Gläubigen. Obwohl die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt nach reformatorischer Auffassung ein *corpus permixtum* bleibt (CA 8), ändert diese Tatsache nichts daran, daß sie sichtbar wird an den um Wort und Sakrament Versammelten (CA 7). Weil die Kirche Jesu Christi in der Welt nicht unsichtbar bleiben kann, muß auch das Ökumeneverständnis auf eine – unterschiedlich zu gestaltende – sichtbare Einheit hinzielen, wenn es nicht defizitär bleiben soll.

Die Überlegungen der innerkirchlichen Charismatiker führen über das rein geistige Ökumeneverständnis der traditionellen Pfingstler hinaus. Zwar gehen auch sie von der charismatisch geprägten Geisterfahrung aus. Sie haben jedoch von hier aus ein eigenständiges Ökumeneverständnis entwickelt.⁴⁰ Dazu haben sie das paulinische Bild von den unterschiedlichen Charismen des Leibes Jesu Christi auf die Konfessionen übertragen: Jede Konfession stellt als Ganzes ein *Charisma* am universalen Leib Jesu Christi dar. Voraussetzung dieses Ökumeneverständnisses ist die Bejahung der unterschiedlichen Konfessionen mit ihrem jeweiligen geistlichen Erbe und die Überzeugung, daß die charismatische Geisterfahrung das ökumenische Potential in sich birgt, auch konfessionell ausdifferenzierte Formen der Frömmigkeit charismatisch zu erneuern. Ziel ist eine *ökumenische, charismatisch geprägte Spiritualität*. Der Weg zur ökumenischen Konvergenz der Charismen umfaßt drei Schritte: die charismatische Erneuerung der eigenen Konfession durch Entdeckung der eigenen Charismen, die Überwindung der Verabsolutierung der eigenen Charismen, die Übernahme von Charismen der anderen Konfessionen.

Der Ökumenegedanke der innerkirchlichen Charismatiker stellt eine *kritische Ergänzung* zu Überlegungen der offiziellen Ökumenischen Bewegung der Kirchen dar: Das ökumenische Engagement braucht die gelebte Spiritualität als *Inspirationsraum*, wenn es sich nicht im Kirchen- und Gemeindepolitischen erschöpfen soll. Mit der Annahme, daß die einzelnen Konfessionen Charismen am universalen Leib Jesu Christi darstellen, ist die pfingstlerische subjektivistische Fassung des Glaubensbegriffs und die damit verbundene Ablehnung der sichtbaren Konfessionen überwunden. Mit der positiven Bewertung der Konfessionen geht eine Berücksichtigung der jeweiligen

kulturellen und geschichtlichen Identität des Geisteswirkens einher. Beachtenswert ist das charismatische Ökumeneverständnis auch im Hinblick auf die Ämterfrage.⁴¹ Zum einen führt die Neuentdeckung der Charismenvielfalt im Rahmen des charismatischen Gemeindeaufbaus zu einer Relativierung des herkömmlichen Priester- und Pastorenamtes und könnte damit einer Relativierung des Stellenwerts der Ämterfrage im Rahmen der ökumenischen Diskussion dienen. Zum anderen eröffnen innerkirchliche charismatische Bewegungen den Weg zu einer allgemeinen Anerkennung der Ämter, indem sie bereits de facto diese Anerkennung praktizieren, wenn z. B. bei der Einsegnung im Rahmen der Ordinations- bzw. Weiheerneuerung auch die Amtsträger der anderen Konfessionen beteiligt sind.

Gegenüber diesen weiterführenden ökumenischen Ansätzen fällt die Zurückhaltung vor allem der katholischen charismatischen Bewegung gegenüber einer Verwirklichung der *sichtbaren* Ökumene auf: Sie wird unter eschatologischen Vorbehalt gestellt und vom Eingreifen des wiederkommenden Christus erwartet. Dem entspricht der Versuch, die Mitglieder der charismatischen Bewegung auf ihre Zugehörigkeit zur römischen Kirche einzuschwören. Der Eindruck drängt sich auf, daß innerkirchliche Charismatiker wieder zur pfingstlerischen Auffassung einer unsichtbaren Ökumene des Geistes zurückgekehrt sind, um im Frieden mit ihrer Kirche leben zu können.⁴²

Viele ekklesiologischen Ansätze der charismatischen Bewegungen der Gegenwart erweisen sich bei näherem Hinsehen als äußerst modern. Häufig entsprechen sie eher den Herausforderungen einer postmodernen Gesellschaft als die traditionelle großkirchliche Ekklesiologie. Theologie und Kirche tun darum gut daran, stärker als bisher die charismatischen Ansätze zur Kenntnis zu nehmen und sich mit ihnen konstruktiv auseinander zu setzen.

Notes

- 1 Vgl. dazu D. B. Barrett, *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World A. D. 1900-2000*, Oxford 1982, mit regelmäßigen updates.
- 2 Stanley M. Burgess u. a., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, 3. Auflage, Grand Rapids 1989.

- 3 Vgl. im einzelnen Walter J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal/Zürich 1969, bes. 20ff, immer noch das Standardwerk zur Pfingstbewegung.
- 4 Vgl. Hans-Diether Reimer, *Wenn der Geist in der Kirche wirken will. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung*, Stuttgart 1987.
- 5 Vgl. C. Peter Wagner, *Die Gaben des Geistes für den Gemeindeaufbau. Wie Sie Ihre Gaben entdecken und einsetzen können*, 4. Auflage, Neukirchen 1990; John Wimber/Kevin Springer, *Vollmächtige Evangelisation, Zeichen und Wunder heute, mit einem Vorwort von Wolfram Kopfermann*, 2. Auflage, Hochheim 1987.
- 6 Zu ihnen gehört z. B. „Christus für alle Nationen“ (CfaN), Frankfurt a. M., dessen Leiter Reinhard Bonnke vor allem durch die Verteilaktion „Vom Minus zum Plus“ in Deutschland bekannt geworden ist.
- 7 Vgl. dazu im Einzelnen meine Habilitationsschrift: *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, 2. Auflage, Göttingen 2002, bes. 191-246.304-351.
- 8 Hans-Diether Reimer, *Für eine Erneuerung der Kirche. Aufsätze, Berichte, Fragmente*, Gießen 1996, 220 (Hervorhebung von P. Z.).
- 9 Mit Reimer, *Wenn der Geist*, 74.
- 10 Vgl. ders., *Für eine Erneuerung der Kirche*, 220.
- 11 Reinhard Hempelmann, ‚Der Segen von Toronto‘, in *Theologische Beiträge* 27 (1996), 99-115.
- 12 Graham Kendrick, *Anbetung. Grundlagen – Modelle – praktische Tips*, 4. Auflage, Wiesbaden 1992, 56.
- 13 So der lutherische Charismatiker Christoph von Abendroth in: Aschoff, Peter/Dippl, Peter/Schönheit, Swen, *Werkstattheft Lobpreis*, hg vom Arbeitskreis für Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche, Hamburg 1994, 7 (Hervorhebungen von P. Z.).
- 14 Luther hat in ähnliche Richtung gehende Gedanken über gottesdienstliche Hausversammlungen derer, die mit Ernst Christen sein wollen, aus seiner *Vorrede zur Deutschen Messe* (WA 19, 75) nicht in die Praxis umgesetzt. Der Ort, an dem in der Reformationszeit das allgemeine Priestertum konkret wurde, war weniger der Gottesdienst, als vielmehr die Familie als Hauskirche und der Beruf im Alltag der Welt (Eugen Rosenstock, *Luthers Volkstum und die Volksbildung*, in: ders./Joseph Wittig, *Das Alter der Kirche. Kapitel und Akten*, Bd 2, Berlin 1928, 687ff).
- 15 Reimer, *Wenn der Geist*, 76.
- 16 Larry Christenson, *Komm Heiliger Geist! Informationen, Leitlinien, Perspektiven zur Geistlichen Gemeinde-Erneuerung*, Metzingen/Neukirchen-Vluyn 1989, 293.
- 17 Zit. bei a. a. O., 295.
- 18 Ähnlich Werner Krusche, ‚Wort des Bischofs an die Synode der Kirchenprovinz Sachsen‘, 13.3.1980, abgedruckt in: Reimer, *Wenn der Geist*, 117ff.
- 19 Eberhard Jüngel, ‚Der evangelisch verstandene Gottesdienst‘, in: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, Theologische Erörterungen III* (Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd 107), München 1990, 305.
- 20 Claus Westermann, *Die Rolle der Klage in der Theologie des Alten Testaments. Gesammelte Studien*, Bd 2 (Theologische Bücherei, Bd 55), München 1974, 254.
- 21 So Tony Ritchie nach R. Jerome Boone, ‚Community and Worship: The Key Components of Pentecostal Christian Formation‘, in: *Affirming Diversity, 24th Annual Meeting of the Society for Pentecostal Studies, 10.-12. Nov. 1994, Wheaton College, Wheaton/Illinois* (Konferenzband), 14.
- 22 So der Titel des ersten von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannten Papiers der innerkatholischen Bewegung von 1981.
- 23 Vgl. dazu Mühlen, *Einübung in die christliche Grunderfahrung*, Teil 1 u. 2, zuerst 1976 erschienen; Birgit Schindler, *Grundkurs des Glaubens*, zu beziehen über die Geschäftsstelle der GGE, Speersort 10, 20095 Hamburg. Das Heft fußt nach Angaben der Autorin auf dem von Wolfram Kopfermann Anfang der 80er Jahre in Hamburg entwickelten gleichnamigen Kurs.
- 24 Christian Möller, *Gottesdienst als Gemeindeaufbau. Ein Werkstattbericht*, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 1990, 52ff.
- 25 Wimber, *Vollmächtige Evangelisation; dies., Heilung in der Kraft des Geistes, mit einem Vorwort von Günter Oppermann*, 2. Auflage, Hochheim 1988; dies. (Hg), *Die Dritte Welle des Heiligen Geistes. Was kommt nach der Erneuerung?*, Hochheim 1988.
- 26 Klaus Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, Stuttgart 1996; Manfred Josuttis, *Segenskräfte, Potentiale einer energetischen Seelsorge*, Gütersloh 2000, z. B. 228ff.
- 27 Berger, *Darf man an Wunder glauben?*, 166ff.
- 28 So Reinhard Hempelmann, *Charismatische Bewegungen und neue Gemeindegründungen* in: *Materialdienst der EZW* 56 (1993), 129.
- 29 Peter C. Wagner, *Gemeindegründung. Die Zukunft der Kirche*, Mainz-Kastel 1990.
- 30 Vgl. in diesem Zusammenhang Michael Plathow, *Heiliger Geist. Hoffnung der Schwachen*, Hannover 1985, 13ff, der seine Überlegungen zum Heiligen Geist auf der Grundlage einer „pneumatologia crucis“ entwickelt.
- 31 Eberhard Winkler, *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn 1997, 18f.
- 32 Vgl. dazu: *Charismatische Erneuerung und Kirche*. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung

- beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, hg von Hubert Kirchner u. a., Berlin (Ost) 1983/Neukirchen-Vluyn 1984, 185ff.
- 33 Worauf bes. Walter J. Hollenweger immer wieder hingewiesen hat (zuletzt: ders., *Charismatisches pfingstliches Christentum. Herkunft, Situation, ökumenische Chancen*, Göttingen 1997, 369ff.391).
- 34 Der vollständige Titel: *The Household of God. Lectures on the Nature of the Church*, 2. Auflage, London 1954, auf deutsch erschienen unter dem Titel: ders., *Von der Spaltung zur Einheit. Ökumenische Schau der Kirche, mit einem Geleitwort von Wolfgang Metzger*, Stuttgart/Basel 1956.
- 35 Norbert Baumert/Gerhard Bialy (Hg), *Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren*, Düsseldorf 1999; J. L. Sandidge, *Art. Dialogue, Roman Catholic and Classical Pentecostal*; zur ersten Phase des Dialogs vgl. die ausführliche Untersuchung: Bittlinger, *Papst und Pfingstler*, zur letzten Phase, die mit der abschließenden Sitzungsreihe vom 24.-30. 6. 1997 in Rom endete, vgl. Norbert Baumert, 'Gespräch mit Pfingstlern über Evangelisation und Proselytismus', *Rundbrief für Charismatische Erneuerung in der Katholischen Kirche* 22 (1997), 34.
- 36 Vgl. z. B. Reimer, *Wenn der Geist*, 48ff.
- 37 Vgl. dazu Walter J. Hollenweger, 'Verheißung und Verhängnis der Pfingstbewegung', *EvTh* 53 (1993), 284.
- 38 Cecil M. Robeck, Jr., 'Pentecostal and The Apostolic Faith: Implications for Ecumenism', *Pneuma* 9 (1986), 61-84.
- 39 Vgl. deren Publikationsorgan: *Voice*, hg von Geschäftsleute des vollen Evangeliums internationale Vereinigung, Wielandstr. 53, 52511 Geilenkirchen.
- 40 Vgl. hier und im folgenden Heribert Mühlen, *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen, mit einem Beitrag von Lukas Vischer*, 2. Auflage, Paderborn 1974.
- 41 Heribert Mühlen, *Gemeinde-Erneuerung aus dem Geist Gottes, Bd 2 Zeugnisse und Berichte – Hoffnung für die Ökumene* (Topos-Taschenbücher, 145), Mainz 1985, 191f.
- 42 Vgl. zum Vorhergehenden 'Der Geist macht lebendig', in: Norbert Baumert (Hg), *Jesus ist der Herr. Kirchliche Texte zur katholischen charismatischen Erneuerung*, Münsterschwarzach 1987, 56f.

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

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

Wisdom and Covenant: Revisiting Zimmerli

* * * *

Jamie Grant
Dingwall, Scotland

SUMMARY

The following paper is based on a lecture given to the Old Testament Study Group of the Tyndale Fellowship at the Fellowship's recent (2003) Triennial Conference

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Der folgende Artikel basiert auf einem Vortrag, der vor der Studiengruppe Altes Testament der Tyndale Fellowship in Nantwich, GB, gehalten wurde.

* * * *

RÉSUMÉ

Le présent article reprend le contenu d'une contribution apportée au groupe d'étude de l'Ancien Testament de l'Association Tyndale lors d'un récent colloque qui

* * * *

Should you turn to Choon-Leong Seow's staff profile on the Princeton Seminary website you will find a brief précis of his view on the idiosyncratic nature of Wisdom Literature (WL) when compared to the rest of the OT. The website tells us that 'The Old Testament's wisdom literature holds a particular interest for [Seow], *in part because he regards it as distinctive for the complete absence of the main themes found elsewhere in the Old Testament.*'¹ Seow's perspective is certainly not uncommon amongst scholars working in the field of the OT Wisdom Literature. The common suggestion is that OT Wisdom rejects the motifs which are central to the Torah, Prophets and, indeed, other books within the Writings. In particular it is often mooted that the central themes of salvation history, cult and covenant are absent

held in Nantwich, UK. The theme of the conference was 'covenant' and this paper seeks to address the question of whether or not the Old Testament's Wisdom Literature rejects the theme of covenant as some scholars suggest.

* * * *

Das Thema der Konferenz war "Bund", und dieser Artikel stellt sich die Frage, ob die alttestamentliche Weisheitsliteratur das Thema Bund ablehnt, wie manche Forscher meinen.

* * * *

s'est tenu à Nantwich en Grande Bretagne. Ce colloque était consacré au sujet de l'alliance et cet article traite la question de savoir si la littérature sapientiale de l'Ancien Testament rejette la notion d'alliance, comme le pensent certains spécialistes.

* * * *

from the Wisdom Literature.

It is not difficult to find voices which echo Seow's notion of the uniqueness of Wisdom. Roland Murphy comments: 'The most striking characteristic is the absence of elements generally considered to be typically Israelite: the promises to the patriarchs, the Exodus experience, the Sinai covenant, etc. . . . [E]xceptions prove the rule: salvation history is absent from the realm of wisdom.'² In another work Murphy comments on 'the observable fact that WL is strangely silent about God's interventions in Israel's history (Exodus, covenant, cult etc.).'³ Perhaps typically, Crenshaw is even more direct in suggesting that, 'The sages. . . proclaimed a world-view that offered a viable alternative to the Yahwistic one.'⁴ He suggests that the humanistic scepticism of the

WL stands in marked contrast to the (in his terms) 'Yahwistic' emphases on direct revelation and divine transcendence found in the rest of the OT.

The problem of the idiosyncratic nature of Wisdom has been further compounded by Old Testament Theology's search for a unifying theme. In the 'Introduction' to Day, Gordon and Williamson's important collection of essays *Wisdom in Ancient Israel*, we read: 'For too long Wisdom has been a casualty of the long-running quest for a theological centre in the OT which had seen a variety of potential unifying themes proposed and wisdom almost invariably marginalized in the accompanying discussion. Since the wisdom texts paid little attention to cult and even less to covenant it was virtually inevitable that, as long as the quest persisted in this form, wisdom would be on the sidelines.'⁵ Hasel points out that 'the perennial question [for Old Testament Theologies] is dealing with the totality of writings within the canon of the OT. . . . Virtually all OT theologies have had difficulties in dealing with the wisdom writings.'⁶ He goes on to describe wisdom theology as 'the stepchild of Old Testament Theology'⁷ and in a similar vein Clements comments that scholars interested in OTT often 'find Wisdom to be a rather errant child.'⁸

Whilst awareness of the particular challenges posited by the WL is by no means a modern phenomenon, most scholars attribute the origins of the idea that Wisdom somehow rejects the central foci of the OT to one key article.⁹ It has been 40 years since the publication of Walther Zimmerli's foundational 'The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of Old Testament Theology' *SJT* 17 (1964) 146-58.¹⁰ Central to Zimmerli's argument in this article is the idea that the Wisdom Literature is firmly grounded in the context of creation theology, and as such is different from the rest of the OT – showing no concern for the motifs which are normally prominent in other books of the OT canon, focusing instead on different matters.

As we so often see in the field of Biblical Studies, the frequency of repetition of an idea is not necessarily a fair reflection of the soundness of the original argument. Therefore, it seems appropriate to reassess the arguments presented in 'Place and Limit' and consider again the question: Does OT Wisdom actually reject or neglect the idea of covenant? Consideration of this question will be divided into three parts:

1. Re-examination of Zimmerli's argument

that Wisdom rejects covenant (etc.).

2. Brief assessment of the reception and application of Zimmerli's argument in English-language WL studies.

3. To suggest a third way: namely, covenant as background to OT Wisdom.

1. Zimmerli Revisited

'Place and Limit', like every academic work, should not be read as if it were without context. No academic work stands alone as a piece of free-thinking, on the contrary we are always – consciously or subconsciously – interacting with the theories and ideas which we encounter. One of the dominant voices of Zimmerli's day in the field of OTT (and later WL) was that of Gerhard von Rad. It is important to bear in mind that, at the time when Zimmerli penned 'Place and Limit', Volume 1 of von Rad's OTT had been published – with its somewhat inadequate treatment of the Wisdom Books¹¹ – but his *Wisdom in Israel* had yet to appear in print. This is significant, because Zimmerli's conclusions are actually much more limited than has been the extent of application of his argument by scholars and commentators. He is to a large degree responding specifically to von Rad's suggestion that 'salvation history' is key to any proper understanding of OTT. It is in response to this overstatement of the importance of *Heilsgeschichte* that Zimmerli must be read and understood.

So, whilst it is questionable whether Zimmerli's article actually presented quite such a *carte blanche* as has been derived from it, there are clearly elements of his argument which have helped to give rise to the notion that Wisdom Theology somehow stands over against Covenant Theology (and other major themes of the OT). Two of Zimmerli's conclusions, in this otherwise helpful, perceptive and persuasive article, seem to feed into this argument:

- i. *That Wisdom rejects the History of Israel.*
- ii. *That Israelite Wisdom is not substantially different from other ANE forms of Wisdom.*

i. Wisdom rejects Israelite History

Having pointed out the similarities that exist between certain sections of the OT Wisdom Books and other ANE Wisdom writings, Zimmerli comes to the somewhat hurried conclusion: 'This leads immediately to a first point that we have to establish about the structure of Wisdom: *Wisdom*

has no relation to the history between God and Israel. This is an astonishing fact.¹² The reasoning seems straight-forward: similar (almost identical) material is found in countries and cultures which have no relationship with Yahweh, Yahwism or Israel's salvation history. Therefore, Wisdom is something that goes beyond the confines of Israel and her covenant-based history. Undoubtedly, this would indeed be an astonishing fact were it quite as simple as Zimmerli suggests. However, the question must be asked: 'Does the international nature of Wisdom automatically result in the conclusion that there is no internal relation to the history of Yahweh's relationship with Israel?'

Schultz suggests that there is a link between Wisdom and the history of Israel via the superscriptions and authorial designations found in Proverbs and Ecclesiastes: 'It often has been claimed that wisdom literature is ahistorical. However, within the Old Testament canon, wisdom literature has been historicised. By virtue of the superscriptions which associate Proverbs [and] Ecclesiastes. . . with Solomon. . .'.¹³ Given the dubiety which exists concerning the historical accuracy of these superscriptions, many would call into question the extent to which they do actually provide any sort of link between Wisdom and Israel's covenant history. However, these superscriptions should be read not for their actual historical value but for their literary, intertextual purpose. With regard to the historical superscriptions in the Psalms, both Childs and Sheppard suggest that the intent of these superscriptions is to provide the reader with a broad canvas for the assimilation and personal application of this literature.¹⁴ Neither Childs nor Sheppard would suggest that the superscriptions are necessarily historically accurate, yet regardless of this question there is a sense in which they historicize ahistorical literature. Did David pen Ps 18 whilst fleeing from Saul? Possibly, but many would say probably not. Yet Childs suggests that the historical content found in Ps 18's superscription provides a backdrop to aid the reader's understanding and application of the psalm to their own circumstances.¹⁵ The superscription forms an association with a certain set of circumstances found in the DtrH. The reader is meant to 'imagine' him or herself in this type of circumstance and this forms a framework for applying what otherwise would be an ahistorical poem.

The superscriptions which associate Proverbs and Ecclesiastes, in particular, with Solomon serve a similar purpose. They are designed to provide

an interpretative framework by which the reader is meant to understand this gathered material. The reader is being told that the Book of Proverbs with all its diversity of material, for example, is to be understood in terms of classical Hebrew Wisdom of which Solomon is the prime example. Whilst bracketing questions of comparative dating at this point, the Books of 1 Kings and 2 Chronicles present Solomon, at a certain stage of his reign, as the archetypal practitioner of Israelite Wisdom and it is this association that is meant to be made in the minds of the readers. The point is not necessarily one of actual authorship, but rather literary association and the connection that is being made via the superscriptions is that these books of Wisdom are linked with the prime example of Israelite Wisdom.¹⁶

However, the literary association with Solomon does not end there. If we assume that the Dtr historical accounts of the Solomonic reign were broadly known by the time of the final editing of the Books of Proverbs and Ecclesiastes,¹⁷ then it is also reasonable to assume that Solomon would be known not only as the prime example of Wisdom, but that the consequences of his covenant failure would also readily spring to mind as they are so clearly emphasised by the author/editor of 1 Kings.¹⁸ It is always difficult (if not impossible) to establish exactly the actual literary associations that are intended by an author/editor's use of a particular figure or text, but the connection with Solomon would likely be a poignant one for any Israelite reader. In 1 Kings 1-11 we see a presentation of Solomon as successor to the great king David, recipient of wisdom from above, builder of the Temple, sage of international repute and *transgressor of the covenant!* In fact, it seems that the author/editor of 1 Kings 1-11 specifically highlights the fact that Solomon breaks of all of the limitations imposed upon the king by the Kingship Law of Deut 17:14-20 (namely re. wives, wealth, weapons).¹⁹ The sad end to Solomon's reign is a salient lesson with regard to the effects of covenant unfaithfulness (1 Kgs 11:11).²⁰ Could this also be implied by Prov/Eccl's historical association with Solomon? A subtle endorsement to practice Wisdom within the bounds of covenant?

This seems to be at least possible. The commentators all draw out the significance of Solomon as exemplar of wisdom: Van Leeuwen comments, 'Whatever the origins of the book's sayings and sections, the whole now claims the heritage of Solomon, David's son, to whom God gave

wisdom and the covenant promises (2 Samuel 7; 1 Kings 3; 10; Psalm 132). The title communicates that this book is endowed with the same “spirit of wisdom” that animated Solomon. . .²¹ Fox doubts that Solomon wrote many, if any, of the *משל לִי שלמה* but suggests with regard to the superscription that: ‘Most important for our purposes, Solomon was remembered as the greatest of sages and as the author par excellence of wisdom. . . Solomon was famed as an author of wisdom. The tradition of his wisdom was not an invention of the redactors of Proverbs; there would be no point in assigning a Wisdom text to a man not known for wisdom.’²² Similarly, with regard to Ecclesiastes, Seow comments that the intent of the fictional, royal-biographical form and of the superscription’s indirect association with Solomon leads him to the conclusion that, ‘It is probably the intent of the author to evoke memory of Solomon, the wise king par excellence and the best example of one who has it all.’²³ The point is that the superscriptions – regardless of their stage of inclusion into the text, regardless of how they have been interpreted through the ages, regardless of their original purpose – now serve a literary purpose. That literary purpose is to associate the wisdom of these Wisdom books with Israel’s history via the figure of Solomon. As the commentators universally acknowledge, Solomon is the paradigm of Wisdom practice in Israel. However, if the source of this appreciation of Solomon is the Dtr account found in 1 Kings 1-11,²⁴ it would be difficult to see how the reader could possibly remember the figure of Solomon as the ‘great practitioner of Wisdom’ without also remembering the consequences of his covenant disobedience. Solomon could well be seen as both positive and negative example – wisdom exemplar and the one whose rejection of covenant responsibilities lead to the division of the kingdom. It seems likely that, just as for contemporary readers of 1 Kings 1-11, the original readers of the WL would remember Solomon as an example, by all means, but also as a salutary warning of the effects of rejecting the covenant. Therefore this literary Solomonic association serves as a spur for the reader to practice Wisdom within the bounds of covenant.

It may be pointed out that this association of Wisdom with Covenant via Solomon is not very direct. I would be inclined to agree, and this is my point: the WL is different from the rest of the OT Scriptures, but it does not reject the OT’s typical foci entirely – rather these provide a backdrop or

canvas which is essential to a proper understanding and interpretation of the more peculiar emphases of the WL.

ii. Israelite reception of Wisdom

Another area of Zimmerli’s work that perhaps needs to be revisited is his understanding of Israel’s reception of ancient Near Eastern Wisdom. As we have just seen, Zimmerli seems to draw conclusions from the international nature of Wisdom that are, arguably, more far-reaching than is necessarily justified. In a similar vein, he seems to overly minimise the significance of uniquely Israelite expressions of these common Wisdom traditions.

Clearly much of OT Wisdom either borrows from or interacts with the Wisdom traditions of Egypt, Babylon and possibly Canaan.²⁵ Yet OT Wisdom is not *identical* to other ANE forms of Wisdom, there does appear to have been an attempt to mould common Wisdom ideas into a more distinctively ‘Israelite’, Yahwistic version of the same. It could be argued that Zimmerli brushes past these attempts to put a distinctively Israelite spin on Wisdom concepts too easily:

We see in the preamble of Ptahhotep as in that of Heti and Amenemope, that Wisdom – though it knows the religious world of order, in which it lives – has very practical aims. ‘The teaching of life, the testimony for prosperity, all precepts for intercourse with elders, the rules for courtiers, to know how to return an answer to him who said it, and to direct a report to one who has sent him, in order to direct him to the ways of life, to make him prosper upon earth.’ *The Israelite translator of this preamble of Amenemope adds to his model the remark: ‘That thy trust may be in Yahweh.’ But in adding this statement he does not change the whole teaching of Wisdom into an instruction of trust in God, as for example the paraenetic part of Deuteronomy does. This addition does not alter the primary character of Wisdom as an attitude of prudence. Wisdom is per definitionem tabbūloth, ‘the art of steering’, knowledge of how to do in life, and thus it has a fundamental alignment to man and his preparing to master human life.*²⁶

Furthermore, Zimmerli comments that, ‘wisdom has its own structure which is *not altered even when wisdom is integrated in Israelite thinking.*’²⁷

Again, if we are to accept Zimmerli’s suggestion at face value this would indeed be surprising

and would differentiate Wisdom from the rest of the OT. Adoption of ANE practices is discernible in the historical accounts of the life of Israel, yet this process is normally seen as one of adaptation rather than simple adoption.²⁸ If there is, indeed, no differentiation between Israelite Wisdom and other ANE brands of Wisdom then this would, to a certain degree at least, set it apart from the rest of the OT literature.

However, Zimmerli's suggestion that ANE Wisdom remains unaltered even when integrated into Israelite thinking does not fair too well under closer scrutiny. This is most obviously the case with regard to the Book of Proverbs. In dealing with Prov 22:19, the verse which Zimmerli passes over as insignificant despite its distinctly Yahwistic tone, van Leeuwen comments, 'Verse 19a reminds readers that wisdom *is based on trust of Yahweh* (see 1:7) and that the book's purpose is to foster such trust, even in mundane aspects of life.'²⁹ What is more, Clifford points out that this exhortation to trust in the Lord is *central* to the prologue of this section of Proverbs which seems to draw upon *The Instruction of Amenemope*.³⁰ So not only is this reminder to trust in the Covenant God of Israel added to a known ANE wisdom tradition, it is added at the centre of the introduction to this material, providing a hermeneutical guide to an *Israelite* understanding of it.

Obviously, it is not difficult to trace covenantal overtones in the Book of Proverbs with its continued refrain that, 'The fear of Yahweh is the beginning of wisdom' (Prov 1:7). Van Leeuwen again:

With very few exceptions, Proverbs refers to God as "the LORD" (Yahweh), the God who made covenant with Israel and led the people throughout history (cf. Gen 20:11; Eccl 12:13). Proverbs never uses אלהי "god") and uses אלהים (*ēlōhīm*, the most common word for "god" or "gods") only three times: 2:5, parallel to "fear of the LORD"; 3:4; 25:2. The editors of Proverbs are very consistent in avoiding the suggestion that the God of the sages is any other than Israel's covenant God, Yahweh (see Exod 3:15; 33:18-20; 34:6-7; John 1:14-18). Proverbs has profound similarities to ancient Near Eastern wisdom. Perhaps the consistent use of "Yahweh" was meant to forestall the idea that the God of Proverbs was not Israel's covenant God.³¹

Perhaps this distinctively Israelite tone is less apparent in the words of Qoheleth. The divine

name does not appear at all in Ecclesiastes and is replaced by יהוה, so does this indicate a movement away from Yahwism, or rejection of covenant ideas in later Israelite wisdom? Possibly, but such a conclusion probably goes too far. Quite simply we do not know why the author/editors of Ecclesiastes used *ēlōhīm* instead of Yahweh, just as we do not know why a section of the Psalter is dominated by *ēlōhīm* rather than the Tetragrammaton.³² The significant factor is that most readers would associate the 'fear of God' in Ecclesiastes with the 'fear of Yahweh' from Proverbs as referring to the same thing. Seow comments, 'Ecclesiastes shows continuity with the sapiential mainstream. Thus Qohelet emphasizes the fear of God, a concept that is prominent in Proverbs, although there it is the "fear of YHWH" rather than "fear of God." This fear of God motif. . . emphasizes the place of humanity in relation to God. . . In this emphasis on the fear of God, Qohelet stands with others in the wisdom tradition.'³³ Equally, the much criticised postscript to Ecclesiastes, places Qoheleth's rigorous speculations within the framework of covenant belief.³⁴ Regardless of the originality of this statement, Fox comments:

Man's duty to fear and obey God and God's ultimate judgment on man are, for Qohelet too, bedrock truths that experience can collide with but not dislodge. We may wander around bruised and bewildered. We may see the meaning of life crumble if we stare at it too carefully. But we can still do what we are supposed to do. And we know what this is, even if we are ignorant of its consequences. That is no small thing.³⁵

Further, Whybray comments: 'This God, whom [Qoheleth] calls (ha-)Elohim but who *is in fact identical with the Yahweh of the Old Testament*, is the sole creator of the world and holds the fate of every human being in his hands.'³⁶ It seems likely that the ancient reader of the phrase 'fear of God' would associate that specifically with the 'fear of Yahweh', Israel's covenant God.

So, in one sense Zimmerli is correct, Wisdom is about the 'art of steering' one's way through life – it is based around the observation of life well-lived, it does not *focus* on law or cult or covenant – and as such it shares a common interest with sapiential thought throughout the ANE. However, it goes too far to suggest that Israel's reception of these Wisdom motifs is unaffected by her theology and world-view. The additions to and adaptations of known Near Eastern sapiential

maxims when adopted into Israelite Wisdom seem to suggest a mindset and attitude which is still very much grounded in the fear of the Lord – that is, in covenant relationship with Yahweh.

2. Reception & Application of Zimmerli's Argument

Obviously, a comprehensive survey of how 'Place and Limit' has affected even the English-language secondary literature is beyond the scope of a paper such as this, but one can observe tendencies towards the expansion of Zimmerli's ideas which have driven a larger wedge between Wisdom and the concept of covenant. In particular the context of Zimmerli's work must be borne in mind – he is responding, first and foremost, to an excessive emphasis upon salvation-history apparent at the time of the article's publication. Primarily, Walther Zimmerli is suggesting that *Heilsgeschichte* is an inadequate context for the understanding and interpretation of the Wisdom books of the OT. They are not part of a developing story of salvation and, indeed, their primary point of reference is to be found not in the redemptive-history of Israel but in the OT's creation theology. Goldingay provides helpful context for a proper understanding of Zimmerli's article: 'The difficulties inherent in the salvation-history approach became apparent in the 1960s. Its importance had been overstated; it could not provide the comprehensive framework for understanding the Bible that had been attributed to it.'³⁷ Zimmerli wrote a corrective to this approach.

The way in which Zimmerli's paper was picked up and advanced is interesting, his focus upon the link between Wisdom and Creation and his rejection of the role of salvation-history in the Wisdom Literature, led to a kind of academic tabula rasa with regard to the OT setting of Wisdom. Not only was salvation-history to be rejected, but also cult and Temple, law and covenant, the Patriarchs, divine revelation and so on. The expansion of Zimmerli's idea was marked and rapid. This has led to much time being spent regaining ground. Leo Perdue's dissertation demonstrated that WL is indeed interested in the cult,³⁸ Hubbard and Schultz both address in different ways the question of Wisdom and covenant,³⁹ whereas Goldingay seeks to moderate any total rejection of salvation-history by suggesting a degree of complementarity between *Heilsgeschichte* and Wisdom.⁴⁰

Perhaps the most alarming aspect of this strong differentiation between Wisdom and other OT

themes is the question of method. Fundamentally, the separation conclusions are based on arguments from silence: 'Wisdom does not speak about X therefore it cannot be interested in X.' Or sometimes the statement is made even more boldly: 'Wisdom rejects X because it does not speak to it.' However, such argument seems unnecessarily reductionist and also to lack awareness of the subtleties of literary and social influence. The fact that a particular text does not speak to a topic does not mean that it is not interested in that topic, far less that it rejects that topic, per se. Goldsworthy responds to this trend by commenting:

It is, I believe, more satisfactory to refuse to segregate the wise men, and to see a *plurality of perspectives dictated by a variety of concerns*. What began with early folk wisdom in the home and market place would have developed within the overall perspective of *the revealed faith of Israel*. The interaction between the various perspectives is found rather by looking for the emphases of the various books, both wisdom and non-wisdom, and by *trying to understand the relationships between these different literary expressions*.⁴¹

As Fox also points out with regard to the much debated scepticism of Qoheleth⁴² – we go too far if we suggest that the WL deliberately distances itself from the central themes of the OT, it is simply the case that, generally speaking, these great themes are not the central foci of Wisdom. The Books of Job, Proverbs and Ecclesiastes deal primarily with different issues, but any attempt to understand Wisdom entirely apart from these themes leads to a skewed image of the ultimate message of Wisdom. This is true of the theme of covenant, which leads to a third and final point.

3. Covenant as Background to OT Wisdom

Depending on the scholar involved (generally speaking) an emphasis is often placed either upon the overall 'unity' or the overall 'diversity' of the OT canon. Some seek to stress the commonality of material shared between a wide variety of canonical books of the OT, others underline the individuality of each particular voice within the OT. However, I cannot help but feel that a degree of subtlety in our understanding of intertextual relationships is often lost in the debate between unity and diversity. Our thoughts are shaped in

ways of which we are often unaware, resulting in the discernible influence of motifs which (if asked) we would deny were present.⁴³

There can be no doubt that the OT WL is not about covenant. Just as it is not about the cult or Temple or Exodus or the Patriarchs. However, it would be wrong to simply state, therefore, that Wisdom should be understood entirely apart from the Torah and Prophets. It would be wrong simply to posit a degree of diversity which separates Wisdom off from the themes of the rest of the OT, as a competing world-view. Such a conclusion is one step too far and the tendency to separate actually does a disservice to the intricacy of intertextual relationships that exists within the OT canon. This can be illustrated using our theme of covenant.

By all means covenant is not the central focus of attention within the WL. The word ברית appears three times in Job, once in Proverbs and not at all in Ecclesiastes. Compare this with 26 occurrences in Deuteronomy or 60 in the DtrH and those who would advocate a strong degree of separation appear to have good grounds to justify their argument. However, literary interaction is often much more subtle than the simple repetition of a word or words.⁴⁴ Covenant may not be the focus of attention in the WL, but the concept of covenant subtly influences the didactic thrust of the Wisdom books and if we are unaware of this interaction then we skew the message of these books.

The Book of Job is a case in point. As Zimmerli observes there is a clear link with creation theology, particularly in the Yahweh speeches towards the end of the book. Nowhere in the Book of Job does covenant become a particular focus of debate, yet the theme still bears a strong influence on the proper understanding of the theology of the book. What is Job's problem? (Many a student has asked this question with some feeling!) His problem is that he believes in a Covenant God who has bound himself to relationship in a particular way. From Job's perspective he sees a lack of 'order', a lack of 'design' or 'plan'. Job believes that Yahweh will relate to him in a particular way and, when that relationship breaks down, Job makes his accusation which is (effectively) an accusation of covenant unfaithfulness against God.⁴⁵ Does this make covenant an express theme of the Book of Job? No, yet at the same time understanding covenant relationship is essential if one is to understand the theology of Job. The theme is not blatant, but it is there nonetheless and its subtlety does not undermine its importance. If Job had no under-

standing of covenant relationship with his Creator would he have made his complaint? Or, at the very least, would he have made it in the same way? If he believed in a fickle or capricious god (as some other ANE cultures did) would the questions of Job be formulated in the same way?⁴⁶ Job's problem is rooted in the fact that he has an expectation of a particular type of interaction with his Creator – interaction, it appears, bound by covenant – and it is in the fact that those expectations are not met that his crisis arises.

Similarly with Ecclesiastes, would Qoheleth have experienced quite such a profound existential crisis if he did not have an expectation of justice and meaning in the ordering of daily reality? Why does Qoheleth expect to find meaning and order 'under the sun'? Because he has been led to this expectation by the history of Israel's dealings with Yahweh. As Fox points out, Qoheleth believes in צדק and משפט and it is the lack of these that leads to his crisis of perspectives.⁴⁷ These are concepts strongly linked with the OT's presentation of covenant – on the part of each party to the covenant – and it is, again, this lack of expected relationship between Creator and his creation that leads to Qoheleth's view that everything is הבל.

Does this mean that Job and Qoheleth are effectively 'the same' as the rest of the OT? No, of course not. Both are unique books and as such inevitably have their own message, style and emphases. For me the question is how we should respond to this diversity of voice. Does 'different' mean separate? Does 'different' mean somehow 'competing' or 'incompatible'? Perhaps, but not necessarily. Job and Ecclesiastes are very different from the other books of the OT, some would say they are substantially different even from Proverbs, but they still synthesise themes which are apparent throughout the OT. These intertextual relationships are subtle, but they are present. We cannot simply say that, 'X deals with covenant and Y does not' because there is a wide variety of levels upon which texts interact with one another.⁴⁸

The Book of Proverbs' connection with the covenant themes so apparent in the remainder of the OT canon is, arguably, more obvious than with regard to Job and Ecclesiastes. Proverbs' covenant motifs have been pointed out via the Book of Psalms,⁴⁹ and also by way of the sapiential themes apparent in the Prophets.⁵⁰ However, Proverbs' strongest covenant association is found in its thematic link with the Book of Deuteronomy. The proverbial motto (Prov 1:7) endorsing readers

to 'fear Yahweh' seems to echo strongly Deuteronomy's presentation of the covenant response expected of Israel as the people prepared to enter the land. Van Leeuwen comments:

The great phrase "the fear of the LORD" grounds human knowledge and wisdom (cf. 9:10) in humble service of Yahweh. This phrase frames the first section of the book (1:7; 9:10), as well as the whole book (1:7; 31:31). The book of Proverbs is meant to teach humans wisdom. But the fear of the Lord relativizes human wisdom, because the mysterious freedom of God can subvert human plans and purposes (16:1, 9; 19:21; 21:30-31; 27:1). Without the God of Israel, the best human wisdom becomes folly, because God alone holds the world and all outcomes in God's hands (2 Sam 16:15-17:23; 1 Cor 1:18-31, with its OT quotations). *Although this phrase has its origin in the experience of God's numinous majesty (as at Sinai, Deut 4:9-10), it eventually has come to express the total claim of God upon humans and the total life-response of humans to God. In the covenant context of Deuteronomy we find:*

So now, O Israel, what does the LORD your God require of you? Only to fear the LORD your God, to walk in all his ways, to love him, to serve the LORD your God with all your heart and with all your soul, and to keep the commandments of the LORD your God and his decrees that I am commanding you today, for your own well-being. (Deut 10:12-13).⁵¹

Therefore, we can perhaps argue for a more direct link between Proverbs and the covenant theology of the rest of the OT. However, even here, as van Leeuwen points out, we can observe a certain transition in the understanding of the concept of the 'fear of the Lord.' He argues that originally it was based in the people's physical response when confronted by the awesome majesty of Yahweh at Mount Horeb (Ex 20:18-21), but the way it is used in Proverbs (and in Deuteronomy) reflects an attitude more than this immediate physical response – an attitude of whole-life-and-being devotion to Yahweh. So, yes, it can be argued that there is a strong covenant connection apparent in the Book of Proverbs via its reflection of the ideas of Deuteronomy, but even here we see that ideas are developing, being altered and shaped slightly differently in different canonical books.

Conclusion: Awareness of Literary Complexity in Assessing the Presence of Themes

In recent years discussions within the field of OT studies have been dominated by the canonical approach, a method which has been an *incredibly positive dynamic* in our field. However, it has, perhaps inevitably, resulted in certain questions being asked and others ignored. There has been something of a trend to focus on macro structures within the OT canon – for example, discussion often focuses on the DtrH (Jos-Kings), or the Book of the Twelve (Hos-Mal). Questions are asked about whether the canonical books which make up these broader collections speak with the same voice or whether they address the same themes differently. Our discussion of unity and diversity within the OT is often shaped in the same way: 'Is Judges pro-monarchic? Is Samuel anti-monarchic?' 'Do the books of the DtrH speak with the same voice?'. In phrasing the questions in this way, I feel that we have lost a degree of awareness of the subtlety of literary interaction that occurs on an intertextual level. Our focus on macro-structures has resulted in a lesser focus on the OT as literature and the subtle interaction of themes.

Goldingay has described this as 'complementarity'⁵² and others speak of 'referentiality' in the inter-relationship of texts. The fact is that in the comparison of any two or more 'books' of the OT we will find differences and similarities even when they are discussing the same theme. So we should not be surprised when two canonical books from the DtrH differ in their discussion of the theme of kingship – they may be *similar*, but it would be unusual were they *the same*. Yet, at the other end of the spectrum, given the significance of divine revelation in the life of Ancient Israel, it would be unlikely that a canonical book ignore the major themes of that revelation entirely. Covenant is not an obvious or dominant theme in the WL, but it is present as significant background to the matters which are the focus of discussion in these texts.

So my polite reminder is that we should bear in mind the many levels upon which literary interaction occurs and that we should not be too quick to suggest that any canonical book rejects a major biblical theme entirely. Graeme Goldsworthy's thoughts regarding our central question of how wisdom and covenant relate are helpful:

The broad study of wisdom seems to show two

things. First, the wisdom writers were Israelites through and through, and they acknowledged the prophetically revealed word of God. *They did not reject the covenant but rather operated within this framework of the fear of the Lord.* Secondly, despite this orthodox Israelite mind-set, the wisdom writers found that their subject matter and method of approach did not involve them in the specific concerns of the covenant and the saving acts of God. Rather they looked at man in the world at large.⁵³

Lack of explicit discussion of a given theme does not mean that that theme is 'not there'. We should constantly remind ourselves of the subtleties of literary interaction that take place within the OT canon.

Notes

- 1 <http://www.ptsem.edu/meet/Faculty01/seow.htm> (emphasis added).
- 2 R. E. Murphy, "Wisdom in the OT," *Anchor Bible Dictionary*, Vol. IV, New York: Doubleday, 1992, 297.
- 3 R. E. Murphy, "Wisdom—Theses and Hypotheses," in J. G. Gammie, W. A. Brueggemann, W. L. Humphreys and J. L. Ward (eds.), *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*, New York: Union Theological Seminary, 1978, 36.
- 4 J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville: WJKP, 1998, 184.
- 5 'Introduction' in *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge: CUP, 1995, 1.
- 6 G. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, fourth ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 45.
- 7 Ibid, 69.
- 8 R. E. Clements, "Wisdom and Old Testament Theology," in J. Day, R. P. Gordon and H. G. M. Williamson (eds.), *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge: CUP, 1995, 271.
- 9 Varying degrees of segregation are apparent in the secondary literature. Some suggest a more marked and conscious separation of Wisdom from covenant (etc.), others are more circumspect in the conclusions drawn from the lack of obvious connection with the prominent themes of the OT.
- 10 First published as "Ort und Grenze der Weisheit im Rahmen der alttestamentlichen Theologie," *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, TBü 19; München: Kaiser, 1963.
- 11 Some scholars suggest that *Wisdom in Israel* was actually written in response to criticism of von Rad's poor use of the WL in his *OTT Vol. 1* (e.g. C. H. H. Scobie, "The Place of Wisdom in Biblical Theology," *BTB* 14 [1984] 44; R. L. Schultz, "Unity or Diversity in Wisdom Theology? A Canonical and Covenantal Perspective," *Tyn Bull* 48/2 [1997] 273). Von Rad does not comment on this matter, but it is certainly a possibility. See also Clements, "Wisdom and OTT", 269.
- 12 W. Zimmerli, "The Place and Limit of the Wisdom in the Framework of the Old Testament Theology," *SJT* 17 (1964) 147, italics mine.
- 13 Schultz, "Unity or Diversity," 300.
- 14 B. S. Childs, "Psalm Titles and Midrashic Exegesis," *JSS* 16/2 (Autumn 1971) 137–49; G. T. Sheppard, "Theology and the Book of Psalms," *Int* 46/2 (April 1992) 143–55.
- 15 Childs, "Psalm Titles," 148–9.
- 16 Obviously, the Book of Job bears no such superscription. Zimmerli's article focuses primarily on Proverbs and Ecclesiastes, hence this response follows suit. Also, there are more obvious covenant connections to be found in the theology of Job (see below).
- 17 This seems to be a fairly reasonable assumption as it is at least possible that Proverbs reached its final form in the Hellenistic period (R. Van Leeuwen, *The Book of Proverbs: Introduction, Commentary and Reflections* [New Interpreter's Bible Commentary, Volume 5]; Nashville: Abingdon Press, 1997, 21) and that Qoheleth interacts with the Greek philosophy of the Epicureans (C. G. Bartholomew, *Reading Ecclesiastes: Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory* [Analecta Biblica 139]; Rome: Pontifical Bible Institute, 1998, 216.) Such dating would make it likely that the books of the DtrH were known to the readers of the Wisdom Literature.
- 18 J. G. McConville, "King and Messiah in Deuteronomy and the Deuteronomistic History," *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (JSOTSup 270; ed. J. Day; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 271–2; G. E. Gerbrandt, *Kingship According to the Deuteronomistic History*, SBLDS 87; Atlanta: Scholars Press, 1986, 177; Jung Ju Kang, 'The Persuasive Portrayal of Solomon in 1 Kings 1–11 and the Josianic Redaction Theory,' forthcoming from Peter Lang.
- 19 For this reason, some commentators see the Kingship Law as a later construct which responded to the excesses of Solomon's reign (see G. N. Knoppers, "The Deuteronomist and the Deuteronomic Law of the King: A Reexamination of a Relationship," *ZAW* 108/3 [1996] 331 for details). Whoever, Wright correctly points out that, 'Although it is difficult to read these verses without thinking of Solomon and the later kings, and although the literary account of Solomon has clearly been written with these verses as a

- background, it is not necessary to assume that this law of kingship must be a *post factum* reflection of Solomon,' (C. J. H. Wright, *Deuteronomy* [NIBC; Peabody, MA/Carlisle: Hendrickson Publishers/Paternoster Press, 1996] 221).
- 20 Therefore the LORD said to Solomon, "Since this has been your mind and you have not kept my covenant and my statutes that I have commanded you, I will surely tear the kingdom from you and give it to your servant." (NRSV)
 - 21 Van Leeuwen, *NIB Proverbs*, 32.
 - 22 M. V. Fox, *Proverbs 1-9: A New Translation with Introduction and Commentary*, (Anchor Bible Commentary); New York: Doubleday, 2000, 55-6.
 - 23 C.-L. Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible Commentary); New York: Doubleday, 1997, 37.
 - 24 Some (e.g. R.B.Y. Scott) suggest that elements of the Solomonic account in 1 Kings are late (post-Deuteronomic), but Fox points out the even if this is the case, the likelihood is that the Kings account predates 'the title of Proverbs and may have inspired it' (Fox, *ABC Proverbs 1-9*, 56). Whatever sources may have predated the Kings account, the fact of its canonicity indicates that it came to be seen as the primary historical text dealing with Solomon.
 - 25 J. Day, 'Foreign Semitic Influence on the Wisdom of Israel,' (in Day, Gordon, Williamson eds., *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge: CUP, 1995) 55-70. See also the first three chapters of this volume for further discussion of the ANE setting of Wisdom.
 - 26 Zimmerli, "Place and Limit," 148-9 (italics mine).
 - 27 'Place and Limits,' p 147 (italics added).
 - 28 A prime example of this process of adaptation is kingship. This is a late feature in Israelite history, one which the former prophets present as being a concept of foreign origin, yet the Israelite variety—at least in theory—is radically different from ANE models of kingship (limited power, king not divine, bound by same covenant rules as rest of the people etc.).
 - 29 Van Leeuwen, *NIB Proverbs*, 204.
 - 30 Prov 22:17-23:11 is seen as a section which mirrors the Egyptian wisdom text *The Instruction of Amenemope*. Prov 22:17-21 is the prologue to this section, and Clifford points out that the divine name, Yahweh, is the 18th of 36 words in this prologue (See R. J. Clifford, *Proverbs: A Commentary*, OTL; Louisville: WJKP, 1999, 206.)
 - 31 Van Leeuwen, *NIB Proverbs*, 33.
 - 32 The Elohist Psalter spans Pss 42-83, and once again scholars find it difficult to explain this phenomenon. Some (e.g. Seybold) see this as evidence of a period of redaction where the divine name was systematically replaced. Others (e.g. McCann) think that this is unlikely (why retain 44 instances of Yahweh, and why stop at Ps 83) and suggest that the use of 'Ēlōhīm is original to these psalms and that they have been grouped together because of this similarity of content. Basically, we have no access to the reasons why 'Ēlōhīm is used rather than Yahweh—the reasons could be theological, literary, social, festal and so on.
 - 33 Seow, *ABC Ecclesiastes*, 69 (emphasis added).
 - 34 'The end of the matter; all has been heard. Fear God, and keep his commandments; for that is the whole duty of everyone. For God will bring every deed into judgment, including every secret thing, whether good or evil.' (Eccl 12:13-14, NRSV)
 - 35 M. V. Fox, *A Time to Tear Down and a Time to Build Up: A Rereading of Ecclesiastes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999, 144-5 (emphasis mine).
 - 36 R. N. Whybray, *Ecclesiastes* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1989) 27 (emphasis mine).
 - 37 J. Goldingay, "The 'Salvation History' Perspective and the 'Wisdom' Perspective within the Context of Biblical Theology," *EQ* 51 (1979) 195.
 - 38 *Wisdom and Cult: A Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literature of Israel and the Ancient Near East*, SBLDS 30; Missoula, Scholars Press, 1977.
 - 39 D. A. Hubbard, "The Wisdom Movement and Israel's Covenant Faith," *Tyndale Bulletin* 17 (1966) 3-33; Schultz, "Unity or Diversity."
 - 40 Goldingay, "Salvation History and Wisdom."
 - 41 G. Goldsworthy, *Gospel and Wisdom: Israel's Wisdom Literature in the Christian Life*, Carlisle: Paternoster Press, 1995, 119 (emphasis mine).
 - 42 Fox, *Time to Tear Down*, 361.
 - 43 On author Ian Rankin's website he comments with regard to a recently published academic work which examines his novels: 'Gill Plain, a lecturer at St Andrews University, has published her 90-page critical work investigating the background, characters and themes of *Black and Blue*. The book only costs a fiver, and I must admit I found it engrossing. Gill certainly spotted stuff even I didn't know was in there,' (http://www.ianrankin.net/pages/books/forthcoming_titles.htm).
 - 44 See N. F. Lohfink, "Was there a Deuteronomistic Movement?" in L. S. Schering and S. L. McKenzie (eds.), *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTSup 268; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 36-66, who argues that repetition of individual words is not sufficient to prove theological association, but that the confluence of multiple words and ideas together may indicate a particular theological backdrop to a text.
 - 45 For example, 'Why do you hide your face, and count me as your enemy?' (13:24). Job also speaks about a time 'when the friendship of God was upon my tent; when the Almighty was still with me' (29:4-5) and his accusation is that this covenant

- relationship has been lost. See, e.g., J. E. Hartley, *NICOT Job*, 227.
- 46 An interesting factor in this discussion is that Job and his friends are presented not as Israelites, but as foreigners, yet Job's expectation in terms of his relationship with God seems to be distinctively 'Israelite'.
- 47 Fox, *Time to Tear Down*, 51ff.
- 48 See, for example, M. Worton and J. Still (eds.), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press, 1990, or from the perspective of biblical literature, E. van Wolde, "Intertextuality".
- 49 Hubbard, "Wisdom Movement," 13.
- 50 E. Gerstenberger, 'The Woe-Oracles of the Prophets', *JBL* 81 (1962) 249-263; Hubbard, "Wisdom Movement," 8; G. von Rad, *Wisdom in Israel* (trans. James D. Martin; London: SCM Press, 1972) 177-85.
- 51 Van Leeuwen, *NIB Proverbs*, 33 (emphasis mine). See also D. Kidner, *The Wisdom of Proverbs, Job and Ecclesiastes: An Introduction to the Wisdom Literature*, Leicester: IVP, 1985, 61; Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, 125; J. C. McCann, "Wisdom's Dilemma: The Book of Job, the Final Form of the Book of Psalms, and the Entire Bible," in Michael. L. Barre (ed.), *Wisdom, You are my Sister: Studies in Honor of Roland E. Murphy, O. Carm., on the Occasion of His Eightieth Birthday*, CBQMS 29;; Washington D.C.: Catholic Biblical Association of America, 1997, 18-30. The same sort of connection is made from the Deuteronomic perspective, as can be seen in M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford: Clarendon Press, 1972, 244ff and his "Deuteronomy: The Present State of Enquiry," in D. L. Christensen (ed.), *The Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993, 21-35; D. T. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses*, Minneapolis: Fortress Press, 1994, 44, and others.
- 52 Goldingay, "Salvation History and Wisdom," 201ff.
- 53 Goldsworthy, *Gospel and Wisdom*, 132.

NEW FROM PATERNOSTER

Christology on Cultural Perspectives

Colin Greene

A fresh look at Christology from a cultural perspective.

Offers a three-way conversation between the history of Christological interpretation, a sustained engagement, with the biblical sources and our own contemporary cultural context.

Ends with Greene's own view as to what kind of Christology is likely to hold sway in the context of postmodernity and beyond.

Ideal as a course text.

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

ISBN: 1-84227-015-X / 229x145mm / 464pp / £19.99



PATERNOSTER PRESS

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

NEW FROM PATERNOSTER

Whose Land? Whose Promise?

What Christians are not Being Told about Israel and the Palestinians

Gary M. Burge

Whose Land? Whose Promise? is a passionate and personal set of reflections about the crisis in the Middle East, born out of personal experience, historical and theological study. Untold and heartbreaking stories from the Israeli-Palestinian conflict are combined with the insights of a biblical scholar with a passion for justice. Burge wrestles with questions such as:

- How do I embrace my commitment to Judaism, a commitment to which I am bound by the Bible, when I sense in my deepest being that there is a profound injustice about Israel?
- How do I celebrate the birth of this nation Israel when I also mourn the suffering of Arab Christians who are equally my brothers and sisters in Christ?
- How do I love those Palestinian Muslims who are deeply misunderstood by all parties in this conflict?

This book is a powerful, prophetic call for justice which all Christians with an interest in the Middle East ought to ponder carefully.

Gary M. Burge is Professor of New Testament at Wheaton College and Graduate School in Wheaton, Illinois.

ISBN: 1-84227-232-2 / 234x152mm / hardback 304pp / £14.99



PATERNOSTER PRESS

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

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * *

Samariten und die Samaritanen bei Lukas: Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritentexte und zu deren topographischer Verhaftung

Martina Böhm

WUNT Reihe II, Bd. 111

Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 368 pp., 59,- ISBN 3-16-147255-1

ZUSAMMENFASSUNG

An mehreren Stellen im Lukasevangelium, aber auch in der Apostelgeschichte und im Johannesevangelium werden die aus anderen zeitgenössischen Quellen bekannten Bewohner Samarias erwähnt. Böhm trägt alle zur Verfügung stehenden Quellen gekonnt zusammen und beschreibt den jüngeren Paradigmenwechsel in der Beurteilung der Samaritaner durch sorgfältige Differenzierung. Diese Einsichten werden zur Erhellung des Porträts der Samaritaner in den Lukasschriften herangezogen. Nach Böhm sieht Lukas die Samaritanen in grosser Nähe zum Judentum. Dabei zeigen sich auch die hervorragenden Ortskenntnisse des Evangelisten Lukas (u. a. in seinem sog. Reisebericht, der oft als literarisches Konstrukt angesehen wird), so dass man mit Recht gegen die ältere kritische Forschung (z. B. H. Conzelmann) von Lukas nicht nur als dem Historiker und Theologen sprechen darf (so I. H. Marshall), sondern auch von Lukas dem „Topographen“. Diese Studie erhellt den historischen, religiösen und kulturellen Hintergrund des Neuen Testaments im Palästina des ersten Jahrhunderts und ist dadurch für das künftige Studium der entsprechenden neutestamentlichen Stellen richtungsweisend.

SUMMARY

In several passages in Luke's Gospel, but also in the Acts and in John, the inhabitants of Samaria who are recognisable from the evidence of other sources are mentioned. Böhm gathers together all the available known sources and relates the recent paradigm-shift in the evaluation of the Samaritans through a careful drawing of distinctions. These insights make for a clarification of the portrait of the Samaritans in Luke's writings. For Böhm Luke sees the Samaritans as very close to Judaism. This is attested by the remarkable topographical knowledge Luke shows (especially in his so-called 'travel report' which is often judged to be a literary fiction), so that against the old critical scholarship (e.g., H. Conzelmann) one can speak of Luke not only as historian and theologian (so, I.H.

Marshall), but also of Luke as the 'topographer'. This study illuminates the historical, religious and cultural background of the New Testament in Palestine in the first century and is thus gives helpful guidance for future study of the corresponding New Testament passages.

RÉSUMÉ

Dans l'Évangile de Luc, ainsi que dans les Actes et les écrits johanniques, les habitants de la Samarie, que l'on connaît par d'autres sources, sont mentionnés plusieurs fois. Böhm rassemble toutes les informations que l'on peut tirer des sources connues et disponibles, et, sur cette base, évalue les récents changements dans la manière de considérer les Samaritains, en établissant avec soin des distinctions utiles. Son travail contribue à clarifier le portrait des Samaritains que l'on trouve chez Luc. Selon Böhm, Luc considère les Samaritains comme étant très proches du judaïsme. C'est attesté par la connaissance topographique remarquable dont il fait preuve (notamment dans son fameux récit de voyage, souvent considéré comme une fiction littéraire). Ainsi, en opposition aux anciennes thèses critiques (celles d'un Conzelmann par exemple), on peut parler de Luc non seulement comme d'un historien et d'un théologien (cf. I.H. Marshall), mais aussi comme du « topographe ». Cette étude contribue à la connaissance du contexte historique religieux et culturel de la Palestine du Nouveau Testament et sera précieuse pour la recherche à venir sur les textes du Nouveau Testament concernés.

* * * *

The Gospel of Luke and the Book of Acts contain a number of passages peculiar to them which either take place in Samaria or deal with people from the region. One of the best known parables of Jesus features the *Good Samaritan*. In addition to one question commonly raised regarding these passages, namely "What was Luke's own understanding of this region between Judaea and Galilee?", Dr. Böhm of Leipzig raises further issues in her dissertation: Why was it important for Luke to mention this region on several occasions at all? What knowledge of the region does Luke presuppose with his audience? What was the audience able and called to associate with an inhabitant of Samaria?

Böhm sets out with a helpful survey of research (8-30). The traditional picture, based primarily on 2 Kings 17, of the inhabitants of Samaria as a syncretistic mixture of Jewish and pagan elements has been seriously challenged by recent investigations:

Vor allem aus der Exegese und Neubewertung von Texten des AT, der intertestamentarischen Literatur

und der Hauptwerke des Josephus erhellte mehr und mehr, daß in Samarien in keiner Epoche nur synkretistische Heiden oder Leute zweifelhafter Herkunft gelebt haben, und das später, etwa seit dem Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit, auch nicht alle Bewohner der Region Mitglieder der Garizimgemeinde geworden waren. . . . Anhand der bisher untersuchten Texte konnte im Gegenteil gezeigt werden, daß sich das Bevölkerungsspektrum Samariens in ethnischer wie religiöser Hinsicht mehrmals geändert hat, und daß hier zeitweise jüdische, synkretistische und heidnische Gruppen mit sehr unterschiedlichen Beziehungen zum Garizim als heiligem Berg und zu den Nachbarn im Süden in einer Region zusammengelebt haben (2).

From a religious-ethnic perspective there were two major groups of people in Samaria in NT times. There was the Garizim-community faithful to JHWH and the inhabitants of Sebaste the majority of whom were pagan. Thus: "Texte, die aus dem 1. Jh.n. stammen, können somit grundsätzlich auf die Identität der in ihnen erwähnten Bewohner Samariens und deren Verhältnis zu Judäa befragt werden" (3). This distinction calls for a careful re-consideration of the NT texts (" . . . muß sich im Bemühen um eine religionshistorisch angemessene Auslegung inzwischen auch für diese Texte auf der Basis der neuen Einsichten die Aufgabe der Identitätsklärung und Bestimmung des Horizontes, aus dem sie kommen und für den sie fixiert worden sind, stellen", 4). This task is difficult as Luke – despite the many references and the relatively comprehensive treatment – does not give a single clear indication whom exactly he is talking about (4f). While John gives his readers some explanation (John 4.9,20ff), Luke provides no explanation on Samaria or on the relationship of its inhabitants with the Jews. While this might indicate that Luke was himself ignorant in these regards, it could also mean that he presupposed a certain knowledge about Samaria on the part of his audience and that the expressions he employed recalled notions so well known that explanations were unnecessary: "In diese Richtung weist vor allem der Umstand, daß – je mehr man sich die Geschichte Samariens im Verhältnis zu Judäa vergegenwärtigt – nur um so wahrscheinlicher wird, daß in den lukanischen Texten eine Reihe von Erzählvoraussetzungen enthalten sein könnten, die auf ein erstaunlich detailliertes regionales Hintergrund- bzw. Insiderwissen schließen lassen" (5). In order not to anticipate conclusions Böhm speaks of *Samarites* and *Samaritai*. However, if it seems clear that Luke refers to members of the Garizim community, she uses the term *Samaritan(s)*, while other inhabitants of Samaria are referred to as *Samaritians*, like R. J. Coggins. The survey of research shows how and why the *Samaritai* have been seen as Gentiles, as Jews (J. Jervell), as members of the Garizim community, etc. This is a helpful summary of the scholarly debate for all further research on the *Samaritai*.

In the third chapter, "Samaria and the Samaritai:

History of tradition, historical embedding and meaning of the terminology employed by Luke", Böhm starts with a brief survey of the history of the region (from the Hebrew settlement to the foundation of *Flavia Neapolis* in 72/73 CE) (37-43) under the heading, "Samaria/ἡ Σαμάρεια" (Luke 17.11; Acts 1.8; 8.1,14; 9.31; 15.3). In "A/The town of Samaria/ἡ πόλις τῆς Σαμαρείας" (Acts 8.5), Böhm examines the towns of Samaria in Hellenistic-Roman times (44-101): Samaria-Sebaste, Sichem/Shechem, the town on Mount Garizim (including an excursus on the stance of the Garizim community towards Judaism in the second and first century BCE and first century CE, 77-86), Flavia Neapolis and Sychar. For each town Böhm competently discusses the (often recent) archaeological evidence and literary references and reconstructs the history of settlement.

However, this careful survey cannot answer the question of which town Luke had in mind when he describes Philip's ministry in "ἡ πόλις τῆς Σαμαρείας" (Acts 8.5). An answer will only be reached through careful analysis of Acts 8.4-25. It is important as "aufgrund der potentiell jeweilig sehr unterschiedlichen Zielgruppe [stellt] somit keine beliebige Frage dar und berührt das Grundprinzip seiner Darstellung der Ausbreitung der christlichen Mission in der Apostelgeschichte" (95). The section ends with an excursus on Mt 10.5f (which also gives an unprecise location), a first brief consideration of Luke 10.30-35 ("So ist damit zu rechnen, daß die in Lk 10.30-35 auftretende Triade Priester-Levit-Samariter mindestens bei mit konkreten Verhältnissen vertrauten Adressaten Assoziationen kultischer Konkurrenz, kultischen Alleinanspruchs und Differenzen im Text und in der Interpretation der Tora hervorgerufen hat" (100) and on the claim of Acts 7.16 (Abraham's burial place in Sichem rather than Hebron).

Consideration of the "Villages of the Samaritai/κώμαι Σαμαριτων (Acts 8.25; Luke 9.52)" (102-04: Luke's reference agrees with the picture in Josephus and the discoveries of recent archaeology) is followed by examination of "Ὁ Σαμαρίτης Σαμαριται – The literary tradition of references to the population of Samaria (Luke 9.52; 10.33; 17.16; Acts 8.25)" (104-51). What did these expressions mean and what connotations can be discovered in contemporary literature? Answers to these questions will provide more extensive perspectives on the range of associations of Luke's audience. Until the end of the first century CE these expressions only occur in the LXX, Josephus, Matthew, Luke and John. Böhm studies the references in 2 Kings 17 in the Masoretic text, the LXX (including considerations on the demographical structure of Samaria in Hellenistic-Roman times) and Josephus' retelling of the account in *Ant IX*, 277-82, 288-91. Next she turns to other instances of Σαμαρίται and Σαμαρεῖ in the works of Josephus and the occurrences in Matthew and John. These texts agree in that the terms refer to inhabitants of Samaria in a geographical sense. Other than that the meaning varies significantly. Σαμαρίτησαμαριται does

not refer to a limited or clearly determined group, is not negative in itself nor does it carry uniform connotations. Thus Böhm cautions: "Zu warnen ist jedenfalls davor, die Samaritentexte aus der Tradition und aus der Umwelt undifferenziert und verallgemeinernd als Interpretationsrahmen für die lukanischen Texte heranzuziehen. . . . Wenn also bei Lukas von Samari'tai die Rede ist . . . ist für die Bedeutung dieser Bezeichnung nur ein Aspekt sicher: Die geographische Herkunft dieser Leute. Alle weiteren möglicherweise mitenthaltenen Komponenten religiöser oder ethnischer Art hängen an den Angaben im Kontext, der allein auch Auskunft darüber gibt, welches 'Gewicht' die Figuren in den Ohren der Hörer . . . für sich beansprucht haben . . ." (149f).

In "The linguistic tradition and significance of τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας/the people of Samaria" (Acts 8.9)" Dr Böhm examines the occurrences and significance of this expression and its equivalents in the LXX, Strabo and Josephus. As it is the only known and exact analogy, she also studies the meaning of ἔθνος τῆς Ἰουδαίας and the Lukan usage and meaning of the expressions ἔθνος τῶν Ἰουδαίων, Ἰουδαῖοι and Ἰσραήλ. In this section she also argues that the overall structure of Acts was not only influenced by Acts 1.8 but also by Isaiah 49.6 (185-90; for OT influence on the structure of Acts cf. also J. M. Scott, "Luke's Geographical Horizon", in D. W. J. Gill, C. Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AICS II; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, 483-544 and his *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations* . . ., WUNT 84; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, 179f).

Thus she concludes: "Since neither the Law and circumcision nor the criterion of descent occur as problematic in the context of Acts 8.4-25, the ἔθνος τῆς Σαμαρείας cannot have been in fundamental contrast to the ἔθνο τῶν Ἰουδαίων. The conception of Acts reveals that the ἔθνος τῆς Σαμαρείας, mentioned in Acts 8.9 – in accordance with the allusion to Isa 49.6 in Acts 1.8 – refers to the population of the geographical region of Samaria, which, however, in Luke's perspective apparently belongs to the twelve tribes of Israel" (192). Thus Acts 8 refers to Samaritans, not Samaritans (see above). Further attention is devoted to "The linguistic tradition and significance of ἀλλογενῆ in Luke 17.18". As there is no uniform usage of this term it remains ambiguous: "Weder kann ausgeschlossen werden, daß der terminus hier im ethnischen Sinne verwendet wurde noch kann dieser Gebrauch sicher behauptet werden. Sicher ist nur, daß das Wort sonst immer in innerjüdischem Kontext verwendet wurde, bzw. dort beheimatet gewesen ist . . ." (203).

After this extensive and worthwhile prelude, Böhm finally turns to "The Lukan Samaritai – passages: Their setting in the historical and literary context of the first century CE, their topographical setting and explanations of identity" (204-308). Contrary to the claims of past

research, the terminology used by Luke for Samaria and its inhabitants *in itself* does *not* allow straightforward identification of the figures, "sondern daß allein der engere Kontext der Geschichten bzw. der weitere Kontext des Buches auf der vorab entworfenen historischen Basis und Einordnung der traditionellen literarischen Perspektiven näher an die Identität und die intendierte Bedeutung der in den Geschichten auftretenden bzw. agierenden Samaritai heranführen können" (204).

Böhm sets out with the rejection of Jesus in a village of Samaria in Luke 9.51-56 (205-38). Careful linguistic analysis is followed by observations on the literary context, namely references to the OT, to Mt 10.5f, to the respective accounts of Josephus and within Luke's Gospel. On the redactional topographical note in 9.52 Böhm comments: "Die bewußte Lokalisierung des Reisewegs stellt in jedem Fall sowohl an die realen historischen Voraussetzungen wie an die Lokalkenntnisse des Lukas Fragen. An beide soll im folgenden eine Annäherung versucht werden, da die üblichen Antworten von der mangelhaften lukanischen Ortskenntnis Palästinas und dem rein theologischen Charakter der Reise meines Erachtens einige erstaunliche Details in der Redaktion des Lukas übersehen bzw. nicht erklären können" (216). In order to re-assess this tension, she examines the route from Galilee to Jerusalem *via* Samaria. Various pieces of evidence suggest that in the first century the journey *through* Samaria cannot have been *tabu* for devout Jews as is often claimed. Next she studies all the geographical and political references in Luke's central section, the German *Reisebericht* (9.51-19.44; pp. 218-21) and concludes: "Dennoch ist der Bericht offenbar auch keine nur nach theologischen Gesichtspunkten erstellte Komposition oder 'Fiktion' (Bultmann), sondern könnte, auch wenn es streckenweise tatsächlich kaum vorwärts zu gehen scheint, den wenigen konkreten eingeflochtenen geographischen und politischen Notizen zufolge, insgesamt mindestens im Grobriß einer vor Ort vorstellbaren Route folgen . . . Aufmerksam machen müssen vor allem die detaillierten Angaben des Lukas in 13.31; 17.11 (?) und 19.28, denn sie könnten auf überraschend genaue Kenntnisse über die Region hindeuten und müssen so zwangsläufig Fragen an die Lokalkenntnisse des Lukas stellen . . ." (221). The better to evaluate her observations, Böhm scrutinises the geographical and political references to *Palestine* in the rest of Luke's Gospel and in Acts (221-32). Her conclusions on *Luke the geographer* are worth quoting at some length:

Für einen antiken Verfasser, der vermutlich über keinerlei Kartenmaterial verfügt hat, wußte Lukas mindestens in manchen Teilen Palästinas – entgegen den üblichen Behauptungen doch auffallend gut Bescheid. . . . auch dort, wo Lukas das Sondergut verläßt und in den von Markus vorgegebenen Rahmen einsteigt, bleibt er geographisch erstaunlich an sachlich korrekten Angaben und Details interessiert bzw. scheint er sich der Geographie in seinem Werk

an vielen Stellen durchaus bewußt gewesen zu sein. . . . Dennoch hat Lukas fast alle geographischen Angaben sachlich richtig und offensichtlich planvoll in den Erzählfaden eingeflochten. Vor allem überraschen jedoch die sachlichen Korrekturen und Veränderungen an der Markusvorlage. Sie weisen zusammengekommen auf eine gewisse Kenntnis des Lukas von Galiläa hin . . . da sich vor allem die Markuskorrekturen als sachlich richtig erweisen und eben nicht mit Quellenvorlagen erklärbar sind, muß m. E. von den Angaben des Evangeliums her mit einer gewissen Lokalkennntnis des Lukas, vor allem im Inneren Galiläas und in der Region um Jerusalem gerechnet werden – einschließlich einer Kenntnis der Reisewege. Die Angaben der Apostelgeschichte lassen zusätzlich auf Kenntnisse der Küstenebene schließen. . . . Auf die Fülle der Angaben gesehen ist die Fehlerquote für einen antiken Historiographen somit erstaunlich gering (233f).

Luke's readers, however, were unfamiliar with Palestine and thus in need of explanations such as Luke 4.31; 9.10; 21.37; 23.51; 24.13 ("deuten darauf hin, daß sich Lukas' Leser . . . hier nicht auskannten", 234). In this discussion Böhm goes beyond M. Hengel's assessment ("Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte", ZDPV 99, 1983, 147-83 = "The Geography of Palestine in Acts", in R. J. Bauckham (ed.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, AICS IV; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, 27-78) and she interacts with A. D. Baum's, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise* (Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1993). Her conclusions challenge the recent study of R. von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, BZNW 101 (Berlin: W. ed Gruyter, 2001), who argues against the whole notion of a Lukan "Reisebericht": "tatsächlich ist in diesem Großabschnitt – anders als bei den Missionsreisen in der Apostelgeschichte – von einer zielgerichteten Reise wenig zu verspüren (auch wenn viel gewandert wird)" (so H. -J. Klauck in his review, p. 271; BZNW 45, 2001, 270-72).

Böhm's conclusions on Lukan geography support a perceivable trend in Lukan studies which takes Luke the *historian* more seriously again and re-discovers in the light of fresh evidence the historical reliability of Acts (cf. my survey in "Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung und zu zwei bemerkenswerten Monographien zu Apostelgeschichte 13f und zum Galaterbrief", *Communio Viatorum* 41, 1999, 65-91 and H. Botermann, "Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte", *Theologische Beiträge* 24, 1993, 62-84). While several studies of Acts have shown the historical reliability of many references (cf. e. g. C. vom Brocke's instructive study of the *Lokalkolorit* in Acts 17.1-10 in *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*,

WUNT II, 125; Tübingen: Mohr Siebeck 2001, 188-271; cf. my forthcoming review in *FilNT*), Böhm has added significant historical and *geographical* observations on *Luke's Gospel*, which have a significant bearing on the assessment of Luke-Acts, its author and genre. Böhm's evidence adds support to the identification of Acts as a historical monograph, rather than as a novel, as has been suggested in recent discussion (cf. B. Witherington, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998, 2-39).

Böhm summarises her observations on Luke 9.51-56: In Luke's perspective the *Samaritai* of Luke 9.51-56 belong to Israel – a special part within Israel which constituted next to the Jews oriented toward Jerusalem a group of its own, certainly not without its problems. The *Samaritai* of this passage were indeed *Samaritans*. Thus for Böhm the passage is not a preparatory foreshadowing of the Gentile mission within the ministry of Jesus (238). Her identification as Samaritans seems clear from the context ("der offenbar in der Abweisung mitenthaltene religiöse Aspekt in Bezug auf Jerusalem", 238).

Questions may be raised concerning Böhm's reconstruction of Luke's perspective on these Samaritans. Would Luke – in view of Luke's high regard for the temple otherwise displayed in the Gospel – really consider a group with its own identity and not oriented towards Jerusalem and its temple (Jerusalem features in 9.53 as the place of Jewish worship) as part of the Jewish people? Böhm notes elsewhere: "Auch nimmt der Tempel im Doppelwerk eine so bedeutende Stellung ein (und kommen mehrmals Priester vor), daß gefragt werden muß, ob diese beiden Institutionen, die Tora aber auch der Tempel, für Lukas und seine Adressaten nicht doch eine reale, wenn auch bereits zurückliegende Erfahrung dargestellt haben" (277). The *Gospel of Luke* starts and ends within the temple of Jerusalem (1.8-23; 24.53). Jesus' cleansing of the temple is not directed against the institution itself, but against its *misuse* and prepares the precinct as the venue for Jesus' ministry in Jerusalem (19.45-48). Criticism of the temple as an institution only starts with the Hellenists in Acts 6.13; 7.47-51 (but compare also Acts 20.16; 21.26-30,40; 22.1-21). However, the behaviour of the cleansed Samaritan leper in Luke 17.15f (well described by Böhm, 275f) and his commendation by Jesus despite his early return may perhaps suggest – while not open and direct criticism – a certain distance from priests and temple cult. On the significance and role of the temple in Luke-Acts compare M. Bachmann, *Jerusalem und der Tempel: Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums*, BWANT 109 (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1980) and H. Ganser-Kerperin, *Das Zeugnis des Tempels: Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk*, NTA NF 36 (Münster: Aschendorff, 2000). In view of the added and lasting strain of the relationship

between Jews and Samaritans which the events caused, it is worthwhile to consider whether the Samaritan rejection of Jerusalem may also be politically motivated and have its origin in the *Hasmonean religious policy and imperialistic oppression* of the surrounding areas in the time of John Hyrcanus.

The *Good Samaritan* of Luke 10.25-37 is treated next (239-60). On the appearance of the Samaritans in Jesus' story Böhm notes: "Der Samaritaner tritt in der Triade als Kontrastfigur nach den beiden Klerikern auf – ohne daß jedoch sofort zu sagen wäre, worin der Kontrast eigentlich besteht. Er wird auch nicht erklärt. Die Geschichte ist so angelegt, daß die Hörer . . . über den Erzählrahmen und die bei ihnen vorausgesetzten Assoziationen den Kontrast verstehen" (245). When Jesus contrasts a priest, a Levite and a Samaritan then – due to the necessary contrast – other notions than only the sequence of two cult officials and an inhabitant of the geographical region of Samaria are in the background: "Fragt man nach dem Punkt, der die drei Personen für die Hörer . . . miteinander verbunden haben könnte, kommt eigentlich nur irgendeine, wenn auch unterschiedliche Beziehung zum Kult und zur Auslegung der Tora infrage" (247; cf. also p. 100), in particular in view of the situation and audience (discussion about the interpretation of the Tora among specialists, Luke 10.25-28).

Böhm examines the relationships to the Biblical tradition, to contemporary works and to the topographical and historical background of the parable (the road from Jerusalem to Jericho, priests and Levites), concluding: "Die Erzählung Lk 10.30-35 ist offenkundig von jemandem entworfen worden, der mit den Lokalitäten zwischen Jerusalem und Jericho vertraut war. Sie ist keine frei im Raum schwebende Fiktion, sondern spiegelt das Lokalkolorit vor Ort deutlich wieder: die öde, durch eine reine Wüstengegend führende Straße hinab nach Jericho sowie Priester und Leviten, die aus Jerusalem – aller Wahrscheinlichkeit nach vom Dienst – nach Hause zurückkehrten" (254). Likewise the appearance of a Samaritan on the road to Jericho was not unrealistic in the first century as the route was an important connection to Transjordan. Since the Samaritan is designated as a travelling merchant through his equipment and funds in V 34f (ἐλαίον καὶ οἶνον . . . δύο δηνάρια) and the intimated return journey (ἐν τῷ ἐπανέρχεσθαι με), his appearance on the road does not surprise the audience: "Bis hierher ist die Erzählung somit wohl fest in der Zeit vor der Zerstörung des zweiten Tempels verankert – und das ungewöhnliche Moment lag jedenfalls nicht im Überfall und dem grundsätzlichen Erscheinen von Klerus und Samaritanen auf dieser Straße, sondern wohl eindeutig in der Abfolge des Auftritts und den konträren Handlungen der vorgestellten Figuren" (254). On the identity of the *Good Samaritan* Böhm discusses both possible options (The Samaritan as a member of the Garizim community and as "der zum Angehörigen eines synkretistischen Mischvolkes stilisierte nach 2 Kön

17", 258) and decides for the former: "Ein Wissen um die gemeinsame pentateuchische Grundlage von Juden und Samaritanern, die dennoch bestehenden kultischen und halachischen Differenzen und um die wichtigsten Bezüge der Geschichte beider Gruppen miteinander dürfte schon für die Spannung und Wirkung des Beispiels gereicht haben" (260).

Jesus' healing of the ten lepers in Lk 17.11-19 is the last *Samaritan* occurrences in Luke's Gospel (260-77). Böhm again begins with an exegetical analysis. The unusual Lukan expression in 17.11 (διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρείᾳ καὶ Γαλιλαίᾳ) suggests that Luke thought of a region between both territories: "auf der Reise nach Jerusalem zog Jesus (dort, wo er gerade war) mitten durch = zwischen Samarien und Galiläa" (262), rather than the interpretation that Jesus came through the midst of Samaria and then through the midst of Galilee" (so H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit: Studien zur Theologie des Lukas*, 5. ed., BHTh 17; Tübingen: Mohr Siebeck, 1964, 60-62; cf. his discussion of Luke's "Reisebericht", 63-66). If one is willing to dismiss Conzelmann's much accepted thesis of Luke's ignorance of Palestine ("... ein Mann, der sich im Lande nicht auskennt", 61; "Die Reise ist also eine Konstruktion", 66) "und das verfügbare Quellenmaterial auf die Grenzen von Galiläa und Samarien bzw. einen zwischen beiden liegenden Grenzgebiet hin zu untersuchen, zeigt sich, daß die beiden Regionen größtenteils gar nicht direkt aneinander gegrenzt haben, und daß es zwischen beiden autonome Gebiete und damit 'Pufferzonen' gegeben hat" (262; cf. J. A. T. Robinson, *Johannes – Das Evangelium der Ursprünge: Aktualisierte Ausgabe herausgegeben von H.-J. Schulz*, TVG Bibelwissenschaftliche Monographien 433; Wuppertal: R. Brockhaus, 1999, 221-23 on the Lukan travel narrative and Robinson's acute observations on Jesus' journey to Jerusalem according to John's Gospel, 223-31). Böhm's conclusions on this aspect of Conzelmann's study are but one further indication that Conzelmann has had his day as a point of departure for Lukan studies; cf. Stenschke, *Portrait*, 28-33, 156-62 and recent surveys of research, e.g. C. H. Talbert, "Shifting Sands: The Recent Study of the Gospel of Luke", *Interp.* 30, 1976, 381-95).

Again Böhm turns to the literary context (Biblical traditions, position within Luke's Gospel) and returns to historical geography concerning the borders between Samaria and Galilee. Discussing the ancient sources and various proposals, she argues that not only the territories of Gaba and Skythopolis were located in between Samaria and Galilee,

sondern daß auch die (u. a. mit Juden) dicht besiedelte, landwirtschaftlich, verkehrs- und handelspolitisch für Palästina höchste bedeutende Jesreelebene eine eigene Einheit zwischen beiden Regionen gebildet hat. Selbst wenn jedoch die Grenze zwischen Galiläa und Samarien durch die Jesreelebene verlief – wobei es für die Überlegungen zu Lk 17,11

kaum von Bedeutung ist, ob sie weiter nördlich oder südlich anzusetzen ist – konnte man sich in der Ebene ständig "zwischen Samarien und Galiläa" hin und her bewegen. Die oben erwähnten Angaben des Reiseberichtes, die Figurenkonstellation von Lk 17.11-19 und die erstaunlichen Beschreibungen von Galiläa machen ... dieses Grenzgebiet als den von Lukas vorgestellten Handlungsort sehr wahrscheinlich. Unter dieser Voraussetzung wäre auch die sachliche Schwierigkeit der Reihenfolge "Samarien-Galiläa" gelöst (273f).

Böhm then addresses the presuppositions of Luke's narrative and the identity of the *Samaritans*. Careful analysis indicates that Lk 17.11-19 presupposes detailed knowledge of the legal stipulations of Lev 13f for the author and the addressees. In addition the narrative reflects "offensichtlich palästinisches Lokalkolorit" (274). The indication of place in 17.11 already gives to the audience a clue of the constellation of figures to be expected in the following account. This indication points to the border region between Samaria and Galilee, to an area where Jews and Samaritans were to be expected. In addition, the account presupposes a village and in its surroundings a colony of ten lepers, who carefully follow the legal stipulations of purity. At least up to this point it is clear for Palestinian readers as also for an audience familiar with the Law, that Gentiles would not have belonged to this group. However it remains unclear for the audience, whether Luke features Jews or Samaritans. The tension is only resolved in V 16.

Böhm then summarises the similarities between the three passages in Luke's Gospel: "Alle drei Perikopen zeigen palästinisches Lokalkolorit und viel Vertrautheit mit den jeweiligen realgeschichtlichen Verhältnissen vor Ort. Keine der drei Perikopen läßt auf einen Einfluß literarischer (Tendenz-) Perspektiven schließen, nach denen die Samaritai angeblich Heiden, Synkretisten oder gottesfürchtige Fremde gewesen sind. Jede der Perikopen rechnet mit einer bestimmten Kenntnis des Landes und einem Wissen um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Juden und Samaritanern (!) bei ihren Adressaten, also mit einer „Binnenperspektive“" (277). The points of conflict and contrast are in each case of religious nature. There is the religious contrast with Jerusalem and its cult personnel, contrasts in questions regarding the interpretation of the Law and regarding the fulfilment of legal stipulations. Böhm concludes that Luke's audience also must have had contacts and perhaps also some difficulties with Samaritans, otherwise Luke's presupposed and carefully integrated knowledge of insiders is hardly explicable (for further conclusions cf. p. 277f).

A last section examines the *mission to Samaria* of Acts 8.4-25 (279-308) in order to identify the addressees of Philip's mission. The first problem concerns the ambiguous text of Acts 8.5: Did Philip go to a town of Samaria or to the town of Samaria (which would be Samaria/Sebaste; cf. the discussion in Metzger's *Textual Commentary*).

After a survey of research, analysis of linguistic criteria and examination of Josephus' references to Samaria/Sebaste, Böhm concludes: "Da der Artikel ... vor allem aus formalen Gründen abzulehnen ist, wird im folgenden die indeterminierte Textvariante als ursprüngliche Lesart zugrundegelegt und von der Übersetzung 'eine Stadt Samariens' ausgegangen. Diese Übersetzung impliziert, daß Lukas in Act 8.5 sicher nicht Sebaste, sondern eine andere Stadt im Blick gehabt hat, und aufgrund fehlender genauerer Informationen bewußt – oder notgedrungen? – bei einer sehr allgemein gehaltenen Angabe im Sinne von '(irgend)eine Stadt Samariens' geblieben ist" (289). This discussion is followed by detailed exegesis of the passage and by observations on the literary context (OT, Josephus, Acts, Luke). Throughout Böhm argues that for Luke the addressees of Philip's mission were "deutlich eine auf die Tora verpflichtete Zielgruppe" (306). While her identifications for Luke's Gospel are persuasive, the conclusions for Acts 8 are disputable.

In order to assess Böhm's claim it is helpful to compare Acts 8.4-25 on several issues with similar accounts in Luke-Acts, following Böhm's own call to pay heed to the "engere Kontext der Geschichten bzw. der weitere Kontext des Buches" (204).

A. Some indications support Böhm's conclusion. *E.g.*, Luke's summary of the content of Philip's proclamation in 8.5 as ἐκήρυσεν αὐτοῖς τὸν Χριστὸν implies that the Samaritans had some frame of reference within which to understand the announcement of such a figure (294, on the Samaritan messianic/eschatological expectation cf. p. 81). Indeed such a summary never occurs in Acts for Christian proclamation before a Gentile audience (Acts 17.18: τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο; Acts 14.9 only suggests that Paul's proclamation of the Gospel (14.7) in Gentile Lystra included reference to the healing power and ministry of Jesus).

In her discussion of the identity of the population of the Samaritan town of Acts 8.5, Böhm claims: "... der Kontext von Act 8,5 jedoch keine kulturgeschichtlichen Hinweise auf eine hellenistische Umgebung liefert" (288, italics mine). Böhm observes: "Im Vergleich mit den Samaritentexten der Tradition ... fehlt dem Abschnitt jede Spur genereller Polemik gegen die Bevölkerung Samariens oder grundsätzlicher religiöser Diffamierung – etwa in der Richtung, daß die Samaritai schon immer Synkretisten gewesen seien, etc. Dem Text zufolge sind sie auch aktuell nicht als Anhänger ... einer falschen Lehre, sondern allein als durch Simons Künste beeindruckte Menge charakterisiert" (299, italics mine; "Der Abschnitt stellt diese Samaritaner in ihrer Gesamtheit als für Wunderglauben empfängliche und konkret von den Zauberkünsten des Simon begeisterte Leute dar. Sie werden jedoch nur als durch Simon Verführte und nicht als traditionelle Synkretisten geschildert", 307 italics mine).

B. While it is true that there are no traces of polemic, there are, however, some indications in the context which

seem to point to different conclusions as to the identity.

1. On Böhm's conclusions it is instructive to compare Luke's portrayal of the *Jewish* (a) and of the *Gentile* (b) response to miracles respectively the supernatural:

a. While Jews may refuse to recognise Jesus and ascribe *divine* honour to him, they certainly and consistently glorify God when confronted with the miraculous (e. g. Luke 5.26; 7.16; 9.43; Acts 3.8f, exc. Luke 11.15; this reaction is also ascribed to the *Samaritan* of Luke 17.11-18: δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ). In view of this observation one wonders, whether the presence, the claims and the *overwhelming* success of Simon's magic and rhetoric really is perceivable among the Torah-devout members of the Garizim community as it can be historically reconstructed. Would it not fit better with the setting of Hellenistic Sebaste and thus feature primarily (Gentile) *Samaritans*?

b. Luke's *Gentile* witnesses of miracles react similarly to the *Samaritai* of Acts 8, whose response to Simon's claim that he was someone great Luke describes as follows (8.9): "All of them, from the least to the greatest, listened to him eagerly, saying, 'This man is the power of God that is called Great'" (8.10 NRSV). When Paul heals the crippled man in Lystra, the Gentile crowds quickly and readily conclude: "The gods have come down to us in human form" (14.11). When Paul miraculously survives the lethal bite of a viper on Malta, the Gentile witnesses "changed their minds and began to say that he was a god" (28.6). After the miraculous earthquake and his rescue through the missionaries, the Philippian jailer addresses Paul and Silas as κύριοι, which is most likely not only a polite address but a divine acclamation (16.30). The Gentile inhabitants of Tyre and Sidon readily ascribe divine honour to human Herod Agrippa (12.20-23). The gentile Cornelius is forbidden to treat Peter as more than a fellow human (10.25f).

As with the *Samaritai* of Acts 8, there is no hesitation among these Gentiles to assume, recognise and worship deity in human form (cf. the detailed treatment in Stenschke, *Portrait*, 71-74, 96f, 151f, 178-84, 201f). In this regard Luke's portrayal of the reaction of the population fits better with Luke's portrait of *Gentiles* than with the Lukan portrait of Jews. Luke's *Jews* never pay similar homage to humans. However, one should note that the acclamation of Acts 8.10 (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλούμενη μεγάλη) is unique to this setting, differently from that reported of (other) Gentiles. The response to Philip's miracles is exemplary (Acts 8.8, 12f). Though Philip's miracles by far *surpassed* those of Simon (8.6f, 13), they must have been performed in a manner that discouraged or prevented the ascription of such divine prerogatives to Philip (cf. Acts 28.8b; cf. Stenschke, *Portrait*, 236f).

2. From a historical perspective, one could also ask whether a person of the apparent calibre and success of a Simon Magus (who appears in that town; compare the assessment and occurrences of Simon in early patristic literature; cf. K. Beyschlag, *Simon Magus und die chris-*

tliche Gnosis, WUNT 16; Tübingen: Mohr Siebeck, 1974, 7-78, 99-126) would be content to stay in one of the *towns*, rather than in the Hellenistic/Gentile capital *city* of Samaria/ Sebaste ("die zentrale und einzig bedeutende Stadt in der Region", 282), especially in view of Böhm's own description of the settlement pattern of the surrounding Samaritan region (282. As the previous examination of the settlement structure has indicated, "hat der zweite große Bevölkerungsanteil Samariens, die Samaritaner, nach der Zerstörung seiner Metropolen innerhalb von Dörfern und kleineren Siedlungszentren in der Region gelebt").

3. Finally, Böhm claims "Für die Frage der Identifizierung ist darauf aufmerksam zu machen, daß die Taufe der Männer und Frauen erfolgte, ohne daß das Problem der Beschneidung entsteht. Auch von daher können die Samaritai (und Simon) von Lukas nicht als heidnische Adressaten betrachtet werden" (299). However, it needs to be noted that the question of circumcision is not raised with the Ethiopian eunuch, nor with Peter at Antioch (the main criticism in Jerusalem concerns Peter's (*table*) *fellowship* with Gentiles, 11.2f, not the omission of circumcision!) nor *during* the whole of the first missionary journey with all its *Gentile* converts. It is raised only in Acts 15.2. Therefore, in view of this evidence the absence of the whole issue of circumcision and conversion to Judaism in Acts 8.4-25 *is not all that surprising and says nothing about the identity of the converts*.

The volume concludes with nine theses summarising Böhm's *conclusions*. A selection must suffice: "1. Die lukanischen Samaritentexte sind in der Perspektive des Lukas Erzählungen über Samaritaner, d. h. über Mitglieder einer auf Gesetz und Beschneidung grundlegend verpflichteten Gruppe. . . 4. Alle Texte sind fest im konkreten geographischen Rahmens Palästinas verhaftet. Sie sind keine Fiktion, sondern spiegeln die realen Verhältnisse vor Ort.

. . . 7. Die Samaritaner sind für Lukas Teil Israels. Sie sind jedoch ein besonderer Teil, da sie sich in Differenz zu Jerusalem befinden und eine eigene Kultgemeinde bilden. Insofern könnten sie in seiner Sicht auch als Randgruppe gegolten haben.

Sie sollen im LkEv wie die Juden Galiläas, Judäas und Jerusalems durch Jesus angesprochen und durch dessen Botschaft zur Entscheidung und damit "zum Fall und Aufstehen für viele in Israel" (Lk 2.34) geführt werden. Auch wenn dieses Vorhaben in einem Dorf Samariens dann praktisch zunächst scheitert, führt die Erzählung von Lk 17.11-19 später vor, daß Samaritaner in den Prozess der "Scheidung und Entscheidung" innerhalb Israels involviert sind und am Heil teilhaben können.

In der Apg sind die Samaritaner in den Abschnitt der endzeitlich verheissenen und nachösterlich begonnenen Aufrichtung der Stämme Jakobs und Sammlung Israels integriert (Act 1,6-8). Lukas beweist hier also in der Tat eine eigene, theologisch

reflektierte und von zeitgenössischen Beurteilungen unabhängige Samaritenperspektive.

Appendix one covers the additions to the Samaritan version of the Decalogue (Ex 20.17b, 19b, 21b), appendix two contains thirteen maps related to the previous discussions.

This is an important study of the identity, religion, history and culture of the Samaritans in the first century CE. It will be of interest to all students of Samaria, ancient Palestine and of Judaism (both from a historical and history-of-religions point of view). The volume provides an excellent background for appreciating the New Testament references to the Samaritans, as Dr. Böhm has shown in her application of these insights to the relevant material in Luke-Acts. For supplementary information and the Johannine references to Samaria and its inhabitants compare J. Zangenberg, *Frühes Christentum in Samarien: Topographische und traditions-geschichtliche Studien zu den Samaritentexten im Johannesevangelium*, TANZ 27 (Tübingen, Basel: A. Francke, 1998) and his collection of sources in *ΣΑΜΑΡΕΙΑ: Antike Quellen zur Geschichte und Kultur der Samaritaner in deutscher Übersetzung*, TANZ 15; Tübingen, Basel: A. Francke, 1994).

In addition, Böhm's thorough examination of all Samaria/Σαμαριται – related terminology in the NT and elsewhere (mainly for reasons of dating she excludes Rabbinic and Samaritan sources and extra-canonical Early Christian sources, 32f) will serve as helpful reference for all lexical studies relating to these ethnical terms (including the expressions ἔθνοι τῶν Ἰουδαίων, Ἰουδαῖοι and Ἰσραήλ). Her detailed treatment of Luke's various geographical and topographical terminology is likewise valuable for NT lexicography.

In her treatment of Acts, Böhm is dependent on the various contributions of J. Jervell (cf. my review of *Die Apostelgeschichte*, 17. ed. KEK 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998 in *JBL* 119, 2000, 141-44). The question may be raised, whether Luke is as systematic a theologian of the Gentile mission as Jervell and in his wake Böhm make Luke out to be. When and where exactly in Acts does the Gentile mission begin? If not with the Samaritans of chapter 8, as Böhm argues, what of the Samaritans who most likely are included in the reference to the growth of the church (Acts 9.31)? What of the Ethiopian eunuch? Was he after all a Jew rather than a God-fearing Gentile? In Acts 9.32-43 Peter travels to Lydda and Joppe, which was at least partially Gentile territory (vgl. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135, G. Vermes, F. Millar, M. Black (eds.); Edinburgh: T. & T. Clark, 1979; II.3, 113f). These towns already host churches, possibly founded by Philip on his way north from Azotus (8.40; 21.8). In addition to these towns, Peter travels more widely: διερχόμενον διὰ πάντων. Luke notes that all the inhabitants of Lydda and the Sharon plain (9.35) witnessed the miracle and became Christians. This report will include Gentiles,

without raising any of the questions concerning the Law and circumcision later discussed in Jerusalem! Though this is an *argumentum ex silentio*, Philip apparently did not share the scruples which Peter had in preparation for meeting Cornelius. In view of Luke's presentation and distribution of the material in Acts 10.1-11.18, one may legitimately raise the question whether Luke's main point is the conversion of Cornelius or the conversion of Peter (and of his Jewish audience of ch. 11) to implement the commission of Jesus against all Jewish hesitations, which Peter seems to share? Does the Gentile mission start with Peter (compare his reluctance despite the divine "prompting") or does it start with the systematic and deliberate effort of the Hellenists in Acts 11.20? Or is the real beginning marked by the Spirit-initiated commission of the church in Antioch, when it sends out its own "apostles" (14.4, 14) to do τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτοῦ (13.2f)? Yet, even once the "Gentile" mission has definitely started (when Gentiles without any previous contact with the Jewish synagogue institute or the living God become Christian believers, 14.8-20), the local Jewish synagogues remain the point of departure of the Christian mission (even the Athens account mentions at its beginning Paul's διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῦ Ἰουδαίου, 17.17). In view of this "untidiness" and other indicators (e.g. Acts 1.8), one wonders how conclusive arguments from sequence are for understanding the identity of the converts of Samaria.

Despite some disputable issues, Böhm's careful analysis, the wealth of information gathered and well presented and her call for the dismissal of a homogenous portrait and of a differentiating discussion of Samaria and its inhabitants in the wake of recent re-assessment needs to be heeded. Though such discussion might cost more effort and render things less clear cut, it will do more justice to the first century world and the texts which it gave birth to.

Christoph Stenschke,
Bergneustadt, Germany

Kritik, die vom Kreuz ausgeht: Zum 100.

Geburtstag von Hellmuth Frey

Thorsten Dietz; Torsten Küster (Editors)

TVG STM, Bd. 7

Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission;
Wuppertal: R. Brockhaus, 2001, 230 pp., Euro 17,80,
ISBN 3-921113-07-5; 3-417-29469-X

Geistliche Schriftauslegung

Hellmuth Frey; Hans-Jürgen Peters

Edition Ichthys, Bd. 1

Gießen: Brunnen, 2001, 72 pp., Euro 6,90, ISBN 3-7655-9092-4

ZUSAMMENFASSUNG

Hellmuth Frey (1901-1982) war ein konservativer Alttestamentler des 20. Jahrhunderts in Estland und Deutschland. Wichtig geworden ist er vor allem als Seelsorger und Lehrer der Studenten der Theologischen Schule Bethel und als Mitbegründer und theologischer Berater der „Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium“. Zum Jubiläum von H. Freys Geburtstag vor 100 Jahren erschienen zwei Bücher aus seinem Schüler- und Freundeskreis. Sie zeigen die Wirkungsgeschichte seines Ansatzes in Kreisen von Pastoren und in der evangelikalen Theologiestudentenarbeit in Deutschland, die in gleicher Weise von ihm und von den hermeneutischen Schriften Gerhard Maiers geprägt ist.

SUMMARY

Hellmuth Frey (1901-1982) was a conservative Old Testament scholar of the 20th century in Estland and Germany. He was important as counsellor and teacher of the students at the Theological Seminary Bethel and as co-founder and theological aid of the confessional movement „Kein anderes Evangelium“. The jubilee of H. Frey's 100. birthday saw the publication of two books from his circle of students and friends. They show the history of effects of his approach in circles of pastors and among evangelical students in Germany, which were shaped equally by Frey and by the hermeneutical work of Gerhard Maier.

RÉSUMÉ

Hellmuth Frey était un spécialiste conservateur de l'Ancien Testament à Estland, en Allemagne, au XX^e siècle. Il a joué un rôle important comme conseiller et enseignant à l'École de théologie Béthel, ainsi que comme co-fondateur et responsable théologique du mouvement confessionnel « *Kein anderes Evangelium* ». Le centième anniversaire de sa naissance a vu la publication de deux ouvrages émanant de son cercle d'amis et d'étudiants. Ils montrent quels ont été les effets de son approche parmi les pasteurs et les

étudiants évangéliques d'Allemagne qui ont été formés à la fois par Frey et par l'œuvre herméneutique de Gerhard Maier.

* * * *

Wenig bekannt ist heutzutage, dass Hellmuth Frey (1901-1982), Dozent für Altes Testament in Dorpat (Estland) und Bethel bei Bielefeld, die Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ mit begründet und in ihrer Arbeit theologisch ausgerichtet hat. Er nimmt daher im konservativen Protestantismus neben theologischen Lehrern wie Otto Michel, Walter Künneth, Erich Beyreuther und Wilhelm Mundle einen wichtigen Platz ein. Zum hundertsten Geburtstag von Hellmuth Frey sind nun zwei Bände von Freunden und Schülern Hellmuth Freys erschienen. Sie beschäftigen sich mit seinem Leben und Werk, außerdem werden wichtige Aufsätze neu abgedruckt. Thorsten Dietz und Torsten Küster geben am Anfang des von ihnen herausgegebenen Aufsatzbandes zuerst einen autobiographischen Beitrag Freys wieder, außerdem ein Wort an die Bischofskonferenz der VELKD aus den turbulenten sechziger Jahren und eine Abhandlung über das Leiden im Alten Testament (D/K 9-76). Dietz steuert auch eine biographische Einleitung zum zweiten Buch bei, in dessen Zentrum Freys große Abhandlung „Um den Ansatz theologischer Arbeit“ von 1963 steht (F/P 11-39). Nach Dietz Urteil stellt in diesem „erstmal ein Exeget von Rang den grundsätzlichen Konsens über die historisch-kritische Methode in Frage“ (F/P 9). In einem zweiten Beitrag äußert sich Hans-Jürgen Peters über die von Frey geforderte geistliche Auslegung und grenzt die „pneumatische Exegese“ gegen Missverständnisse ab (z. B. D/K 43-45). Derselbe Aufsatz von Peters ist leicht gekürzt in dem zuerst genannten Band von Dietz und Küster erschienen (D/K 179-200).

Die Reihe der Beiträge von Schülern und Freunden Freys wird in diesem Buch mit einem biographischen Beitrag seines Sohnes Johannes Frey. Dieser stellt heraus, dass sich Hellmuth Frey im Hauptberuf als Seelsorger und im Nebenberuf als Dozent verstand (D/K 83). Weitere Beiträge stammen aus der Feder von Sven Findeisen, Armin Sierszyn, Matthias Kürschner, Thomas Niel und den Herausgebern. Dabei fällt auf, dass es unter den Schülern unterschiedliche Meinungen dazu gibt, ob die „Inverbation“ Gottes in der Hl. Schrift der Inkarnation Christi gleichzusetzen sei (D/K 167, 198, vgl. F/P 67). Wichtig ist den Autoren, dass eine Entscheidung für die geistliche Auslegung der Schrift sich nicht gegen, sondern gerade für eine exakte Exegese wendet (D/K 158). Otto Rodenbergs Einwände gegen Freys Ansatz werden kritisch erörtert (D/K, 128-132). Einig sind sich die Autoren in ihrer Ablehnung fundamentalistischer Konzepte der Irrtumslosigkeit (D/K 165, 177), wobei allerdings die moderne Position der Chicago-Erklärung nicht klar von altprotestantischen Vorstellungen unterschieden wird.

Immerhin stellt Hellmuth Frey selber fest: „Gerade in ihrer Menschlichkeit, Schwachheit, Irrtümlichkeit und Widerspruchsgeladenheit ist die Schrift ganz Gottes Wort, irrtumslose Vermittlung seines Heils“ (F/P 16). Unklar bleibt, wie mit Fehlern pneumatischer Exegeten umzugehen ist, auch wenn sie nicht so gravierend sein mögen wie manche Irrwege der kritischen Forschung des letzten Jahrhunderts.

Das Buch von Dietz und Küster schließt mit der bisher umfassendsten Bibliographie von Freys Schriften, die jedoch nicht alle Auflagen der veröffentlichten Schriften verzeichnet. Weitere Nachdrucke zitierter unveröffentlichter Vorträge von Hellmuth Frey wären wünschenswert, ebenso eine Neuauflage des wichtigen Werkes über *die Krise der Theologie*. Während Dietz und Küster vertiefend die Wirkungsgeschichte von Freys Ansatz nachzeichnen, eignet sich das zweite Buch von Frey und Peters besonders als Einführung in das Denken von Hellmuth Frey, zum Beispiel im Rahmen eines Seminars über theologisch-hermeneutische Fragen. Neben Gerhard Maiers hermeneutischen Schriften gab Freys Ansatz die stärksten Impulse für die evangelikale Hermeneutik in Deutschland.

Jochen Eber,
Schriesheim bei Heidelberg, 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

Während anderen neutestamentlichen Personen Aufmerksamkeit geschenkt wurde, blieb Joseph

Barnabas, der in Jerusalem und Antiochien lebte und die erste Missionsreise mitmachte, im Schatten der Forschung. Kollmann präsentiert die einzige Monographie zu Barnabas im 20. Jahrhundert. Ihr besonderer Wert liegt in der Sammlung, Übersetzung (ins Deutsche) und kurzen Interpretation aller frühkirchlichen Werke, die Barnabas zugeschrieben werden sowie aller Verweise auf ihn. Während Kollmanns Kapitel über den vorchristlichen Barnabas (Apg. 4,36f.) und über die Verweise bei Paulus hilfreich aber zu kurz sind, folgt die Interpretation der späteren Apostelgeschichte-Stellen unglücklicherweise der Tradition des deutschen historisch-kritischen Nachkriegsansatzes zur Apostelgeschichte. Wegen dieser Annahmen und überhasteter Vergleiche mit Paulus (Gal. 1-2) bleibt Kollmann unfähig, ein befriedigendes Portrait von Barnabas in der Apostelgeschichte zu zeichnen. Ausserdem benutzt Kollmann kaum nicht-deutsche Literatur und jüngere englische und deutsche Studien, die den historischen Wert des lukanischen Berichtes anders bewerten.

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 livre 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 lukanien.

* * * *

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, *ABDI*, 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 niederer 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 *huyos paraklesios* 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 Kephias 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 lukanischen 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, *RGGI*, 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

Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?

Konradin Ferrari d'Occhieppo

Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, vol. 3

Giessen: Brunnen, 3. Aufl. 1999. 201 pp., Euro 13, pb., ISBN 3-7655-9803-8

ZUSAMMENFASSUNG

Alle Jahre wieder erscheinen die Weisen aus dem Morgenland und ihr „Stern“ über ihnen als Krippenfiguren in vielen Kirchen und Wohnzimmern oder als literarische Gestalten auf den Kanzeln. Doch was genau haben die Weisen wann beobachtet? Wie konnten sie aus ihren astronomischen Beobachtungen

auf einen neugeborenen König der Juden schliessen? Wer waren sie überhaupt? Diesen Fragen geht der emeritierte Wiener Astronom im vorliegenden Band und bringt aus einer Fülle von antiken Quellen von astronomischen babylonischen Keilschrifttexten bis hin zu apokryphen frühchristlichen Evangelien neues Material und frische Einsichten mit deren Hilfe es ihm gelingt sowohl den Aufgang des „Sterns“ als auch sein genaues Erscheinen über Bethlehem astronomisch zu erklären und zu datieren. Ein etwas unkonventionelles und doch erfrischendes Buch gerade angesichts der im Zusammenhang der Magierperikope Mt 2.1-11 in der kritischen Forschung immer wieder gebrauchten Schlagworte wie „literarische Fiktion“ und „legendenhaft überwuchert“. Sowohl für das Verständnis der matthäischen Kindheitsgeschichte wie für die Chronologie der Geburt Jesu wird man dieses Buch mit Gewinn heranziehen.

SUMMARY

Year after year the Wise Men from the East and their star show up in mangers in many churches and homes or as literary figures in sermons. But what exactly did the Wise Men see, and when? How could they deduce the birth of a Jewish king from their astronomical observations? Who were they after all? These are the questions addressed by the astronomer from Vienna in the present volume. Using many ancient sources from astronomical Babylonian cuneiform scripts to apocryphal early Christian gospels, he gathers new material and fresh insides. With these aids he is able to explain astronomically the occurrence of the “star” as well as its position above Bethlehem and its date. This is an unconventional but refreshing book, especially in the light of the magi pericope Mt 2:1-11 and catch-phrases like “literary fiction” or “legendary embellishment” that can be found in critical commentaries. The book is useful for the understanding of the story in Matthew and for the chronology of the birth of Jesus.

RÉSUMÉ

Année après année, les trois mages d'Orient et leur étoile apparaissent dans les crèches de nombreuses Églises et de nombreux foyers, ou encore figurent en bonne place dans les sermons. Mais qu'ont vu exactement les trois mages, et quand? Comment pouvaient-ils déduire la naissance d'un roi juif de leurs observations astronomiques? Et qui étaient-ils en fait? Telles sont les questions auxquelles l'astronome de Vienne tente d'apporter une réponse. Se fondant sur de nombreuses sources anciennes, depuis les écrits astronomiques cunéiformes de Babylone jusqu'aux évangiles chrétiens apocryphes, il recueille de nouveaux éléments et apporte des perspectives éclairantes. Il parvient ainsi à rendre compte de l'apparition de « l'étoile » et de sa position au-dessus de Bethléhem d'un point de vue astronomique et à préciser la date de ce phénomène. Ce livre non conventionnel fait du bien face au discours tenu dans les commentaires critiques

où l'on parle habituellement de « fiction littéraire », ou de « récit orné d'éléments légendaires », à propos de la péripécie de la venue des mages (Mt 2.1-11). Ce livre aide à comprendre le récit de Matthieu et à situer la naissance de Jésus dans le temps.

* * * *

Der matthäische Bericht vom Kommen der sog. „Weisen aus dem Morgenland“ ist in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung. Immer wieder sind u.a. um die Geschichtlichkeit des dort Berichteten heftige Debatten geführt worden. Angesichts einer erfreulichen neueren Tendenz – auch über die Zunft der evangelikalen Exegeten hinaus – die historische Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften wieder höher zu veranschlagen – sind Studien zu begrüssen, die diese Fragen bewusst aufgreifen und anhand neuer Quellen oder deren neuen Kombination frische Antworten zu geben vermögen. In der matthäischen Kindheitsgeschichte klingen Themen an, die im Verlauf des Evangeliums für die Theologie des Evangelisten von grosser Bedeutung sind. Der Kreis, der mit diesen Heiden und ihrer vorbildlichen Reaktion auf den Messias Gottes beginnt, schliesst sich im Missionsbefehl von Mt 28. Die Anlehnung oder abwartende Haltung Israels angesichts des Messias präfiguriert Reaktionen auf das spätere Wirken Jesu. Wegen dieser und anderer Gründe scheint die ausführliche Besprechung eines Buches, das sich auch in der dritten Auflage noch gut verkauft, gerechtfertigt.

In der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts berichtet die *Legenda aurea* von bestimmten Zeichen am Tag der Geburt Jesu. Den Magiern, die auf einem Berg beteten, erschien ein Stern, der die Gestalt eines schönen Kindes hatte und auf dessen Haupt ein Kreuz leuchtete. Der Knabe wandte sich an die Magier und forderte sie auf, nach Judäa aufzubrechen; dort würden sie den neugeborenen Knaben finden. Schnell wird klar, daß es sich bei Jacobus de Voragine Angaben um eine legendenhafte Ausschmückung des Berichtes von Mt 2.1-12 handelt (Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea: Heiligenlegenden*, 3. Aufl., Manesse Bibliothek der Weltliteratur; Zürich: Manesse, 1999, 441-44; vgl. auch die Bearbeitung der astronomischen Angaben des Evangelienberichtes in der altsächsischen Dichtung des Heliand, 538-699). Doch wie steht es mit dem Bericht des Evangelisten Matthäus selbst? Handelt es sich in seinem im ersten Jahrhundert verfaßten Evangelium um berichtete Tatsachen oder ist die später zweifelsohne einsetzende legendenhafte Überwucherung bereits im Bibeltext erkennbar? Letzteres wurde schon von D. F. Strauß, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (1835) vertreten, der Argumente gegen die Historizität des Berichtes sammelte. Nach R. Bultmann scheint „hier ... ein volkstümliches Sagen- und Märchenmotiv benutzt worden zu sein“ (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 5. Aufl., FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 317; vgl. S. 318f und

Ergänzungsheft, 3. Aufl.).

Neuere wissenschaftliche Kommentare zum Matthäusevangelium stehen in dieser Tradition und stellen dem Text gerade in seinen astronomischen Angaben kritische Fragen. Repräsentative Vertreter dieser Tradition sind U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus 1-7*, (EKK I.1; Neukirchen: Neukirchener; Zürich: Benzinger, 1985, zur Stelle. In einer Fußnote (28, S. 116) schreibt Luz: „Einem einzigartigen Neorationalismus huldigt fast die ganze – bis heute sehr zahlreiche! – konservative Forschung, die die Historizität der Geschichte retten will ... Wer die Geschichte historisch zu retten versucht, indem er ihre Wunder reduziert, zerstört ihre Aussage“. Doch muß unbedingt reduzieren, wer historisch retten oder verstehen will? Ähnlich urteilen auch W. D. Davies und D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew: Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), (224-56) 246: „Even if 'going before' (in Mt 2.9) is not to be conceived of literally but rather labelled 'oriental rhetoric', a way of saying that the star was ahead of the Magi and cheered them on, why would one need supernatural guidance to make the six mile trek from the capital to Bethlehem? And how could a heavenly light be perceived as standing over a precise place, seemingly a particular house? Or do these questions stem from an unimaginative and overly literal interpretation of Matthew's text?“. Die Angaben des Textes seien schlicht „not the stuff out of which history is made. Rather do they supplement history as history's addendum. As the haggadah fills up the voids in the OT text, so does Mt 2.1-12 close one of the gaps in the Jesus tradition“ (252; vgl. die detaillierte Diskussion bei R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, rev. Aufl., AncBRL (London: G. Chapman, 1993), 165-201, 607-15). Freilich hat auch die Verteidigung der Historizität des Berichts eine lange Tradition; vgl. die ausgewogene Diskussion und Literaturangaben in D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33A (Dallas: Word, 1993), 22-32 und R. T. France, „Scripture, Tradition and History in the Infancy Narratives of Matthew“, in R. T. France, D. Wenham (Hrsg.), *Gospel Perspectives: Studies of History and Tradition in the Four Gospels II*, (Sheffield: JSOT, 1981), 239-66.

Auch neuere umfangreiche Studien zum historischen Jesus sind mit den Angaben aus Mt 2.1-12 schnell fertig. J. Becker, *Jesus von Nazareth* (Berlin, New York: W. de Gruyter, 1996), beginnt seinen Abschnitt „Biographische Angaben“ (21): „Wer zur biographischen Seite des Lebens Jesu eine nüchterne Bilanz ziehen will, wird auch dann, wenn er kein agnostischer Historiker zu sein gedenkt, nur karge Kost aufzählen können. Zwar haben die wenigen vom Urchristentum hinterlassenen Angaben zu diesem Thema immer wieder dazu verleitet, durch Verweis auf versteckte oder nicht beachtete Quellenhinweise

oder gar mit Hilfe der Astronomie das sparsame Menü anzureichern, aber bisher waren solche Versuche von kurzer Lebensdauer“. Auf S. 24 stellt Becker lapidar fest: „Und der Stern aus Mt 2,1-12 ist astronomisch nicht definierbar, weil es keinen Stern gibt, der im Osten aufgeht, von Norden nach Süden, konkret: von Jerusalem nach Bethlehem, sich menschlichem Tempo anpassend, einen Weg zeigt, um dann über einem Haus stehen zu bleiben“ (mit Verweis auf Luz, *Matthäus*, vgl. meine Rezension in *Communio Viatorum* 40, 1998, 171-78 mit spezieller Kritik an dieser Stelle!).

G. Theißen und A. März, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996) schreiben zur chronologischen Auswertbarkeit der mt Vorgeschichte: „Die Möglichkeit historischer Erinnerung wird erwogen, da astronomische und astrologische Spekulationen in der Antike nachweislich weit verbreitet waren und anzunehmen ist, daß auch hinter den astralen Prodigien hellenistischer Persönlichkeiten reale Beobachtungen stehen. Mt 2 könnte volkstümliche Ausgestaltung eines astronomischen Phänomens sein. Man rechnet dann mit einer ungefähren Koinzidenz eines außergewöhnlichen Sternphänomens und der Geburt Jesu“ (150). Unter dem folgenden Stichwort „Exakte Berechnung des Geburtsjahres (und womöglich Geburtstages) Jesu aufgrund astronomisch-kalendarischer Daten“ postulieren die Autoren: „Solche oft mit viel Scharfsinn vorgetragenen Rechnungen verwechseln historische Möglichkeiten mit Tatsachen und überschätzen die Aussagefähigkeit der Quellen“ (150f).

Das hier vorzustellende Werk widmet sich astronomischen Anfragen dieser Art an den Text und zeigt, daß eine Interpretation, die sich hier dem Wortlaut verpflichtet weiß, keineswegs langweilig, neorationalistisch oder phantasielos sein muß. Es handelt sich um die 3. erweiterte Auflage eines zuerst 1991 bei Franck-Kosmos (Stuttgart) erschienenen Buches (2. Aufl., Gießen, Basel: Brunnen, 1994; vgl. meine Rezension in *JeTh* 9, 1995, 230-33). Das Vorwort zur dritten Auflage (9f) skizziert das Ausmaß der Überarbeitung (hauptsächlich neben geringfügigen Kürzungen beachtliche Erweiterungen im Anhang, 149-96). Als historisch interessierter Astronom beschäftigt sich Konradin Ferrari d'Occhieppo (KF) schon seit Jahrzehnten mit dem Stern von Bethlehem (vgl. 7f). Zu dem literarischen Niederschlag dieses Interesses gehört sein Buch *Der Stern der Weisen: Geschichte oder Legende*, 2. Aufl. (Wien, München: Herold, 1977), das bereits die Deutung des Sterns als Konjunktion von Jupiter und Saturn vertritt (Rez. C. Schedl, TPQ 126, 1978, 393f) und „The Star of the Magi and Babylonian Astronomy“, in J. Vardaman, E.M. Yamauchi (Hrsg.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies*. FS J. Finegan (Winona Lake: Eisenbrauns, 1989, 55-82). Die letzte detaillierte Auseinandersetzung mit seinen Kritikern (vor allem M. Albani in *Mitteilungen und Beiträge* 9, 1995, 26-48; hrsg. Forschungsstelle

Judentum, Theol. Fakultät Leipzig) und neue Argumente bot KF in „Neue Argumente zu Aufgang und Stillstand des Sterns in der Magierperikope Mt 2,1-12“, Veröffentlichungen aus der Kommission für Geschichte der Naturwissenschaften, Mathematik und Medizin 52: Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Abteilung II (1997), *Schriften der österreichischen Akademie der Wissenschaften* 206, 317-44. Weitere astronomische und wissenschaftsgeschichtliche Beiträge des Autors zum Thema enthält das Literaturverzeichnis (146f).

Der heute 93 jährige, emeritierte Professor und Vorstand des Institutes für Theoretische Astronomie in Wien (1946-78) verknüpft in der vorliegenden Untersuchung sein astronomisches Wissen mit althistorischem und alphilologischem Können und präsentiert erneut eine interessante These: Jupiter ist der Stern von Bethlehem, der im Jahr 7 v.Chr. für längere Zeit dem Planeten Saturn im Sternzeichen der Fische begegnet ist. Der Sternstillstand über Bethlehem ist sogar chronologisch eindeutig datierbar, wenn man den Text aus der Perspektive der damaligen babylonischen Sternkunde versteht. KF rekonstruiert die babylonische Planetentheorie jener Zeit und versucht zu zeigen, daß die sog. „Weisen aus dem Morgenland“ die ungewöhnliche Planetenbegegnung in ihren Berechnungen lange im voraus erkennen und sogar als messianisch verstehen konnten.

Mit dieser Erklärung, die den Text in Mt 2 in seinen astronomischen Angaben beim Wort nimmt, wendet sich KF gegen andere astronomische Interpretationen des Evangelientextes und des sog. „Sterns von Bethlehem“ (astronomische Deutung seit J. Kepler, *De stella nova etc.* (Prag, 1606) immer wieder vertreten; vgl. A. Strobel, „Weltenjahr, Große Konjunktion und Messiasstern: Ein themageschichtlicher Überblick“, *ANRW II.20.2* (1987), 1002; leider fehlt bei KF ein entsprechender Forschungsüberblick!). Der Charakter des Textes selbst und die Möglichkeit seiner überzeugenden Erklärung aus historischer und astronomischer Perspektive sprechen gegen das Eingangs skizzierte Verständnis von Mt 2 als legendenhaft überwuchert und gegen die Geringschätzung und Vernachlässigung in der Jesusforschung. KF wendet sich ebenfalls gegen die Deutung der altkirchlichen Exegese (Überblick auf S. 11-14, daß „nur ein von Gott eigens geschaffener Stern von außergewöhnlicher Größe und Helligkeit die Magier zu ihrer erstaunlichen Huldigungsfahrt“ (11) bewegt haben kann).

Das Geleitwort von R. Riesner (7f) würdigt KFs Beitrag und umreißt knapp seine Position in der weiteren Diskussion um den Stern von Bethlehem (vgl. hierzu A. Strobel, „Weltenjahr“, 988-1187 – zu KFs Ansatz: 993-1001, Literatur 1173-87 – und „Stern von Bethlehem“, *Großes Bibellexikon* III, 1483: „Die neuere Forschung läßt sich von der begründeten Überzeugung leiten, daß die dreifache Jupiter-Saturn-Konjunktion des Jahres 7/6 v.Chr. an der Grenze des Zodiakalkreises,

am Übergang vom Zeichen der Fische zum Zeichen des Widders, nämlich genau am Frühjahrsunkt *Zeta Piscium* von aufwühlender Zeugniskraft gewesen sein muß“).

KFs These deckt sich im Wesentlichen mit den knappen Untersuchungen E. Stauffers in *Jesus: Gestalt und Geschichte* (Dalp Tb 332; Bern: Francke, 1957), 34-36. Der methodische Ansatz erinnert an P. Gaechter, „Die Magierperikope (Mt 2.1-12)“, ZKT 90, 1968, 257-94 (und dessen Kommentar) und France, „Scripture“.

Die These des Buches wird im *I. Teil* (11-91) entfaltet. KF behandelt zunächst Fragen des Aufbaus und der Quellen hinter Mt 2 („Josephsbericht und Magierbericht“, 15-25). Der Evangelist Matthäus selbst hat den Stern nicht gesehen: „Er war auch kein Astronom, der nachträglich hätte ausrechnen können, was um die Zeit der Geburt Jesu Besonderes am Himmel zu sehen war. Der Evangelist war . . . ein christlicher Schriftgelehrter, der die ihm zur Verfügung stehenden Nachrichten unter dem Blickwinkel der Erfüllung alter Weissagungen betrachtete. Können wir von ihm erwarten, daß trotzdem seine Aussagen über den Stern zusammengekommen diesen eindeutig kennzeichnen?“ (21). Als Antwort auf diese wichtige Frage weist KF nach, daß die einzelnen Abschnitte in Mt 1-2 aus verschiedenen Quellen stammen, die der Evangelist jeweils in ihrer stilistischen Eigenart bestehen ließ (21-24). KF schließt, daß der Magierbericht „seinem gesamten Inhalt nach eigentlich nur von diesen selbst herrühren kann“ (24, siehe unten). Dann zeigt er, wie sich der Bericht zufriedenstellend auf dem Hintergrund der zeitgenössischen babylonischen Astronomie und Astrologie verstehen läßt. Gekonnt zeichnet er nach, daß und wie es den Weisen möglich war, eine besondere Sternkonstellation zu erkennen und zu deuten („Sternkunde der Magier“, 26-40). Aus babylonischen Keilschrifttexten weist KF nach, „daß ein wesentlicher Teil dieser Erscheinungen von zweifellos nach den Maßstäben dieser Zeit hochgebildeten Sternkundigen vorausberechnet und aus deren fachlichem Wissen als beinahe einzigartig erkennbar war „ (26-35). Grundlage dieser Ergebnisse sind Kalendertafeln in Keilschrift, die das Jahr 305 der babylonischen Seleukidenära, „dessen 13 Monate vom Abend des 1. April 7 v. Chr. bis zum 19. April 6 v. Chr.“ abdecken und von denen ein gut erhaltenes Exemplar und Bruchstücke von drei weiteren gefunden wurden (32f; vgl. Abbildung 2a,b,c; 3a,b, S. 18f,144; deutsche und englische Übersetzungen in Strobel, „Weltenjahr“, 1002-08, leider nicht bei KF). Diese ausführlichen und allgemein verständlich präsentierten astronomiegeschichtlichen Untersuchungen sind Hauptverdienst und Stärke des Buches.

Nach dieser instruktiven Einführung in die Sternkunde der Magier rekonstruiert KF die Ereignisse wie folgt: Am 15. September 7 v. Chr., dem 21. Ululu Seleukidenära 305 erkennen die Magier den glanzvollen

Abendaufgang von Jupiter und Saturn („Erscheinen, Aufgang und Stehenbleiben des Sterns“, 41-46) als Zeichen der Ankunft des Messias-Königs. Das ist der „Stern im Aufgang“ (εἶδομεν γὰρ αὐτοὺς τὸν ἀστέρᾱ ἐν τῇ ἀνατολῇ; so auch Luz, *Matthäus*: 112, n. 1; Luther: „im Morgenland“) von Mt 2.2. Doch warum ist dieser Abendaufgang „messianisch“ („Die Deutung des Sterns durch die Magier“, 47-56)? In babylonischem Verständnis ist Jupiter der Stern schlechthin (48), der Saturn steht an 4. Stelle in der babylonischen Rangordnung. Auch die Bibel erwähnt die „assyrisch-babylonischen Astralgötter Sakkut und Kewan, beide Erscheinungsformen des Saturn“ (W. Rudolph, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, KAT XIII.2; Gütersloh: G. Mohn, 1971, 207) in Amos 5.26 (49). Amos ist damit „der älteste Beleg dafür, daß Saturn (auch) als Planet des jüdischen Volkes galt“ (50). Hier muß man nachfragen: Kann man von der Prophetie des Amos, daß das Volk, wohl im kommenden Exil (mit den Babyloniern und anderen Fremdvölkern) in kultischer Prozession Bildnisse babylonischer Sterngötter zu tragen haben wird (mit Rudolph, doch ist die Deutung des ganzen Verses umstritten!), wirklich schließen, daß der Stern, den diese Götter symbolisieren, so eindeutig mit dem jüdischen Volk verbunden ist? „Daß diese Zuordnung [von Saturn und jüdischem Volk] ursprünglich von babylonischen Sterndeutern ausging“ (50), wie KF behauptet, bleibt mir nicht nachvollziehbar.

KF bringt weitere Belege für seine Identifikation (50). Auch das Sternzeichen der Fische ist wichtig, dessen westlichem Teil Palästina und das Nilland zugeordnet war. Dem dauerhaften Glück eines Volkes entsprach nach damaligen Vorstellungen am ehesten die Geburt eines entsprechenden Königs.

Das Kapitel „Von Babylon nach Bethlehem“ (57-70) gilt der anschließenden Reise der Magier. Auf dem Weg über Damaskus (vermutlich mit einigen Rasttagen bei messianisch vorgebildeten Gesinnungsgenossen; siehe unten) erreichen die Magier Jerusalem und berufen sich auf ihre Beobachtungen des Aufgangs des Sternes. Erzählerisch rekonstruiert KF die Ereignisse und Gedankengänge des Herodes. Herodes erfährt den genauen Erscheinungstag der Himmelserscheinung (15. März 7 v. Chr.; „die beiden Höhepunkte der Planetenbegegnung, den Abendaufgang und den westlichen Stillstand“) und schließt, daß der neugeborene König jetzt etwa acht Monate alt sein muß (64f).

Am Abend des 12. November 7 v. Chr. ziehen die Magier nach Bethlehem (44,66-68). Kaum war die Sonne untergegangen „... da erblickten die Pilger den Stern – zuerst natürlich den glänzenden Jupiter allein, etwas später auch dicht daneben Saturn – ungefähr 40 Grad hoch über dem Horizont schräg links von ihnen. Es sah so aus, als ob der Stern ihnen auf einem kürzeren Weg schon weit vorausgegangen wäre. Freilich wußten die Magier so gut wie wir, daß es kein wirkliches Vorangehen des Sterns war“ (66).

KF fährt fort: „Nur für Reisende, die sich ungefähr von Norden her Bethlehem näherten, konnte der in diesen Abendstunden kulminierende Jupiter als himmlischer Wegweiser dienen“ (67). Es war der Zeitpunkt des geradezu einmaligen Zusammentreffens des nach babylonischer Theorie von den Magiern vorausberechneten, westlichen Stillstandes Jupiters mit dessen scheinbar von ihm ausgehenden Zodiakallicht auf Bethlehem hin (Abbildung einer Rekonstruktion in Abb. 5-7, S. 36-39 und Erklärung des Phänomens, 92-95) und dessen vorgetäuschteten Stehenbleiben über Bethlehem (66).

Das bange Zweifeln der Magier schlägt in Gewißheit um, „sie freuen sich mit großer Freude gar sehr“ (Mt 2.10, S. 163).

Die freudige Gewißheit, nun dem ersehnten Ziel nahe zu sein, wurde bald darauf noch bestärkt durch ein Phänomen, das die Magier nicht – wie den Stillstand Jupiters gegenüber dem Fixsternhintergrund an jenem Abend – vorausberechnet haben konnten, sondern das sie völlig überraschte: Kurz nach 18.30 Uhr (Ortszeit), als die Dämmerung in dunkle Nacht übergegangen war, zeigte sich zwischen Süden und Südwesten ein zarter, unscharf begrenzter Lichtkegel, das Zodiakallicht. Von Jupiter, der im Süden nächst der Spitze des Kegels stand, schien ein Lichtstrom auszugehen, welcher nach unten hin zugleich breiter und heller wurde. Deutlich hoben sich von der Basis des Lichtkegels die Umrisse der Hügellkette und beim Näherkommen auch die flachen Dächer einzelner Häuser von Bethlehem ab. Vom Einbruch der Dunkelheit an bis zu dem mehr als zwei Stunden späteren Aufgang des Mondes wies die Achse des Lichtkegels beständig auf dieselbe Stelle des Horizonts und zeichnete dadurch einen kleinen Teil der Ortschaft, zuletzt vielleicht sogar ein bestimmtes Haus vor den umliegenden aus. Es ergab sich der Anschein, als wäre der Stern selbst stehengeblieben über der Stelle, wo das Kind war. . . . Den Magiern mußte das wie ein Wunder erscheinen. Der Stern, dessen vorausberechnete Erscheinung Zeitpunkt und Ziel ihrer Reise entscheidend bestimmt hatte, sendet nun einen Strom seines Lichtes herab auf ein unscheinbares Haus, in dem eine schlichte Handwerkerfamilie mit ihrem noch nicht einmal einjährigen Sohn lebte (66f).

Dem fügt KF erklärend bei: „Streng wissenschaftlich betrachtet war an allen diesen Himmelserscheinungen nichts Wunderbares; es was ein rein zufälliges Zusammentreffen der folgenden durchaus natürlichen Umstände“ (67, mit Aufzählung).

Grundlage und Ergebnis der Untersuchung KFs ist die Annahme, daß der Bericht, den Matthäus in sein Evangelium aufnahm, von einem der Weisen verfaßt gewesen sein muß: „Von den Magiern teils vorausberechnete, teils unvermutet wahrgenommene Himmelserscheinungen werden darin ohne

legendenhafte Übertreibung knapp und sachgemäß bezeichnet. Es scheint mir ausgeschlossen, daß ein Legendendichter der damaligen Zeit so treffsicher gerade die bemerkenswertesten Erscheinungen im Zusammenhang mit der Jupiter-Saturn Begegnung zu einer frei erfundenen Erzählung hätte ausgestalten können“ (68, auch S. 26, 41, 75, 77). Doch wie kommt der Evangelist zu diesem Bericht? Einer der Magier in der Reisegesellschaft kam vermutlich aus Damaskus und kehrte dorthin zurück. Dessen Kinder könnten sich der aus der Apostelgeschichte bekannten frühen Christengemeinde in Damaskus angeschlossen haben „und dem Evangelisten das Papyrusblatt mit dem kurzen Eigenbericht ihres Vaters über sein bedeutungsvollstes Erlebnis übermittelt haben“ (75). Dieser Gang der Überlieferung ist historisch nicht unmöglich, beweisbar ist er freilich nicht, auch wenn nach KF viel davon abhängt, daß der matthäische Bericht auf einem eigenen Bericht der Magier in griechischer Sprache beruht (24).

Dem folgen Überlegungen zur Flucht der Magier und der heiligen Familie vor Herodes (71-76). Luther übersetzt Mt 2.12: „Gott befahl den Magiern im Traum, nicht wieder zu Herodes zurückzukehren“. KF beobachtet, daß im griechischen Text von Gott nicht direkt die Rede ist: „kai; crhmatisqevnteß kat j o[nar . . .“ und schreibt: „Nach den schon in alter Zeit entstandenen Legenden und den ihnen folgenden künstlerischen Darstellungen soll es freilich gleichfalls ein Engel gewesen sein, der den Magiern die Rückkehr zu Herodes verbot. Aber diese hatten wahrlich genügend natürliche Gründe, die auch bei wacher Überlegung eine Rückkehr nach Jerusalem bedenklich erscheinen lassen mußten und sich begrifflicherweise in der Nacht zu warnenden Traumgesichten verdichten konnten“ (71, sonst wird crhmatisqevnteß gedeutet als *passivum divinum*, vgl. *EWNT III*, 1136: „eine Weisung von Gott erhalten“). Neben dem schlechten Ruf des Herodes (71f; Warum kamen die Magier dann überhaupt zu Herodes?) waren es *astrologische* Erwägungen, die sich an die Bewegungen anderer Planeten zur gleichen Zeit knüpften. Vom Mars heißt es: „Es schien, als ob dieser feindselige Planet den Stern des Messias verfolgte und etwa zu Anfang des zwölften babylonischen Monats Adaru (10. Februar 6 v. Chr.) durch sein Dazwischentreten die zuvor glückverheißende Konstellation zerstören würde. . . . Natürlich haben die Magier auch die Kalenderangaben über den Stern des flüchtigen Glücks, die *Venus*, beachtet“ (72f).

Ferner behandelt KF im ersten Teil einige außerbiblische Texte über den Stern der Weisen in der Einleitung (11-14), im entsprechenden Kapitel (77-91) und kommt immer wieder auf sie zurück: Ignatius von Antiochien, Eph 19.2f (cf. S. 21, 77f, 181); Justin, *Dial* 77.4; 78.1-7; 106.1-4; S. 79f); Origenes, *Cels* 1.58-60, der den Stern, wohl beeinflusst „durch die überaus glänzende Erscheinung des Kometen Halley im Frühjahr 218“ für einen Kometen gehalten hat (11,

173-74); das *Protevangelium des Jakobus* (§ 21; nach dem kürzeren griechischen Text des Pap Bodmer V; S. 81-85; Einführung und deutscher Text in NT Apo I, 334-49 (6. Aufl.); die astronomischen Angaben des in § 21 längeren griechischen Textes, hrsg. K. Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876, bleiben unberücksichtigt); das *arabische Kindheitsevangelium* (Text bei P. Peeters, *Évangiles apocryphes II*: 1-65 und NT Apo I, 334-49 und Tertullian (wohl Marc III.13), für den die Ankunft der Magier Jesaja 60.1f erfüllte.

KF behauptet nicht, daß das von den Magiern vermutlich angenommene Geburtsdatum des Messias-Königs, der Abendaufgang des Sterns, Jesu tatsächlicher Geburtstag war. Daher bemüht sich KF, die davon verschiedenen chronologischen Angaben bei Klemens von Alexandrien (*Stromata* § 145.1-6, 146.1-4; S. 85f) zu entschlüsseln (85-91) und rekonstruiert den 6. Januar 6 v. Chr. als den ersten Jahrestag der Geburt Jesu (85ff), die in der Nacht zum Samstag, 17. Januar 7 v. Chr. stattfand: „Wenn die eben dargelegten Annahmen zutrafen, dann wäre also Jesus in der auf einen Vormittagsvollmond folgenden Nacht zum Samstag, 17. Januar des Jahres 7 v. Chr., gleich dem 15. Tebeth des Jahres 305 der damals in Judäa gebräuchlichen bürgerlichen Seleukiden-Ära in Bethlechem geboren worden“ (90, 135f). Dies Datum setzt allerdings voraus, daß bei Klemens eine auf den Aufenthalt der heiligen Familie in Ägypten zurückreichende, aber im 2. Jahrhundert nicht mehr richtig verstandene Überlieferung enthalten ist (87).

Einige der hier ergänzten Stellenangaben erfolgen erst spät im Buch, andere fehlen ganz. Titel der Bücher werden nicht immer erwähnt. Verwendete Textausgaben bleiben ungenannt. Wer hier prüfen und weiterarbeiten will, wird ohne die drei Bände der *Biblia Patristica* (: *Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*; Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-80; jeweils zur Stelle) nur mühsam auf einen grünen Zweig kommen (Überblick zur Rezeptionsgeschichte der Perikope, ihrer Ausschmückung und Einfluß auf die Volksfrömmigkeit bei Luz, *Matthäus*. 122-24). Nicht alle der angeführten Stellen sind für KFs Anliegen von gleicher Bedeutung. Hier wäre wünschenswert, wenn die methodische Sorgfalt und Gründlichkeit, die den historisch-astronomischen Teil der Untersuchung kennzeichnet, auch in den anderen Teilen zum Tragen käme. Gerade weil KF eigene Wege geht, wäre man dankbar, wenn er im Umgang mit (außer)biblischen Überlieferungen kurz in die Forschungslage einführen würde und die eine oder andere Angabe behutsamer verwenden würde. Kritik an KFs Rekonstruktionen wird hier leicht ansetzen können, z.B. am Schritt von den vermuteten Notizen eines Zuhörer von Josephs Fluchtbericht in Ägypten zum *Protevangelium des Jakobus* (S. 69, 81), das KF im übrigen größtenteils als legendär einstuft (81; vgl. unten zu Mt 2.16).

Der II. Teil des Buches (92-148) liefert Nachträge

und Exkurse zum besseren Verständnis des ersten Teils. KF definiert und erklärt zuerst das für seine These wichtige Zodiakallicht, (92-96), das heute aufgrund zunehmender Umweltverschmutzung kaum mehr wahrgenommen werden kann (vgl. KFs eindruckliche Schilderung eigener Beobachtungen im Jahr 1941). Dem folgen Überlegungen zur antiken Zeitrechnung und Kalenderwesen (96-108). Erklärbare Unterschiede zwischen den verschiedenen Kalendersystemen zeigen, daß die Differenz von sieben Jahren zwischen dem Geburtsjahr Christi nach Dionysius und der astronomischen Datierung der Ankunft der Magier in Bethlechem „... keinen stichhaltigen Einwand gegen die Grundthese dieses Buches“ liefert (98). Hier diskutiert KF chronologische Angaben bei Tertullian (Adv. Marc. IV.19.10), die Datierung des Zensus von Lk 2.1f (inkl. der verschiedenen Namen bei Tertullian und Lukas; vgl. Brown, *Birth*, 547-56) und die chronologischen Angaben bei Klemens von Alexandrien im Licht verschiedener ägyptischer Kalendersysteme. Aus letzteren Angaben wird u.a. der Todestag Jesu auf den 7. April 30 n. Chr. bestimmt (102).

Anschließend widmet sich KF erneut der babylonischen Astronomie, ihren Methoden und speziellen Ergebnissen (109-33): „Hier soll nun an einigen Beispielen genauer erklärt werden, auf welche Weise die babylonischen Astronomen in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten Planetenperioden in der Größenordnung von mehreren Jahrhunderten ermitteln konnten und mit welchen mathematischen Methoden sie imstande waren, ziemlich genaue Voraussagen bestimmter Planetenerscheinungen über Jahrzehnte hinweg zu errechnen“ (109). Hier erklärt KF auch, warum die drei Konjunktionen des Jahres 7 v. Chr., die sonst gelegentlich herangezogen werden, in seiner Erklärung des Sterns von Bethlechem keine Rolle spielen: „Der Einwand, daß diese weder in den babylonischen Kalendertafelchen noch im biblischen Magierbericht erwähnt werden, ist also für uns gegenstandslos geworden“ (132, detailliertere Erklärung S. 150f). Diesen dem Leser ein hohes Maß an Konzentration abverlangenden Beobachtungen folgt ein Exkurs über die Magier (133-36), der unter anderem eine numismatische Erklärung des (späteren, ab ca. 500 n. Chr. nachweisbaren) Namens Kaspar für einen der Weisen beibringt (vgl. Abb. 2d). Wieder fehlen genaue Quellenangaben. Wo findet man „die syrische Legende im späten fünften Jahrhundert von einem unbekannten Verfasser“? Die „um ca. 500 n. Chr. in armenischer Sprache verfaßte Kindheitsgeschichte Jesu“ (133; KFs nicht belegte Datierung abweichend von „Drei Könige.III“, *LThK* III², 567: 9. Jhdt.), in der die Magier als drei königliche Brüder herrschen (Melqon über Persien, Gaspar über Indien und Baltassar über Arabien), ist das armenische Kindheitsevangelium (Hrsg. P. Peeters, *Évangiles apocryphes II* (1914), XXIX-L, 69-286 nach NT Apo I, 334, 364). KF schließt, daß „trotz der seit dem Frühmittelalter fast allgemeinen

Übereinstimmung der Christenheit hinsichtlich der Magiernamen Gaspar, Melchior und Baltassar keine vor das 4. Jahrhundert zurückreichende Tradition für diese nachgewiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann“ (135).

Am Schluß des Exkurses über die Magier schreibt KF zum methodischen Ansatz: „Bei den Überlegungen ... mußten neben rein astronomischen Gründen auch die astrologischen Vorstellungen der Magier, soweit sie uns bekannt sind, als ein wesentlicher Bestandteil ihres Weltbildes in Betracht gezogen werden. Um dies als Tatsache hinzunehmen, braucht man der Astrologie durchaus keinen objektiven Wahrheitsgehalt zubilligen. Für einen Skeptiker mag das ganze Unternehmen der Magier von Anfang an eine einzige große Selbsttäuschung gewesen sein, gefördert durch eine Kette scheinbar glücklicher Zufälle“ (136). Doch überschreiten die Ereignisse die Grenzen der Astronomie: „Nach dem Glauben des Evangelisten aber war die Geburt des Kindes in Bethlehem noch unendlich viel mehr als ein ‚Jahrtausendereignis‘ in dem Sinn, wie die Magier die Planetenbegegnung ausgedeutet hatten“. Und in Abgrenzung zur Astrologie: „So darf man wohl annehmen, daß eine göttliche Führung auch an den irrenden Stern glauben der Magier anknüpfen konnte, um sie zum wahren Messias hinzuführen (136, vgl. auch S. 192f und Riesners Geleitwort, S. 8: „Die altkirchliche Exegese hat erstaunlicherweise gerade in Mt 2,1-12 einen der stärksten Belege gegen den antiken Stern glauben gesehen“, mit Verweis auf U. Riedlinger, *Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie*; Innsbruck, 1956, 134-46).

Diesen Exkursen folgen vier griechische Texte (Mt 2.1-12,16; Justin, *Dial* 77f, 106; Pap Bodmer V, S. 41-43; Klemens von Alexandrien, *Stromata* I §§ 145f) ohne Hinweis welchen Textausgaben die Abschnitte entnommen wurden) und einige astronomische Tabellen sowie ein erstes – teilweise kommentiertes – Literaturverzeichnis (146f).

Der *abschließende Anhang* (149-96) greift einige der behandelten Themen erneut auf. KF beginnt mit der weiteren Darstellung astronomischer Grundlagen, Anmerkungen zu den Abbildungen und Tabellen und Grundlagen der Berechnung der Dauer der Saturn-Jupiter Periode (149-61). Ferner werden „Stern und Zodiakallicht als Wegweiser“ wieder mit Berücksichtigung der Topographie zwischen Jerusalem und Bethlehem und möglicher Zeitangaben unter die Lupe genommen und verteidigt (159-67, inkl. Zeittafel der astronomischen Erscheinungen). KF rekonstruiert, was die Magier beobachten konnten, wenn sie am 22. November 7 v. Chr. gegen 15.30 Uhr Jerusalem Richtung Süden verlassen hätten.

Es ist teilweise schwierig KFs These zu folgen, da scheinbar zusammengehörendes Material über das ganze Buch verstreut ist. Oft fehlen die nötigen Querverweise. Dadurch gibt es auch manche Wiederholung. Zum Beispiel wird auf S. 168-174 der griechische Text noch

einmal und genauer untersucht als im I. Teil („Der Magierbericht – beim Wort genommen“): „Es ist keine unfruchtbare philologische Spitzfindigkeit, bei einigen Stellen des biblischen Textes nach den vermutlich dahinterstehenden Aussagen des ursprünglichen Magierberichts zu fragen“ (168). Hier finden Übersetzer und Exeget hilfreiches Material. KF erklärt den Grund der überaus großen Freude der Magier (Mt 2.10); erklärt warum der Saturn im Magierbericht fehlt (der Saturn „fehlt“ nicht, sondern Mt 2.2 beschreibt „einen ganz besonderen Sternenaufgang, eben den gleichzeitigen Abend aufgang von Jupiter und Saturn“, 171) und bietet Anmerkungen zu den griechischen (astronomischen) Begriffen (in Vs. 1,2,7,9,16), die den Aufgang des Sterns, sein Stehenbleiben und den scheinbaren Stillstand (εјstavqh, 2.9; vgl. S. 176) beschreiben. Durch diese Untersuchungen untermauert KF erneut seine These, daß „die Stimmigkeit der astronomischen Aussagen des biblischen Textes dafür spricht, daß der Evangelist den ursprünglichen Magierbericht aus erster Hand und bereits in griechischer Sprache verfaßt erhalten hat“ (175). Allgemein wird angenommen, daß Matthäus in der vorliegenden Perikope ihm überlieferte Traditionen verarbeitet hat (vgl. Luz, *Matthäus*, 113f). Mit seiner These über Form und Ursprung dieser Traditionen (175) geht KF weiter. Vor weitreichenden Schlußfolgerungen aufgrund solcher sprachlicher Beobachtungen wäre mehr Interaktion mit entsprechenden *griechischen* Texten wünschenswert. Wie spricht z.B. der *babylonische* Astrologe Teukros im ersten vorchristlichen Jahrhundert in *griechischer* Sprache von ähnlichen Ereignissen?

Im kritischen Nachwort (176-93) setzt sich KF namentlich mit den Thesen anderer Forscher auseinander. Solches Gespräch über dieses Nachwort hinaus hätte den ganzen Band bereichert. KF kritisiert z. B. W. Papkes Supernovatheorie (*Das Zeichen des Messias*; Bielefeld: CLV, 1995), da sie weder mit freiem Auge sichtbar war noch in den Chroniken nachzuweisen sei (176-79) und den Vorschlag von I. Bulmer-Thomas (179f; „The Star of Bethlehem: A New Exploration: Stationary Point of a Planet“, *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society London* 22, 1992, 363-74). Ausführlicher geht es um die These von C. J. Humphrey, „The Star of Bethlehem, a Comet in 5 BC and the Date of Christ's Birth“ (*Tyndale Bulletin* 43, 1992, 31-56), daß der Stern von Bethlehem ein völlig neues Gestirn und aufgrund dessen Bewegung ein Komet gewesen sein muß (180-87). Humphreys Anfragen aus astronomischer und philologischer Sicht verdienen Beachtung, doch seine Hypothese – obwohl nicht absolut unmöglich – sei extrem unwahrscheinlich.

Hier greift KF auch die Diskussion um das Todesjahr von Herodes dem Großen auf „wegen seiner Bedeutung als späteste Zeitgrenze für die Geburt Jesu ...“ (187) in Auseinandersetzung mit G. J. Weisensee (*Wann ward uns Jesus geboren?*; Gersau: Theresia, 1992) und E. L. Martin (*The Birth of Christ Recalculated*, 2.

Aufl.; Pasadena, Newcastle: Foundation for Biblical Research, 1980), die annehmen, daß Herodes zwischen der Mondfinsternis vom 9./10. Januar 1 v. Chr. und dem darauffolgenden Passahfest gestorben ist (188) und daher den Stern von Bethlehem als „eine außergewöhnliche Planetenbewegung, sogar eine Konjunktion im buchstäblichen Sinne zwischen den zwei hellsten, in der babylonischen Rangordnung voranstehenden Planeten, Jupiter und Venus, am Abend des 17. Juni 2 v. Chr.“ deuten (189). Grundlage dieser Identifikation ist ihr falsches Verständnis von Lk 3.23: Jesus ist etwa dreißig Jahre alt, nicht genau dreißig Jahre. Martins These ist weder astronomisch haltbar, noch wird sie dem Text des Magierberichts gerecht. Dem hält KF überzeugend entgegen, daß Herodes „geraume Zeit *nach* der totalen Mondfinsternis in der Nacht vom 15. zum 16. September 5 v. Chr. und einige Wochen vor dem Passah-Fest 4 v. Chr.“ starb (188; vgl. auch KF, *Der Stern der Weisen*, 73). Damit wendet er sich gegen die sonst oft vertretene Identifikation der einzigen, von Josephus erwähnten Mondfinsternis (*Ant XVII.6.4 § 167*) als der vom 13. März 4 v. Chr. Letztere Mondfinsternis sei nur *partiell* gewesen (die gleiche Identifikation der frühesten Zeitgrenze von Herodes Tod vertritt auch T. D. Barnes, „The Date of Herod's Death“, *JThSt* 19, 1968, 204-09; Quellen und Forschungsstand bei Schürer, *History of the Jewish People*, rev. Aufl. I, 327f, Fußn. 165; Schürer favorisiert erstere Identifikation). KF bespricht ferner die verschiedenen von Martin angeführten bemerkenswerten Konjunktionen und häufigeren Planetenerscheinungen der Jahre 2 und 3 v. Chr. und schließt: „Aber der Verfasser des biblischen Magierberichts hatte zweifellos *eine* bedeutungsvolle Planetenbewegung, nicht eine Vielzahl oftmals eintretender Erscheinungen im Auge“ (192). Zum Anhang gehört ferner ein Exkurs des Herausgebers der Reihe Biblische Archäologie und Zeitgeschichte, Prof. Dr. Rainer Riesner, über „Die Ortslage des neutestamentlichen Bethlehem“ (197-201, die für KFs These – das Zodiakallicht als Erklärung von Mt 2.9 – wichtig ist (vgl. S. 65-68, 94f, 160-66 mit KFs eigener Skizze der Ortslage von Bethlehem um Christi Geburt).

Aus der Sicht des Exegeten wünscht man sich – nach obiger Kostprobe – mehr direkte Auseinandersetzung mit Interpretationen des Textes durch Nicht-Astronomen. Es wäre interessant zu sehen, wie z.B. KF auf den methodischen Zugang und die Fragen zum Magierbericht eingeht, wie sie neben Luz, *Matthäus*, 111-22 (dort Literatur aus mehr exegetischer Sicht) und Davies/Allison, *Matthew*, 224-56 (denen KFs frühere Arbeiten zum Thema unbekannt sind) z.B. auch Brown, *Birth*, 165-201 aufwirft. Was ist aus der Sicht eines historisch interessierten Astronomen zu dem hier beigebrachten *jüdischen* Material zu sagen? Wie beurteilt KF E. Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religiösen Idee* (3. Aufl.; Darmstadt: WB, 1958), der dem Bericht von Jesu Geburt die vierte

Ekloge Vergils gegenüberstellt und immer wieder (wie z.B. obige Kommentatoren und R. Bultmann) auf griechisch-römische Astronomie/Astrologie hinweist und zurückgreift? Dazu mahnt KF freilich richtig: „... man darf nicht die von den modernen Exegeten selbst mit oft erstaunenswerter Belesenheit aus der jüdischen und heidnisch-antiken Literatur zusammengetragenen Himmelszeichen, die zumeist ins Wunderbare gesteigert und folglich erst nachträglich als angebliche Begleiterscheinungen der Geburt vieler Herrscher hinzugedichtet worden sind, mit den schlichten, beinahe kargen Aussagen des Evangelisten auf die gleiche Stufe stellen“ (192; gegen Theißen/Merz, *Jesus*, 150 die vermuten, „Mt 2 könnte volkstümliche Ausgestaltung eines astronomischen Phänomens sein“, siehe oben).

Freilich wünscht man sich ebenso, daß sich die Exegeten gebührend mit KFs These befassen. Luz verweist in seinem Kommentar auf KF früheres Buch zum Thema in Fußnoten (*Matthäus*, 115, n. 21,24) als ein Vertreter der Konjunktions-Deutung, setzt sich jedoch mit dessen Verständnis des Textes und seinen Konsequenzen kaum auseinander. Das von Mt hier gebrauchte Wort für „Stern“ bedeute nach Luz den einzelnen Stern, keine Gruppe von Sternen. Bei der vorgeschlagenen Konjunktion waren beide Sterne nie nahe genug beieinander, um als ein Stern wahrgenommen werden zu können. KF greift – ohne sich namentlich mit Luz oder ähnlichen Ansätzen auseinanderzusetzen – hier und andersweitig die aufgeworfenen Fragen auf. Letztere Beobachtung bestätigt KF ausdrücklich (47f),⁹ doch bringt er eine Erklärung bei: Die Einzahl für Stern geht auf die vom Evangelisten verwendete Quelle zurück und ist durchaus befriedigend anhand der babylonischen Rangordnung der Planeten zu erklären. Daß solche Auseinandersetzung durchaus fruchtbar sein kann und erst ermöglicht KFs Beitrag umfassend zu würdigen, wurde bereits sichtbar.

Neben Anfragen an Methode und Darstellung wird man auch im Einzelnen anderer Meinung sein können. Wie überzeugend ist die Vermutung, daß jener Reisegefährte und Berichterstatter aus der Gegend von Damaskus kam, Kontakte mit der Essener-Gemeinde in Kokba südlich von Damaskus hatte und mit ihren Messiasvorstellungen vertraut war? KF nimmt unumgänglich an, „daß mindestens einer der Magier aus dem Zentrum der für die Sterndeutung unentbehrlichen astronomischen Grundlagenforschung, aus Babylon, gekommen ist und in Damaskus oder Kokba Gesinnungsfreunde bewegen konnte, sich ihm anzuschließen“ (175, auch S. 75). Handelt es sich bei der Beschreibung des Kindermordes in Bethlehem (Mt 2.16) um eine drastische Übertreibung durch mündliche Überlieferung (23f)? Der sonst nicht belegte matthäische Bericht paßt sehr gut zu dem Bild des Despoten als „herzloser, tyrannischer und mißtrauischer Wüterich“ (Sieffert) in anderen Quellen (vgl. Schürer, *History I*, 287-329 und A. Schalit, König Herodes: Der

Mann und sein Werk, SJ 4; Berlin: W. de Gruyter, 1969, 645-75). Diese kritische Einschätzung eines Abschnittes direkt nach dem Magierbericht wirkt nach KFs These über die Genauigkeit und Herkunft von Mt 2.1-12 befremdlich. Ist dessen historische Glaubwürdigkeit erwiesen und die vorausgehende Perikope so zuverlässig in ihren astronomischen Angaben, sollte man dann, nach den gleichen Maßstäben, nicht zu einer anderen Einschätzung kommen? Sind die zwei Monate zwischen dem 15. September (Sichtung des Abendaufganges beider Planeten zum gleichen Datum, 43) und 12. November 7 v. Chr. (Ankunft der Magier in Bethlehem) nicht knapp bemessen für Reisevorbereitungen und Reise von Babylonien nach Palästina (vgl. die Schilderung, S. 58-62)?

Der Stern von Bethlehem ist auch in seiner dritten Auflage teilweise wenig „benutzerfreundlich“. Obwohl das Buch zum Weiterarbeiten und Nachvollziehen seiner Thesen anspornt, wird dazu wenig Hilfestellung gegeben. Einige Anmerkungen zum laufenden Text, wo genau man dies nach- und weiterlesen kann – besonders wo es sich um Quellen handelt – würden die beiden Bibliographien gut ergänzen (z.B. S. 50: Wo findet man den „alten astrologischen Text aus Borsippa“? Welcher Abschnitt der Damaskus-Schrift spielt auf Amos 5.26 an?). Da Material zu einem Thema oft über das ganze Buch verstreut ist, bleiben viele Entdeckungen dem flüchtigen Leser verborgen. Wer z.B. schnell herausfinden will, ob und wie KF das Urteil von Ignatius von Antiochien zum Stern einschätzt, wird zwar auf einigen Seiten fündig (siehe oben), doch kein Register mit Sachangaben, Namen oder zitierten Quellen erleichtert den Zugang. Ähnlich steht es mit dem möglichen astronomischen Beitrag zur Deutung der 14 Generationen im Geschlechtsregister des Matthäus (59f) und der Verwandtschaft des Herodes (61). Im häufigen und schnellen Wechsel zwischen den Gattungen populärer, teils rührseliger Nacherzählung (z.B. S. 68f, trotz: „Ich maße mir nicht an, ganz genau zu wissen, wie es damals gewesen ist“, 9) und wissenschaftlicher Abhandlung bzw. Monographie (z.B. 109-32) ist es oft schwer Fakten, deren Interpretation und Annahmen des Autors auseinanderzuhalten.

Abschließend soll KF noch einmal zu Wort kommen mit zwei Thesen, die seine Untersuchung beschließen und die zu Beginn aufgeworfene Frage selbst beantworten: „Es besteht durchaus kein Widerspruch zwischen dem theologisch planvollen Aufbau des Evangeliums nach Matthäus und der Annahme, daß die Magierperikope auf einem Augenzeugenbericht beruht, da sie noch keine Spur von dem üppigen Wildwuchs späterer Legenden zeigt. Davon habe ich mich mit allen mir erreichbaren Argumenten aus Astronomie, Philologie und verschiedenen Zweigen historischer Wissenschaften im Lauf der Jahre mehr und mehr überzeugt. Insbesondere das Stehenbleiben des Sterns (Jupiter) über Bethlehem haben die Magier als ein objektiv sichtbares, für sich vermeintlich wunderbares

Ereignis wirklich erlebt“ (193).

Bei manchen Anfragen kann von Neorationalismus (so Luz, siehe oben), von Langeweile oder Mangel an Phantasie sicher nicht die Rede sein. Darf man KF wirklich vorwerfen, daß er die Aussagefähigkeit der Quellen überschätzt (Theißen)? Oder müßte man die Exegeten fragen, ob sie die Aussagefähigkeit der Quellen nicht gehörig unterschätzen und ob sich hinter dem oft allzu schnellen Abfertigen der Magierperikope auch in ihren astronomischen Angaben (vgl. Becker; siehe oben) nicht astronomische und historische Unkenntnis und Leichtfertigkeit aufgrund methodischer Prämissen verbergen, die sich den gleichen kritischen Anfragen stellen müssen.

*Christoph Stenschke,
Wiedenest /Bergneustadt, Deutschland*

Unter dem weiten Bogen: Mein Leben

Sven Findeisen

Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, Hb., 303 pp., Euro 15,90

ISBN 3-417-11822-0

ZUSAMMENFASSUNG

Evangelikale Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts wird nicht nur geschrieben, indem man die konservativen Theologieprofessoren aufzählt, die an den deutschen Universitäten gelehrt haben. Mit der Biographie des in Estland geborenen Sven Findeisen (geb. 1930) wird hier eine Lebensgeschichte vorgestellt, die hunderte von Theologiestudenten geprägt hat. Findeisens Tätigkeit in der Theologiestudentenarbeit des Geistlichen Rüstzentrums Krelingen in Norddeutschland seit den 1970er Jahren und sein nachfolgender Reisedienst bei Theologiestudentenkreisen an verschiedenen Universitäten machen ihn für die evangelikale Bewegung in Deutschland wichtig. Beeinflusst wurde er selbst durch so verschiedene Professoren wie Hellmuth Frey, Peter Brunner und Karl Barth. Seine Mitarbeit in der konservativen Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ zeigt die Wichtigkeit dieser Biographie auch für die Geschichte der deutschen Evangelikalen.

SUMMARY

In order to write the history of evangelical scholarship of the 20. century it will not do to list the conservative professors of theology who taught at German universities. The biography of Sven Findeisen (born 1930) contains a life that shaped hundreds of theology students. Findeisen is important for the evangelical movement in Germany because of his work among students at the GRZ Krelingen in North Germany since the '70s and because of his travelling ministry, teaching students at various universities. He was himself influenced by a spectrum of professors from H. Frey and Peter Brunner to Karl Barth. His work for the con-

servative convessional movement „Kein anderes Evangelium“ shows the importance of his biography for the history of German evangelicals.

RÉSUMÉ

On n'écrit pas l'histoire de la recherche évangélique du XX^e siècle en dressant la liste des professeurs de théologie ayant enseigné dans les facultés allemandes. La biographie de Sven Findeisen, né en 1930, est l'histoire d'une vie qui a marqué des centaines d'étudiants en théologie. Findeisen a joué un rôle important pour le mouvement évangélique allemand par son travail auprès de ses étudiants au Geistlichen Rüstzentrums Krelingen dans le nord de l'Allemagne à partir des années 70, et par l'enseignement qu'il a pu apporter dans diverses universités au cours de ses nombreux déplacements. Il a lui-même reçu l'influence de professeurs comme H. Frey et Peter Brunner, ainsi que Karl Barth. Son œuvre au sein du mouvement confessionnel conservateur « *Kein anderes Evangelium* » contribue à lui donner une place importante dans l'histoire du monde évangélique allemand.

* * * *

Das Lebenswerk des Betheler Theologen Hellmuth Frey (1901 – 1982) wurde schon an anderer Stelle im *European Journal of Theology* gewürdigt. Sven Findeisen (geboren 1930) ist einer der wichtigsten Schüler und Förderer theologischer Arbeit im Sinne von Hellmuth Frey geworden. Da Findeisen nicht nur hunderte von Theologiestudenten in ihrem Studium begleitet hat, sondern auch einer der führenden Theologen der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ war, ist seine Selbstbiographie als Geschichtszeugnis von überdurchschnittlicher Bedeutung. Nach Umsiedelung und Flucht aus dem Osten Deutschlands wächst der in Estland geborene Findeisen im Balten-Internat in Wyk auf Föhr auf. Die von Friedrich Stanger aus Möttlingen geprägte Hausleitung hat ihn ebenso positiv beeinflusst wie das spätere Studium bei H. Frey in Bethel und Peter Brunner in Heidelberg (83, 94, 103, 110). Durch Karl Barths Theologie, von deren Fehlern er sich auch zu distanzieren weiß (121) und durch die studentenmissionarische Arbeit von Hans Bürki (118) kommt der Theologiestudent zum lebendigen Glauben und überwindet die rationalistische Bibelkritik (118). Aus der Heirat mit Ruth MacKenzie (135) gehen vier Kinder hervor. Die seelsorgerliche Arbeit als Vikar und Seemannspastor in Stockholm (127) sowie auf einem Auswandererschiff nach Australien (147) bereichern Findeisens pastorale Arbeit, die sich auf die norddeutsche Stadt Neumünster konzentriert (137). Neben die erwecklich-missionarische Tätigkeit in der Gemeinde tritt das Engagement im Betheler Freundeskreis (171) und in der beginnenden Bekenntnisbewegung (174). Die Vorbereitung von Theologiestudenten auf ihr Universitätsstudium am

Geistlichen Rüstzentrum Krelingen (219) von 1971 bis 1978 wird zum Auftakt der Studentenbegleitung, die ihr Zentrum in der Studienstiftung und im Marburger Bodelschwingh-Studienhaus findet (275f, 291).

Ungeschminkt und sehr persönlich berichtet Findeisen von Krisen der Ehe wegen seiner Übermenge an Arbeit, von Krisen und Nöten seiner Kinder und der christlichen Institutionen, in denen er mitgearbeitet hat. Studenten, die von der Krelinger Studentenarbeit der letzten dreißig Jahre geprägt sind, finden sich inzwischen in allen deutschen Landeskirchen und darüber hinaus. Sie bilden einen nicht unbedeutenden Teil der pietistisch-erwecklich arbeitenden Pfarrerschaft Deutschlands. Daher sollte niemand diese Biographie unberücksichtigt lassen, der die evangelikale Theologieschichte des 20. Jahrhunderts kennen lernen möchte.

Jochen Eber,
Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Johann Albrecht Bengel: Ein Leben für Bibel und Wahrheit

Lothar Bertsch

Holzgerlingen: Hänssler, 2002, 176 pp.,

Euro 12,95; hb., ISBN 3-7751-3897-8

ZUSAMMENFASSUNG

Auf 176 Seiten entfaltet Bertsch ein flüssig lesbares Lebensbild des bedeutenden Pietisten J A Bengel. Dabei handelt es sich um eine erbaulich ausgerichtete Arbeit mit Betonung der Leistungen Bengels in Seelsorge, Pädagogik, Textkritik und Exegese. Darüber hinaus geht der Autor weder auf neuere Forschungsergebnisse zum Leben Bengels ein noch erwähnt er unterschiedliche Interpretationen und Wertungen der Theologie Bengels. Statt dessen wird die Geschichte eines geistlichen Helden erzählt, dessen Theologie und Leben den heutigen Leser zum ernsthaften christlichen Leben motivieren soll.

SUMMARY

Bertsch paints a very readable picture of the important pietist J. A. Bengel on 176 pages. It is an edifying work emphasising Bengel's achievements in counselling, education, textual criticism and exegesis. The author does not include new research on the life of Bengel nor different interpretations of his theology. The book tells the story of a spiritual hero whose theology and life are meant to motivate today's readers to lead a serious Christian life.

RÉSUMÉ

Bertsch a réussi en 176 pages une présentation claire de la figure importante qu'a été J. A. Bengel dans le mouvement piétiste. Cet ouvrage édifiant met en avant l'œuvre de conseil, d'éducation, de critique textuelle et

d'exégèse de Bengel. L'auteur ne tient pas compte des récents travaux de recherche sur la vie de Bengel ou des interprétations différentes de sa théologie. Le livre raconte l'histoire d'un héros spirituel dont la théologie et la vie peuvent stimuler le lecteur à vivre sa vie chrétienne de manière sérieuse.

* * * *

Der pensionierte württembergische Pfarrer Lothar Bertsch schreibt auf 176 Seiten ein flüssig lesbares Lebensbild des bedeutenden Pietisten Johann Albrecht Bengel. Wie der Autor schon in seinem Vorwort erwähnt, handelt es sich bei seinem Buch nicht um eine wissenschaftliche sondern um eine überwiegend erbaulich ausgerichtete Arbeit (9f). So geht er weder auf neuere Ergebnisse der Erforschung des Lebens Bengels ein noch erwähnt er die unterschiedlichen Interpretationen und Wertungen der Theologie Bengels. Statt dessen wird die Geschichte eines geistlichen Helden erzählt, dessen Theologie und Leben den heutigen Leser zum ernsthaften christlichen Leben motivieren soll. Angenehm aufgelockert wird der Text durch Kartenskizzen, Reproduktionen von Briefen, Gemälden und Stichen aus der Umwelt Bengels.

Bertsch unterteilt sein Buch in 11 Kapitel, wobei jeweils biographisch gehaltene Abschnitte mit theologischen Aussagen Bengels abwechseln. Nach einer knappen Skizze des zeitgeschichtlichen Umfelds Bengels (11-16), wendet sich Bertsch dessen Schul- und Studienzeit zu (17-27). In einem weiteren Kapitel legt der Autor die Bedeutung der Bibel für die Theologie Bengels dar (28-34). Dann beschreibt Bertsch Bengels Tätigkeit als Klosterpräzeptor in Denkendorf, der sich als Erzieher, Seelsorger und Liederdichter seiner Schützlinge annimmt (35-75). Das fünfte Kapitel beschäftigt sich mit Bengels Arbeit als Textforscher und Exeget (76-93). Seine Zeit als Prälat in Herbrechtingen erläutert Bertsch in einem weiteren Abschnitt (94-118). In diesem Teil des Buches findet auch Bengels Tätigkeit als apokalyptischer Erbauungsschriftsteller Erwähnung. Mit der Darlegung seiner Arbeit in Kirchenleitung und Politik verbindet der Autor die Beschreibung von Bengels Zeit als Prälat in Alpirsbach (119-125). Im achten Kapitel wendet sich Bertsch dem Schaffen Bengels während seiner letzten Lebensjahre zu (126-130). Dem schließt sich ein Überblick über die Wirkungsgeschichte Bengels in Theologie und Biographie seiner Schüler an (131-144). Dabei werden zum höheren Lobe Bengels allerdings auch Personen einbezogen, die nur am Rande von Bengel geprägt wurden. Katechismusähnlich, in einem Frage- Antwort- Schema, stellt Bertsch sodann Grundzüge Bengelscher Theologie dar (145-166). Mit einer ehrenvollen Würdigung der Arbeit Bengels (167-169), einem tabellarischen Lebenslauf (170-171) und einer einfachen Kartenskizze der Wirkungsorte Bengels (172) schließt Bertsch sein Buch ab. Das Literaturverzeichnis (173-175) erwähnt verschiedene, gut zugängliche Ausgaben der Schriften Bengels, einige

Biographien zum Leben Bengels, insbesondere aus den 80-er Jahren und eine Auswahl neuerer Sammelwerke zur Geschichte des Pietismus, einschließlich einiger Biographien „schwäbischer Kirchenväter“.

Unverkennbar scheint scheinen in dieser Biographie die Überzeugungen des Autor als pietistischen Pfarrer der württembergischen Landeskirche durch. Einige Lieblingsthesen des Autors wiederholen sich in dem vorliegenden Lebensbild verschiedentlich. Dazu gehört die Erwähnung der Wirkung Bengels auf Philipp Matthäus Hahn (54, 105, 131 u. ö.) und die notwendige Bindung des Pietismus an die evangelische Landeskirche (16, 20, 26, 33, 56, 60, 96 u. ö.), fern von separatistischen und freikirchlichen Tendenzen. Mit seinen Beobachtungen verbindet Bertsch auch eine Forderung an heute lebende Christen. Undeutlich bleibt dabei, warum eine mögliche Trennung von der evangelischen Kirche damals wie heute theologisch so verwerflich ist.

Bertsch zeigt Bengel als einen frommen, eigenwilligen (98), intelligenten und bescheidenen aber auch distanzierten Menschen (19, 42f). Wie von Bertsch angekündigt bewegte sich äußere Leben Bengels bewegte eher in ruhigen Bahnen, weshalb der Leser zuweilen vergeblich auf ein farbigeres Bild des Schwaben wartet.

Hilfreich für das Verständnis Bengels ist die Erwähnung des politischen und wirtschaftlichen Umfelds jener Zeit, wobei die meisten Angaben eher vage bleiben. So bleiben die Beschwerden über die erschwerenden Verhältnisse weitgehend in einem luftleeren Raum. Aussagen, die die Verwurzelung des Pietismus in Schwaben auf die schwere politische Lage des Landes zurückführt (13), werden weder erläutert noch kritisch beleuchtet. Auch die „unbeschwerten Kinderjahre“ Bengels oder die Krankheit an der sein Vater verstarb bleiben recht unkonkret (18).

Sehr einfühlsam versteht es Bertsch den Leser in die Frömmigkeit jener Anfangszeit des württembergischen Pietismus hineinzunehmen (17f). Auch gelingt es ihm gut, theologische Überzeugungen und akademische Lehrer zu skizzierten, die den jungen Bengel prägten (22f). Interessant ist auch die heilsgeschichtliche Konzeption der Biographie. Jede Einzelheit aus Kindheit und Jugend Bengels entfaltet Bertsch im Laufe seiner Darstellung als wichtige Vorbereitung Gottes für die späteren Leistungen des großen Pietisten. Dazu gehört seine Strebsamkeit (20), seine Kritik der Philosophie (23), sein unumstößliches Vertrauen auf die Bibel (27ff, 29) und sein Interesse an der biblischen Textforschung (24). Schon in seiner Prüfungspredigt findet Bertsch die Grundlagen der späteren Theologie Bengels (56). Erstaunlicher Weise beschreibt Bertsch Bengel während seiner Studienreise nach Frankfurt und Halle kaum als Lernenden, sondern eher als Beobachter und jemanden, der die Arbeit Franckes und Speners beurteilt (24f). Schon in seiner Studien- und Vikariatszeit erscheint Bengel so als fertiger, gereifter

Theologe (26f). Überhaupt tritt er immer wieder als Einzelgänger hervor, den wenig wirklich berührt und der wenig ernsthaft am Ergehen anderer teilzunehmen scheint (19f, 38f).

Immer wieder tendiert Bertsch zu einer poetisch-frommen Sprache, die nicht zur Klarheit der beschriebenen Sachverhalte beiträgt. So wird die Begeisterung Bengels über die Schrift als „Vögelein, Brief und Sonne“ zwar bunt beschrieben, bleibt aber wenig fassbar (28f). Die Begeisterung des Autors von der Person Bengels lässt sich insbesondere an den häufigen anekdotischen Einflechtungen von dessen Aussprüchen und Erlebnissen festmachen. Zuweilen wirkt es, als habe Bertsch seine Biographie um diese Zitate aus dem Leben und der Lehre Bengels herumgeschrieben. Sicher aber gibt dieser Originalton Bengels der Biographie eine gewisse Farbigkeit.

Trotz allem Leiden in Krankheit, Armut und politischem Druck erscheinen die dargestellten Pietisten vorbildlich beständig und manchmal unnatürlich fromm. Wie durch Leibnitz' „beste aller Welten“ geprägt lobt Bengel Gott, ganz gleich ob gerade seine Eltern, seine Geschwister oder die eigenen Kinder sterben (18, 23, 41ff, 48, 67). Menschliche Regungen werden neben der geistlichen Stärke Bengels von Bertsch kaum nachgezeichnet. Weder zu seinen Kindern noch zu seinen Schülern scheint er, nach Bertsch, eine innige persönliche Beziehung gehabt zu haben. Selbst in seiner Ehe sieht Bengel demnach darauf „dass die eheliche Liebe in ihren Schranken bleibe“ (40). Statt in Gefühlen beschreibt Bertsch das Verhältnis der Eheleute als von „gegenseitigem Respekt“ gekennzeichnet (41). Der Tod der Kinder und andere Schicksalsschläge werden von einem Schüler Bengels als „freudiger süßer Segen Gottes“ bezeichnet. Auch wenn das der Persönlichkeit Bengels entsprechen sollte, wäre zu wünschen, dass der Autor in irgendeiner Weise zu diesen leidensfreudigen (70) und gefühlkalten Regungen seiner Hauptperson Stellung bezieht.

Die Beschreibung des Alltagslebens in Denkendorf bleibt abgesehen Angaben über Studienordnung und Tagesablauf verhältnismäßig farblos (35ff). Ohne jede theologische Reflektion lässt Bertsch Überlegungen zur Rettung aller Kinder (42) oder zur erlösenden Kraft der kirchlichen Taufe (44) einfließen. Auch wenn die offensichtliche Beeinflussung Bengels durch die Pädagogik Franckes im Buch nicht erwähnt wird, gibt Bertsch eine gut verständliche Einführung in die Prinzipien Bengelscher Erziehungsarbeit (46ff). Dabei wird zurecht auf die besondere Bedeutung von Wissen und Frömmigkeit, von persönlichem Vorbild und Beachtung der Individualität der Schüler hingewiesen. Wobei gerade ein Vergleich mit damaliger pädagogischer Praxis die Besonderheiten der Praxis Bengels deutlicher hervorgehoben hätte.

Recht detailliert geht Bertsch auf Bengels Predigtleidenschaft ein und skizziert dessen homiletische Grundlagen (51ff). Immer wieder finden

sich in der Biographie Hinweise auf Bengels enge Bindung an die Bibel (89). Bengels Überlegungen zu Inspiration, Kanon im Kanon oder der Knechtsgestalt der Schrift erscheinen sehr aktuell und wurden von Bertsch und wurden in den Überlegungen Bengels besonders hervorgehoben (30ff). Auch die Ablehnung des „Bekehrungseifers“ wird dem heutigen Leser als pädagogische Warnung vor Augen gestellt (54).

Erbaulich und herausfordernd ist die vielfältig dargestellte Verbindung zwischen persönlicher Frömmigkeit, insbesondere dem Gebet und der wissenschaftlichen Arbeit Bengels (59ff). Trotz zahlreicher anschaulicher Beispiele kann Bertsch dem Leser die große seelsorgerliche Wirkung Bengels nur unzureichend nahebringen (66ff). Dabei kann kaum beurteilt werden ob das an der fremden Frömmigkeit Bengels oder an der Darstellung des Buches liegt.

In seiner Darstellung der Hermeneutik Bengels versteht es Bertsch eine Brücke zu gegenwärtigen, pietistisch- evangelikalischen Ansätzen zu schlagen (76ff). Dazu gehören Warnungen vor der Voreingenommenheit des Bibellesers, der Einheit der Schrift und die notwendige kritische Erarbeitung des Grundtextes. Auch die durch Bengel formulierten, bekannten Regeln der Textkritik werden bei Bertsch genannt. Anschaulich vermittelt er dabei einen Eindruck von dem organisatorischen Aufwand Bengels durch die in verschiedenen europäischen Bibliotheken lagernden Handschriften biblischer Texte (81ff).

Wiederholt wird dem Leser die über das damalige Maß hinausgehende Demut Bengels vor Augen geführt, die sich darin äußerte, dass er sich weder auf Ämter bewarb noch Ehrungen seiner Arbeit annahm (86, 122f). Bengel wird von Bertsch als charakterfeste und selbstbewusste Person vorgestellt, die auch nicht davor zurückscheut seinem Landesfürsten (95) oder pietistischen Zeitgenossen (99, 126) kritische eigene Auffassungen entgegenzuhalten. Den ausführlichen eschatologischen Vorstellungen Bengels gilt ein besonderes Interesse des Autors, wie sich an deren ausgedehnter Darstellung ablesen lässt (101-118). Irreführend ist die Einfügung der Lebensdaten einiger Pietisten in die sonst nur Angaben aus dem Leben Bengels enthaltenden tabellarischen Lebenslauf, so kann der Eindruck erweckt werden, diese Personen seien sich schon in der Stuttgarter Schulzeit Bengels begegnet (170).

Nicht ganz frei ist Bertschs Buch von formalen Mängeln. In seinen Fußnoten bezieht sich Bertsch fast ausschließlich auf die sechs von ihm im Literaturverzeichnis erwähnten Biographien der Jahre 1937 – 1987. Originalquellen Bengels finden nur gelegentlich Eingang in die Beschreibungen des Autors. Logische Brüche erschweren an einigen Stellen das flüssige Lesen. So kommt Bertsch nachdem er in ausführlichem Lokalpatriotismus die besonderer Bedeutung dieser deutschen Region hervorgehoben hat, unversehens auf Coccejus heilsgeschichtliche

Theologie zu sprechen (14f). Nicht ganz erkennbar ist Bertschs System, nach dem er erwähnte Akademiker als Professor, Prof., Dr. oder ganz ohne Titel anspricht. Eine einheitliche Handhabung der Titelfrage würde sicher einigen Spekulationen vorbeugen. Im Layout erschweren gelegentlich seitenversetzte Fußnotenangaben das Lesen (31, 67).

Leider fehlt eine kritische Würdigung Bengels weitgehend. Weder setzt sich Bertsch mit der Gefühlskälte Bengels, noch mit seinem eingeschränkten politischen Engagement (94ff, 122) oder seinen Endzeitspekulationen (101-118) kritisch auseinander. Selbst bei den offensichtlichen Schwächen Bengels scheut Bertsch davor zurück seinen geistlichen Helden zu kritisieren. So verweist er im Zusammenhang mit Bengels Endzeitspekulationen beispielsweise entschuldigend auf dessen gute Motive oder irrtümliche Berechnungen anderer Pietisten (100) hin und bezeichnet sie als „überbiblisch“, wobei „unbiblisch“ wohl angemessener zu sein scheint (107). Auch die rückblickenden, manchmal idealisierenden Äußerungen des gealterten Bengel werden bei Bertsch ohne Kommentar als historisch zutreffend zitiert (18f).

Bertschs Biographie über Bengel bietet dem interessierten Gemeindeglied einen leicht lesbaren unterhaltsamen Einblick in das Leben und die theologische Arbeit des bekannten Pietisten. Besonders auf ihre Kosten werden dabei Christen der württembergischen Kirche und Liebhaber pietistischer Aphorismen sein. Obwohl es sich um keine wissenschaftliche Arbeit handelt können sich hier auch kirchliche Mitarbeiter einen einfühlsamen Überblick über das Leben Bengels verschaffen.

*Michael Kotsch,
Lemgo, Deutschland*

**... da bin ich mitten unter ihnen: Aus 90
Jahren Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbund**

Rainer Braun, Hrsg.

Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, Pb., 174 pp.,
Euro 9,90, ISBN 3-417-24728-4

ZUSAMMENFASSUNG

Der Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbund (PGB) ist eine 1913 in Halle an der Saale gegründete Gesellschaft, die ein Sammelbecken für evangelikale Pastorinnen und Pastoren in den evangelischen Landeskirchen Deutschlands darstellt. Aus Anlass des neunzigjährigen Bestehens der PGB dieser ein Sammelband veröffentlicht. Geschichte, Ziele und Arbeitsweise des PGB werden vorgestellt. Wichtige Theologieprofessoren und Pastoren wie Alfred Christlieb, Walter Michaelis, Otto Michel, Otto Rodenberg, Helmut Burkhardt und Heinzpeter Hempelmann stehen pars pro toto für theologische Position und Weite des PGB. Die Vereinigung gibt die Zeitschrift „Theologische

Beiträge“ heraus. Durch dieses Buch wird das Profil der evangelikalen Pfarrerschaft Deutschlands einem weiten Leserkreis auch außerhalb der Landesgrenzen bekannt.

SUMMARY

The Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbund (PGB), a prayer-fellowship, is a society that was founded 1913 in Halle/Salle. It is a gathering-place for evangelical pastors of the German Landeskirchen. Because of its 90th jubilee the PGB published this volume of articles. The history, aims and way of working of the PGB is presented. Important theology professors and pastors like Alfred Christlieb, Walter Michaelis, Otto Michel, Otto Rodenberg, Helmut Burkhardt and Heinzpeter Hempelmann stand pars pro toto for the theological position and width of the PGB. The society publishes the journal „Theologische Beiträge“. The book serves to make public the profile of the evangelical pastors of Germany beyond its borders.

RÉSUMÉ

Cette collection d'articles a été publiée à l'occasion du 90^e anniversaire de l'Alliance de prière pour pasteurs, qui fut fondée en 1913 à Halle, et qui rassemble les pasteurs évangéliques des Églises officielles d'Allemagne. Ces articles présentent l'histoire, les objectifs et les moyens d'action de l'Alliance. Des théologiens et des pasteurs renommés constituent un échantillon représentatif donnant une idée de sa théologie et de sa diversité : Alfred Christlieb, Walter Michaelis, Otto Michel, Otto Rodenberg, Helmut Burkhardt et Heinzpeter Hempelmann. L'Alliance publie la revue « *Theologisches Beiträge* ». Cet ouvrage fera connaître le profil des pasteurs évangéliques allemands au-delà du cercle de l'Alliance.

* * * *

Theologiegeschichte ist mehr als eine Darstellung wichtiger theologischer Schulen und der Lehre einzelner Professoren. Sie zeigt sich vielmehr auch an der „Basis“, im Milieu der von den Professoren ausgebildeten und durch entsprechende theologische Schulen geprägten Pfarrerschaft. In diesem Sinn kann man die Geschichte des Pfarrerinnen- und Pfarrer-Gebetsbundes (PGB) als populärwissenschaftliche theologiegeschichtliche Studie über evangelikale Pastorinnen und Pastoren im 20. Jahrhundert lesen. 1913 wurde der PGB als Bund erweckter Pastoren in Halle an der Saale gegründet. Den Hintergrund bildete die damals wichtige evangelikale *Deutsche Christliche Studentenvereinigung* (DCSV, vgl. dazu Karl Kupisch: *Studenten entdecken die Bibel: Die Geschichte der Deutschen Christlichen Studentenvereinigung*, Hamburg: Furche, 1964). Deren Arbeit wurde nach dem zweiten Weltkrieg von den *Evangelischen Studentengemeinden* (ESG) und der *Studentenmission in Deutschland* (SMD) in je eigener Weise fortgeführt. Wichtige Persönlichkeiten am Anfang des PGB waren pietistische Leiter wie Theodor Brandt, Alfred Christlieb, Karl Immer, Walter

Michaelis, Ernst Modersohn, Theophil Krawielitzki, Ernst Lohmann, Hans von Saubertzweig, Erich Schnepel und Ludwig Thimme. Ziele des PGB waren und sind bis heute die Sammlung erweckter Pfarrer durch Tagungen und Begegnungen zur Bruderschaft, pastorale Gebetsgemeinschaften und das Mitwirken am Bau der Gemeinde durch missionarische Arbeit, die sich am Vorbild neutestamentlicher Gemeinden orientiert.

Nach dem zweiten Weltkrieg besaß und besitzt der PGB prägende Theologen mit Otto Michel, Otto Rodenberg, Helmut Burkhardt, Helgo Lindner, Hermann Hafner, Heinzpeter Hempelmann und Theo Sorg. Wichtige Referenten der Theologischen Ferienseminare waren unter anderen die Professoren Beyreuther, Ratschow, Flückiger und Haacker sowie Klaus Bockmühl. Da Otto Michel eine herausragende Stellung hatte, sprach man zeitweise sogar von einer „Michel-Schule“ (70 vgl. zu Michel seine Autobiographie: *Anpassung oder Widerstand*, Wuppertal. R. Brockhaus 1989 und Helgo Lindner, Hrsg.: *„Ich bin ein Hebräer“: Gedenken an Otto Michel 1903–1993*, Gießen: Brunnen, 2003). Dem PGB vergleichbare Institutionen entstanden in der Schweiz, in Brasilien, den Niederlanden und in der damaligen DDR.

Der vorliegende Jubiläumsband führt in kurzer Darstellung in die Geschichte des PGB ein und stellt historische Leitfiguren in biographischen Skizzen vor. Zeugnisse gegenwärtiger Mitglieder zeigen auf, wie die Arbeit des PGB auch heute noch eine Hilfe sein kann, auch wenn inzwischen theologische Studienhäuser an der Prägung des evangelikalen Pfarrernachwuchses mitwirken. Das Buch kann besonders den außerhalb Deutschlands lebenden Theologinnen und Theologen zur Lektüre empfohlen werden, die das Profil der evangelikalen Pfarrerschaft kennen lernen wollen.

Jochen Eber,
Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education. A Critical Assessment of some Recent Developments in Evangelical Theological Education

Bernhard Ott

Regnum Studies in Mission, Oxford: Regnum, 2001, pb., 382 pp. £ 24,99, ISBN1-870345-14-2

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser kontroversen Untersuchung „Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education“ der 36 evangelikalen Ausbildungsstätten, die in der Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) in Deutschland und der Schweiz organisiert sind, beschreibt Ott den Paradigmenwechsel in der weltweiten Theologischen Ausbildung des 20. Jahrhunderts.

Ott beschreibt die Geisteshaltung, Qualität und Unterrichtsmethode der KBA-Ausbildungsstätten als arm, marginal und in die Separation und Isolation führend. Weltoffene pietistische Missionstheologen, die selbst jahrelang den interreligiösen Dialog in der transkulturellen Missionsarbeit praktiziert haben, werden Otts Kritik aufnehmen und sich einem holistischen Missionsverständnis nicht verschließen, solange das Geheimnis der göttlichen Inspiration, die völlige Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit der Heiligen Schrift nicht preisgegeben und der apostolische Ausschließlichkeitsanspruch des Heils allein in Jesus Christus (Apg 4,12) nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird.

SUMMARY

In this controversial inquiry „Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education“ of the 36 evangelical colleges that organized themselves in membership with the „Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten“ (KBA) in Germany and Switzerland, Ott describes the paradigm shifts which have taken place in the last third of the 20th century in the Theology of mission. Ott defines their teaching method as poor, marginal and devastating leading to separation and isolation. Evangelical missions theologians with transcultural experience in interreligious dialogue will welcome Ott's critique of integrating theological education and holistic mission as long as the mystery of the divine inspiration, the total reliability and trustworthiness of scripture are not sacrificed and the apostolic uniqueness of salvation in Jesus Christ alone (Act 4,12) are not fundamentally questioned.

RÉSUMÉ

Dans cet examen controversé des 36 lieux de formation évangéliques membres de la „Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten“ (KBA) en Suisse et en Allemagne intitulé „Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education“, Ott décrit le changement de paradigme dans la formation théologique dans le dernier tiers du 20ème siècle au niveau mondial. Ott décrit l'attitude spirituelle, la qualité et les méthodes d'enseignement des lieux de formation KBA comme pauvre, marginaux, conduisant à la séparation et l'isolation. Des théologiens évangéliques de la mission, qui ont pratiqué le dialogue interreligieux dans le travail missionnaire transculturel depuis de nombreuses années, vont tenir compte de la critique et de la compréhension missionnaire holistique de Ott, aussi longtemps que le mystère de l'inspiration divine, la fiabilité totale et la loyauté des Ecritures saintes ne sont pas sacrifiées. De même, l'exclusivité apostolique du salut par Jésus Christ seul (Actes 4,12) n'osera pas fondamentalement être mis en question.

* * * *

Die vorliegende Dissertation des Studienleiters des Theologischen Seminars Bienenberg, Schweiz,

Bernhard Ott, bringt seine Besorgnis über die Geisteshaltung, Qualität und Unterrichtsmethode der missionstheologischen Ausbildung der Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) des deutschsprachigen Raumes zwischen 1960 und 1995 zum Ausdruck.

Anlass seiner Studie ist der in den letzten Jahrzehnten erfolgte ökumenische Paradigmawechsel in Mission und theologischer Ausbildung im Westen und in der Zweidrittel-Welt. Aufgrund des holistischen Missionsverständnisses des südafrikanischen Missionswissenschaftlers D. J. Bosch kritisiert Ott das mehrheitlich von P. Beyerhaus und der Frankfurter Erklärung geprägte heilsgeschichtliche Missionsverständnis der konservativen-evangelikalen Ausbildungsstätten und wirft ihnen Zersplitterung, Isolation und Separation vor.

Im ersten Teil (S. 1-24) bringt der Autor seine Sorge über die Zukunft der 36 theologischen Ausbildungsstätten zum Ausdruck, die im deutschsprachigen Raum der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) angeschlossen sind. Ausgangspunkt seiner Studie ist der in den letzten Jahren erfolgte Paradigmenwechsel, wie er innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK), in der Weltmission und in der theologischen Ausbildung zu erkennen ist. Analog zu S. Holthaus (FTH Giessen) gliedert er die KBA in drei Gruppen ein: Separatistische Fundamentalisten, konservative Evangelikale oder moderate Fundamentalisten und offene Evangelikale, wobei der zweite Typus die internationale Missionsbewegung im ausgehenden letzten Drittel des 20. Jahrhunderts am meisten zu prägen vermochte. Die seit den 1990er Jahren ausgehende rückläufige Studentenzahl interpretiert Ott als theologische Identitätskrise, die ihm den wesentlichen Anstoss zu dieser Arbeit lieferte.

Im zweiten Teil (S. 25-100) weist der Autor zunächst auf die einheitliche Entwicklung der evangelischen Missionsbewegung und Missionstheologie hin, die in Deutschland durch die Gründung der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM) 1969, der Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission 1970 und der Gründung der Akademie für Weltmission in Korntal (AWM) 1984 in zwei gegensätzliche Lager gespalten worden sei. Seither entwickle sich die deutschsprachige evangelikale Bewegung in die Separation und Isolation. Der Lausanner Kongress für Weltevangelsing 1974 und sein Folgekongress in Manila 1989 hätten zwar den deutschen Evangelikalen Impulse aus der anglo-amerikanischen Welt vermittelt und eine neue Identität gegeben. Daraus sei der Wunsch nach Akkreditierung der 36 Ausbildungsstätten der KBA entstanden. Ihre missionstheologischen Überzeugungen hätten sie jedoch im Gegensatz zu den staatlichen theologischen Fakultäten und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) definiert.

Dieser Darstellung muss widersprochen werden, zumal der Wunsch nach Akkreditierung und Vergleichbarkeit der Ausbildungsprogramme der nicht staatlich organisierten theologischen Ausbildungsstätten in Europa bereits am Ende der 1960er Jahre ausgesprochen wurde. Die konstituierende Sitzung der Europäischen Evangelikalen Akkreditierungsvereinigung (EEAA) wurde von 23 europäischen theologischen Ausbildungsstätten von Skandinavien bis Italien, von Frankreich bis zu den damaligen COMECON-Staaten, am 31.10.1979 unter der Leitung von E. Schmid, Direktor der Pilgermission auf St. Chrischona bei Basel gegründet. Sie entstand weder aus Protest gegenüber dem ÖRK noch aus theologischen Überlegungen, sondern weil von den damaligen Missionsfeldern die Bitte herantgetragen wurde, dass ein akkreditierter Abschluss die Einreise- und Arbeitsbewilligung wesentlich erleichtern würde.

Die schweizerische Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Missionen (AEM Schweiz) ist im Gegensatz zur AEM Deutschland nicht aus einer Spaltung entstanden. Die damalige Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen (KEM), in der bis 1999 die kirchlichen Missionswerke und die reformierten kantonalen Landeskirchen der Schweiz zusammengefasst waren, entschied sich aus missionstheologischen Überlegungen für den ÖRK, die AEM Schweiz aus denselben Gründen für die Lausanner Bewegung. Um den innerevangelischen Dialog nicht abbrechen zu lassen, fanden zwischen den beiden Dachverbänden AEM Schweiz und KEM, und darüber hinaus den evangelischen Hilfswerken, die berühmten Gloggenhofgespräche in Zürich und zwei längere Retraiten in Montmirail, Neuchâtel statt, an denen leider kein Vertreter des Theologischen Seminars Bienenberg teilgenommen hatte.

Der dritte Teil (S. 101-202) untersucht die Thesen von D. J. Bosch, die er in seinem Buch „Transforming Mission“ (1991) vorschlägt. Daraus folgert Ott, dass in der nachantikolonialistischen Missionstheologie die KBA-Ausbildungsstätten einen holistischen Paradigmawechsel vornehmen müssten, wie er zwischen Aufklärung und Postmoderne zu beobachten sei. Die Gräben zwischen ökumenischer und evangelikaler Missionstheologie könnten nur im Dialog mit der ganzen Christenheit überwunden werden. Den bohrenden hermeneutischen Fragen aus der Zweidrittelwelt, der Verhältnisbestimmung zwischen Kontextualisierung, Inkulturation, Soziologie, Erlösung und Ekklesiologie sei ein grösserer Stellenwert einzuräumen.

Ott wirft vielen der KBA-Schulen vor, sie würden ihre Studierenden in die Isolation, Separation, ja sogar ins Sektierertum führen, weil sie sich dem holistischen Missionsverständnis und kritischen hermeneutischen Gegenwartsfragen, wie sie im ÖRK diskutiert werden, verschliessen würden (S. 192-195). Statt sich hermeneutischen und epistemologischen Fragen zu stellen, bestünde die Tendenz, die missionstheologische Reflexion allein auf die Autorität

der Schrift zu reduzieren. Dabei vergisst der Autor, wie P. Beyerhaus in seinem Buch *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*, Band 1: Die Bibel in der Mission (1996) eindrücklich nachwies, dass ein anderes Schriftverständnis als das reformatorische „*sola scriptura*-Prinzip“ früher oder später zu einem anderen Heils- und Missionsverständnis führen muss. Andererseits haben die CTL-Seminare (Chrischona, Tabor, Liebenzell) die berechtigten hermeneutischen und epistemologischen Gegenwartsfragen der nach anticolonialistischen Missionstheologie seit 1996 in zwei neuen Fächern aufgenommen (Theologie der Religionen und Christlicher Glaube in einer säkularen Welt).

Im vierten Teil (S. 203-280) beschäftigt sich Ott mit der Rolle der Mission in der theologischen Ausbildung und den Erkenntnissen der modernen Erwachsenenbildung als Grundlage selbstkritischer Reflexion und Lernprozesse. Diese pädagogischen Ansätze sind mit der CTL-Studienreform Anfang der 1990er Jahre konstruktiv aufgenommen worden und kommen vor allem in missionswissenschaftlichen, pädagogischen, soziologischen und pastoraltheologischen Fächern voll zur Anwendung.

Im letzten Teil (S. 281-316) fragt der Autor nach der Allgemeingültigkeit unserer Theologie, insbesondere dem in evangelikalen Kreisen anzutreffenden Verteidigungsmechanismus, der ins Ghetto und zum Stillstand führe. Ott sieht den Grund dieser theologischen Verengung in der Sichtweise der biblischen Wahrheit, die nicht fähig sei, mit Menschen anderer Kontexte in einem Dialog zu stehen. Hier entbrennt vollends die Frage nach dem exklusivistischen Wahrheitsverständnis der Schrift als „*norma normans*“ der christlichen Theologie.

Otts Arbeit schliesst mit diversen *Anhängen*: einer kompletten Liste der KBA-Schulen, der ökumenischen Konferenzen zwischen 1910-1991, der Konsultationen der Lausanner Bewegung zwischen 1974-1989, gefolgt von der Frankfurter Erklärung 1970 und der Lausanner Verpflichtung 1974. Das Manifest von Manila 1989 würde diese Liste von Anhängen vervollständigen.

Weltoffene pietistische Missionstheologen, die selbst jahrelang den interreligiösen Dialog in der transkulturellen Missionsarbeit praktiziert haben, werden Otts Kritik aufnehmen und sich einem holistischen Missionsverständnis nicht verschliessen, solange das Geheimnis der göttlichen Inspiration, die völlige Zuverlässigkeit und Vertrauenswürdigkeit der Heiligen Schrift nicht preisgegeben und der apostolische Ausschliesslichkeitsanspruch des Heils allein in Jesus Christus (Apg 4,12) nicht grundsätzlich in Frage gestellt wird.

Hans Ulrich Reifler, ThM, St. Chrischona / Bettingen
bei Basel, Schweiz

Augustinus – Leben und Werk: Eine bibliographische Einführung Wilhelm Geerlings

Paderborn: Schöningh, 2002, hb., 212 pp., Euro 29,- ISBN 3-506-71020-6

ZUSAMMENFASSUNG

Im renommierten katholischen Schöningh-Verlag in Paderborn erscheint ab dem Jahr 2003 eine zweisprachige lateinisch-deutsche Gesamtausgabe der Werke des Kirchenvaters Aurelius Augustinus (354-430 n. Chr.). Der Bochumer Patristiker Wilhelm Geerlings veröffentlicht vorab eine Zusammenstellung der über einhundert Schriften Augustinus, zu denen noch die Briefe und Predigten kommen. Alle Werke werden mit Titel, Abkürzung, wissenschaftlichen Editionen, Übersetzungen und wichtiger Sekundärliteratur sowie inhaltlicher Zusammenfassung vorgestellt. Das Werk ist ein ideales Handbuch für alle, die sich mit dem Lebenswerk Augustins beschäftigen wollen.

SUMMARY

In 2003 the renowned Catholic Schöningh Verlag from Paderborn starts to publish a bi-lingual Latin-German edition of the complete works of Augustine (354-430 n. Chr.). Wilhelm Geerlings publishes beforehand a compilation of the more than onehundred writings of Augustine, to which one has to add the letters and sermons. Each work is introduced by title, abbreviation, scholarly editions, important secondary literature and summary of content. The book is an ideal handbook for everyone who wishes to work on Augustine.

RÉSUMÉ

La maison d'édition catholique renommée Schöningh Verlag a commencé à publier en 2003 une édition bilingue (latin-allemand) de l'œuvre complète de S^t Augustin (354-430). Wilhelm Geerlings a tout d'abord publié une collection d'écrits de S^t Augustin comportant plus d'une centaine de textes auxquels s'ajouteront les lettres et les sermons. Chaque œuvre est introduite par un titre, la liste des éditions spécialisés, une bibliographie et un résumé du contenu. Cet ouvrage constitue un manuel idéal pour travailler sur l'œuvre de S^t Augustin.

* * * *

Die deutsche Augustinus-Forschung bricht zu neuen Ufern auf. Eine neue zweisprachige lateinisch-deutsche Gesamtausgabe der Werke des wichtigsten abendländischen Kirchenvaters soll in den nächsten Jahren publiziert werden. Damit soll die „allgegenwärtige“ Präsenz des großen Theologen und Denkers in der abendländischen Theologie und Geistesgeschichte dokumentiert werden. Die mit Einleitungen und Kommentaren versehene Augustinusausgabe soll nicht nur Spezialisten, sondern auch interessierten Laien neu das Lebenswerk Augustins vor Augen stellen. Pro Jahr

sollen in drei Teilbände erscheinen.

Als Einleitung für dieses geplante Großprojekt hat der Bochumer Patristiker Wilhelm Geerlings eine konzentrierte Werkbibliographie Augustins vorgelegt. Das Buch beginnt allerdings mit einer kurzen Darstellung von Augustins Leben (27 – 33), bevor dessen Werke vorgestellt werden. Über 100 Schriften sind noch erhalten, dazu kommen Briefe, Predigten und zwei Dubia. Von 17 verlorenen Werken sind heute nur noch die Titel bekannt. Die Werkbibliographie gliedert sich nach Hauptthemenbereichen und Epochen von Augustins Leben. Nach der autobiographischen Literatur (2 Titel) folgen 14 philosophische und antipagane Schriften, 12 antimanichäische und 13 antidonativistische Werke. Die Reihe apologetischer Literatur setzt sich fort mit 16 antipelagianischen und drei antianianischen Publikationen. Zu Hermeneutik und Exegese existieren bis heute achtzehn augustinische Abhandlungen. Die Beiträge zu Religionsphilosophie und Dogmatik sind zwar zahlenmäßig gering (sechs Titel), inhaltlich dafür aber umso wichtiger (unter anderem zur Trinitätslehre und zum Glaubensbekenntnis). In der letzten Abteilung werden Augustins neunzehn pastorale Schriften zusammengestellt. Sie beginnen mit den wichtigen Untersuchungen zum Glauben und den Werken sowie dem Katechumenenunterricht. – Alle vorgestellten Werke werden inhaltlich zusammengefasst, ihre wissenschaftliche Abkürzung wird genannt und wichtige Urtexteditionen sowie Übersetzungen in europäischen Sprachen (Deutsch, Italienisch, Französisch, Spanisch, Englisch) werden verzeichnet. Darauf folgt eine selektierte Bibliographie der Sekundärliteratur, die nicht die fortlaufende Bibliographie raisonnée der Revue des Études Augustiniennes ersetzen kann und will (8).

Wenn man die Zusammenfassungen von Augustins Werken durchliest, ist man erstaunt, wie viele Themen angesprochen werden, die von brennender Aktualität sind. Es gibt verschiedene Schriften zur Tauffrage (86, 92, 100, 112, 190, 204, 206), zur Erbsündenlehre (107), zur Gottverlassenheit Christi (118) und zur Apokatastasislehre des Origenes (201). Die pastoralen Schriften behandeln viele praktische Themen wie Ehe, Ehelosigkeit, Witwenschaft, Fasten, Lüge, geistlicher Kampf und die Beurteilung der Wahrsagungen von Dämonen (198). Schon deshalb, aber *nicht nur* deshalb, lohnt es sich auch für Evangelikale, Augustins Werke nicht links liegen zu lassen und auch zu dieser Bibliographie zu greifen. Natürlich entwickelt sich Augustins Lebenswerk von der Philosophie weg hin zu einem immer stärker biblischen Denken, und auch manche allzu vulgärkatholischen Anschauungen werden den evangelischen Leser stören. Doch die Unterscheidung der Geister ist eine Aufgabe, die nicht nur bei seinen Schriften geübt werden muss. Die Gesamtedition von Augustins Werken wird ein publizistisches Ereignis von europäischem Rang werden. Sie darf in keiner Bibliothek fehlen.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen

Peter Riede

WMANT 85; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.
438 pp., XX.XX Euro, hb. ISBN 3-7887-1751-3

ZUSAMMENFASSUNG

Immer wieder in der Auslegungsgeschichte haben die kräftigen und ausdrucksstarken Bilder der Psalmen ihre Leser, Beter und Ausleger gefesselt und inspiriert, aber auch vor Schwierigkeiten gestellt (z. B. Bitten wie „Streite, Herr, gegen die, die mit mir streiten, bekämpfe, die mich bekämpfen. Ergreife Schild und Setzschild und mache dich auf, mir zu helfen. Zücke Speer und Lanzenspitze gegen meine Verfolger“, Ps. 35.1f). Die vorliegende Untersuchung (Diss, Universität Tübingen, 1998) stellt sich mit der Feindmetaphorik einem dieser spannenden Bildfelder, die in den Klage- und Lobpsalmen des Einzelnen wiederkehren. Mit der Kriegs-, Tier- und Jagdmetaphorik greift R. Motivfelder auf, die in ihren konkreten Vorstellungen – Gott sei Dank – nicht mehr zum alltäglichen Lebenshorizont aller modernen Europäer gehören und daher besonderer Erläuterung bedürfen.

SUMMARY

Time and again in the history of interpretation, the forceful pictures of the Psalms gripped and inspired readers, prayers and interpreters, but they also presented difficulties (e.g. Ps 35:1f.). This study (dissertation Tübingen 1998) addresses the enemy metaphors as one of the exciting picture fields which occur time and again in the individual lament and praise Psalms. Riede picks up war-, animal- and hunt-metaphors, motif fields which in their concreteness thankfully do no longer belong to the daily life of all modern Europeans and which therefore need explication.

RÉSUMÉ

Les images frappantes des Psaumes ont souvent saisi et inspiré les lecteurs et les commentateurs, tout au long de l'histoire de l'interprétation, mais elles ont aussi fait difficulté (p. ex. Ps 35.1s). Cette thèse de doctorat étudie les métaphores qui servent à évoquer les ennemis du psalmiste dans les psaumes de lamentation individuelle et les psaumes de louange. Riede examine les images empruntées au domaine de la guerre, de la chasse et au règne animal, images qui sont heureusement devenues étrangères à la vie quotidienne des Européens d'aujourd'hui et qui appellent donc des explications.

* * * *

R.s. Studie ist Ausdruck eines interessanten und weiterführenden gesamtbibelwissenschaftlichen Forschungstrends, der biblische Metaphernfelder detailliert untersucht (vgl. z. B. G. Baumann, *Liebe und Gewalt: Die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH-Israel in den Prophetenbüchern*, SBS 185; Stuttgart:

KBW, 2000; B. Seifert, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, FRLANT 166; Göttingen: V&R, 1996; M. J. Harris, *Slave of Christ: A New Testament Metaphor for Total Devotion to Christ*, New Studies in Biblical Theology 8; Downers Grove: IVP; Leicester: Apollos, 2001; vgl. meine Rezension zu M. Walter, *Gemeinde als Leib Christi*, NTOA 49; Freiburg, CH: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 2001 in *Novum Testamentum*, im Druck).

R. bemerkt einführend: „Die Bilder der Psalmen sind eben mehr als nur bloße Illustrationen eines Sachverhaltes, der eigentlich auch anders ausgedrückt werden kann. Gerade die metaphorische Sprache durchbricht gewohnte Sprachkonventionen und ist offen für semantische Innovationen, wobei durch die Metaphorisierung die den Begriffen anhaftenden konkreten und materialen Vorstellungen nicht verloren gehen. Zugleich ermöglicht die Metaphorik eine präzise Schilderung von Erfahrungen, die anders nicht beschrieben werden können“ (V). Nach einer knappen Einführung (mit lediglich vier Seiten zu methodischen Fragen) geht es im ersten Teil um die Kriegsmetaphorik der Psalmen (20-149). Das erste Kapitel gilt der Belagerungsmetaphorik („von Zehntausenden umgeben“), die an Hand von Ps 3 (als Beispieltext (R. behandelt jeweils ausführlich einen Beispieltext „als besonders typischen Vertreter der jeweiligen Feindmetaphorik, ... um dann die weiteren Texte mit derselben Motivik zum Vergleich heranzuziehen“, 19) sowie Ps 27.1-6; Hiob 19.10, Ps 52.7; 62.4, Hiob 16.12-14, 19.8-12; 30.12-14 und Ps 139 1-12 dargestellt wird. Das dazugehörige Gegenbild schildert Gott als Turm und Burg. Der jeweils als „Gegenbild“ bezeichnete Schlusssatzabschnitt stellt „auf JHWH bezogene Bild- und Aussagezusammenhänge dar, die in Kontrast zu den für die Feinde verwendeten Bildkreisen stehen“ (19). Weitere Kapitel untersuchen die kriegerischen Aktionen der Feinde („täglich bedrängen und bekämpfen sie mich“) an Hand von Ps 56 (das Gegenbild sind die kriegerischen Aktionen Gottes) und die Waffen der Feinde („wieder schärft einer sein Schwert gegen mich“), die in Ps 57.4; 7.13-17; 37.14f; 55.22; 59.8; 91.5 erwähnt werden. Dazugehörige Gegenbilder sind die Angriffs- und Verteidigungswaffen, die Gott im Kampf einsetzt.

Im zweiten Teil (150-338) untersucht R. die dramatischen Tierbilder, mit denen die Feinde in den Klagepsalmen beschrieben werden: „von Löwen gejagt, von Hunden umgeben, von Stieren umringt, vom Schlangengift bedroht, von Bienen geplagt und von Bären belauert“. R. beschreibt jedes Tier in seiner Bedeutung im alten Israel und seiner Umwelt und untersucht die jeweiligen Textvorkommen (vgl. dazu den schönen Überblick bei B. Janowski, U. Neumann-Gorsolke, U. Gleßner, Hrsg., *Gefährten und Feinde des Menschen: Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1993). Die „im Rahmen der Feindklage verwendeten Tierbilder

zeigen die unversöhnliche, brutale Art der Feindschaft, die auf das Leben des Beters zielt und der dieser nichts entgegenzusetzen hat. In diesen Tierbildern faßt der Beter sein Erleben mit den Frevlern und Feinden, die als Einfallstor des Bösen gesehen werden, auf eindrucksvolle Weise zusammen“ (385). Anschließend greift R. die Tierbilder auf, mit denen der Beter in der Ichklage seine eigene Situation schildert (279-338): die fliehende Taube (Ps 55.7f), Eule, Dohle und der schreiende Vogel (102.4-9), die gurrende Taube (Jes 38.14), der verachtete Wurm (Ps 22.7-9), die abgeschüttelte Heuschrecke (109.22-25); die lechzende Hinde (42.2-4), das verlorene Schaf (119.176): „All die Tierbilder der Ichklage wollen Gott zum hilfreichen Eingreifen zugunsten seines Geschöpfes bewegen, damit die Einsamkeit, die soziale Isolation und die Anfeindung des Beters ein Ende finden und neues, heilvolles Leben möglich wird“ (387). Das Gegenbild zu dieser Form der Ichklage ist das Geborgensein des Beters „im Schatten der Flügel Gottes“.

Der dritte Teil (339-76) ist der Jagdmetaphorik gewidmet. Nach einem illustrierten Überblick über die Jagdmethoden im alten Israel und in seiner Umwelt geht es zunächst um die erwähnten Jagdmethoden der Feinde („Sie legten mir ein Netz und gruben eine Grube“): Ps 7.16f; 57.7; 35.7f; 140.6; 142.4f; 38.13; 31.4f., 141.9f; 25.15; 91.3; 124.7. Das dazugehörige Gegenbild ist Gott als der Fels: „Angesichts der überall lauerten, unsichtbaren Gefahren aber hofft der Beter, dass Gott ihn aus den verborgenen Fallen zieht und auf einen Fels stellt, ja daß Gott ihm selbst zum Fels wird“ (354). Unter „Sie machen ihren Pfeil schußfertig“ untersucht R. die Hinweise auf die Jagdwaffen der Feinde in Ps 64.2-11 und Ps 11: „Auch die Bedrohung durch Pfeil und Bogen hat einen heimtückischen und unberechenbaren Charakter. Wie Jäger, die sich im waldigen Gebiet an die Beute heranmachen, um sie in einem günstigen Augenblick mit dem Pfeil zu erlegen, gehen die Feinde auf die Pirsch, um den Beter zur Strecke zu bringen. Doch so plötzlich, wie sie ihren Pfeil abschießen wollten, um den Beter zu treffen, so plötzlich werden sie selbst Opfer eines göttlichen Pfeils“ (371). Das entsprechende Gegenbild ist hier Gott als der Zufluchtsort. Zusammenfassung, Literaturverzeichnis und verschiedene Register runden den Band ab. R. schließt: „Trotz aller Bedrohungen durch die Feinde haben die Beter die feste Hoffnung, daß Gott sie aus dem ‚Netz des Jägers‘ befreit, um dann einstimmen zu können in den Jubel der Befreiten: ‚Unsere Seele entkam wie ein Vogel dem Klappnetz des Vogelstellers. Das Klappnetz zerbrach, und wir wurden gerettet‘ (Ps 124.7)“ (390).

Durch das jeweilige Aufzeigen und Berücksichtigen der „Gegenbilder“ wird den Spannungsbögen der einzelnen Psalmen Rechnung getragen und so die Linderung oder Überwindung der durch die Feindmetaphorik ausgedrückten Situationen angedeutet. Hervorzuheben ist, dass R. der in den Bildern von Krieg, wilden Tieren

und Jagd vorausgesetzten Lebenswelt und den realen Erlebnishintergründen nachspürt und dabei biblisch-archäologische, ikonographische, religionsgeschichtliche und auch zoologische Erkenntnisse aufnimmt und in hilfreicher Weise aufbereitet (377; mit gut gewählten Illustrationen).

R. präsentiert eine schöne Studie für die wissenschaftliche und auch homiletische Psalmenauslegung, die mit einiger Mühe und Ausdauer auch das heutige individuelle und gemeinschaftliche christliche Gebet bereichern und inspirieren kann durch das Erschließen dieser teils fremden und befremdenden Bilderwelt. Ferner werden viele, heute zuweilen als problematisch empfundene militärische Bezüge in christlicher Literatur und Liedgut von diesem atl. Hintergrund her verständlich(er). Ähnliche Untersuchungen zu weiteren Metaphernwelten der atl. Weisheitsliteratur und der Propheten wären wünschenswert. Ferner liegt in der atl. Feindmetaphorik ein wesentlicher Hintergrund der im NT teilweise ausgeprägten militärischen Metaphorik, die nicht nur auf die Auseinandersetzung mit Satan und seinen Helfershelfern angewandt wird (z. B. Eph 6.10-17), sondern auch erstaunlich unbefangen zur Beschreibung christlicher Existenz verwendet wird (z. B. 2Tim 2.3).

*Christoph Stenschke,
Wiedenest, Bergneustadt, Deutschland*

***The Earth Story in the New Testament
(The Earth Bible Volume 5)***

Norman C. Habel & Vicky Balabanski (eds.)

London: Continuum/ Sheffield Academic Press, 2002,
xx + 225 pp., pb. ISBN 0-8264-6060-7

SUMMARY

This is the fifth and final volume in a series produced by the Earth Bible project, a team under the chief editorship of the Old Testament scholar, Norman Habel, and whose core members are based in Adelaide, South Australia, and influenced by Indigenous Australian attitudes to the earth. The team, however, draws on the work of other scholars from a variety of international locations. The first volume – *Readings from the Perspective of the Earth* – developed the team's basic approach of reading the Bible's material about the earth in the light of six ecojustice principles, subsequent volumes treated Genesis, the Wisdom traditions and the Psalms and Prophets, and here attention turns specifically to New Testament texts.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist der fünfte und letzte Band einer Reihe vom Earth Bible Project, einem Team unter dem Alttestamentler Norman Habel als Hauptherausgeber. Die Teammitglieder kommen hauptsächlich aus Adelaide, Südastralien, und sind von den ursprünglichen

australischen Haltungen zur Erde beeinflusst. Das Team bezieht allerdings die Arbeit anderer Wissenschaftler von verschiedenen internationalen Standorten mit ein. Der erste Band – *Readings from the Perspective of the Earth* – entwickelte den Grundansatz des Teams: das Lesen des biblischen Materials über die Erde durch die Linse von sechs Prinzipien ökologischer Gerechtigkeit. Nachfolgende Bände behandelten Genesis, die Weisheitstraditionen, die Psalmen und die Propheten. Der fünfte Band widmet sich nun besonders neutestamentlichen Texten.

RÉSUMÉ

Voici le cinquième et dernier volume dans la série produite dans le cadre du projet *Earth Bible* par une équipe conduite par Norman Habel, spécialiste de l'Ancien Testament, dont la plupart des membres travaillent à Adélaïde, au sud de l'Australie, et sont influencés par l'attitude des Australiens indigènes vis-à-vis de la terre. Cette équipe a cependant bénéficié des travaux de savants de pays très divers. Le premier volume, « *Readings from the Perspective of the Earth* » exposait l'approche fondamentale qui consiste à lire les textes bibliques concernant la terre à la lumière de six principes d'écojustice. Les volumes suivants abordaient la Genèse, les traditions sapientiales, puis les Psaumes et les Prophètes. Ce cinquième ouvrage considère plus spécifiquement les textes du Nouveau Testament.

* * * *

This volume is difficult to review for three main reasons. (i) The basic approach and its key principles were set out somewhat more fully in the first volume. It is therefore not clear whether and how its ecojustice principles are related to an appropriate ecotheology. The contributors, however, treat them as unchallengeable axioms by which Biblical texts are to be judged. (ii) The project deals with what is indisputably a highly significant issue – the ecological crisis and what role the Biblical texts play in contributing to that crisis or helping to resolve it. It should be remembered, then, that the reservations contained in this review are not about the project but about how it is carried out in this volume. (iii) Its actual treatment of texts is often, to say the least, highly debatable. In fact, it has been a long time since the reviewer read so many essays that seemed to him to provide flawed or highly strained interpretations. This would need to be demonstrated in detail but is not possible in a short review. All that can be done is to give a brief description of some of the contents and to raise a few questions about the hermeneutical principles employed and the characteristic judgments reached.

After the six ecojustice principles have been stated, there is an introductory chapter on ecojustice hermeneutics, in which the discussion is related to the essays that follow. The first of these provides a positive reading of Matthew 6:25-34 in the light of the uncontroversial second principle of interconnectedness, whereby earth

is seen as a community of mutually dependent living things. Interestingly, however, the essay fails to address vv. 26c, 30b in which humans are explicitly said to be of more value than the birds or the grass. A later essay does criticize the Lukan version of this material. Its discussion of Luke 12.13-34 claims that this passage overvalues the human with respect to the other-than-human in a way that 'is at odds with a sense of the intrinsic worth of Earth' and that its characterization of divine providence in nature forgets 'the provisioning labour of women and slaves and . . . the agency of a provident Earth.' In another essay the use of the metaphor about the plough in Luke 9.62 – 'no one who puts a hand to the plough and looks back is worthy of the kingdom of God' – is said to involve the kingdom of God in endorsing assumptions associated with ploughing and therefore to subjugate and devalue women and earth who are both to be ploughed as a work of the kingdom.

An essay on John 1 suggests the prologue devalues the earth because it treats darkness as a negative force in contrast to its treatment in Genesis 1. Two essays respond to this but, surprisingly, neither challenges this interpretation and only the second restores a measure of exegetical sanity by attempting to differentiate between various uses of the term *kosmos* in John's Gospel. Another contribution attempts to counter the dominant interpretation of Hebrews, which it holds to be world-renouncing and earth-denigrating, by proposing that the language of Hebrews 11 about 'strangers and exiles upon earth' refers not to a pilgrimage towards a heavenly city but is rather a way of talking about a different encounter with earth that respects earth's hospitality.

There are three essays on so-called apocalyptic material in the New Testament, all properly critical of premillennial dispensational interpretations and the ecological attitudes that often accompany these. The first of these treats Mark 13, which is retrieved from possible connotations hostile to ecological concerns by reading it as not referring to a *parousia* at the end of history, and 2 Peter 3, which is found to be irretrievable in its exhortation to expect eagerly the melting of the elements and the torching of heaven and earth. The other two essays – on Revelation – conclude the volume on a more positive note by focusing on the Apocalypse's critique of Roman imperialistic exploitation of the earth and its vision of a renewed earth.

Not all contributions have been mentioned here, but the above should suffice to give a flavour of the volume's approach. The two most contentious principles it employs are that the earth and all its components have intrinsic worth and that the earth is a subject with its own voice. The difficulty is not so much with the principles as with the way they are interpreted. The former is interpreted to mean that there can be nothing that smacks of the prioritising of human life in God's purposes and no duality of heaven and earth, in which heaven is superior as God's place, while earth is in need of redemption. Passages of the Bible which contain such

perspectives are subject to critique as devaluing the intrinsic worth of earth and can be retrieved, if at all, only by reading them against the grain. In this approach interpretations which take seriously a spiritual and heavenly dimension are lumped together with cosmological dualism and branded as the heresy of 'heavenism.' The axiom that earth is a subject with its own voice is not simply interpreted metaphorically. Every reference to earth in the book is spelled with a capital 'E' and, in order not to refer to earth as 'it' but also not to reinforce a patriarchal oppressive attitude, one writer employs 's-e' and 'h-r' as the accompanying pronominal forms. Seeing earth as the object of either divine or human actions is characteristically held to be inappropriate, as is hierarchical language of rule and power in reference to earth. There is little recognition that what might be more important is how rule or power are exercised or that human sin might have blighted the original goodness of earth. Instead earth has to be treated as co-creator with God and as partner with God in producing salvation and healing.

These characteristic judgments are both controversial and problematic. The reviewer would argue that what is needed for an illuminating reading of Biblical texts about the earth is a hermeneutic derived from an explicitly Christian ecotheology, which is grounded in a sense of solidarity with the groanings of creation, is trinitarian and sacramental in its perspective, works with major Biblical themes, including justice and blessing, is sensitive to the distortion of such themes within the Christian tradition and its practices, and engages with the best of current theoretical and applied analyses of the ecological issues that face us. Perhaps the Earth Bible team would be partially satisfied if this volume provoked those who work from this rather different ecotheological stance to attempt to provide more plausible and discerning readings of specific Biblical texts, some of which may well remain troubling because their writers did not share our particular present concerns.

This collection subjects the texts to both positive and negative evaluation in the light of six ecojustice principles. The project is important but the way in which it is carried out here and the interpretation of the foundational principles are problematic. Christian readers are likely to want to work from a more theologically grounded hermeneutic, which is sensitive to urgent concerns about the earth, and to produce critical readings that do more exegetical justice to the Biblical texts.

Andrew T. Lincoln,
Cheltenham, England

Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians

Steve Walton

SNTS.MS 106; Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 256 pp., £40, hb. ISBN 0-521-78006-3

SUMMARY

In this volume Dr Walton makes an important contribution to the ongoing debate about the portrayals of Paul in the book of Acts and in his own letters. Walton studies Paul's speech at Miletus, recorded in Acts 20, and identifies several major themes on Christian leadership, such as faithful fulfilment of responsibilities, suffering, and new attitudes to wealth and work. A careful exegesis of some sections of 1 Thessalonians indicates a remarkably similar portrait of Christian leadership in Paul's letter. Paul's speech, recorded by Luke, is close in thought, presentation and vocabulary to an unquestioned Pauline letter. This suggests several conclusions for the assessment of Luke's work and its historical reliability. In addition, Walton's volume contributes to the understanding of Christian leadership in the NT, which should inspire every Christian leader.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist ein wichtiger Beitrag zu der andauernden Debatte über die Paulusdarstellung in der Apostelgeschichte und seinen eigenen Briefen. Walton untersucht die Miletrede von Apg 20 und bestimmt mehrere große Themen christlicher Leiterschaft wie die treue Erfüllung der Aufgaben, Leiden und eine neue Haltung zu Reichtum und Arbeit. Die gründliche Auslegung einiger Passagen aus dem ersten Thessalonicherbrief enthüllt ein erstaunlich ähnliches Porträt christlicher Leiterschaft. Die Paulusrede, so wie sie Lukas überliefert, ähnelt sowohl in der Präsentation als auch in der Diktion einem unumstrittenen Paulusbrief. Dieses Ergebnis erlaubt verschiedene Schlußfolgerungen für die Einschätzung des lukanischen Unternehmens und seiner historischen Glaubwürdigkeit. Daneben trägt Waltons Band ganz allgemein zum Verständnis christlicher Leiterschaft im Neuen Testament bei. Jeder christliche Leiter wird davon inspiriert.

RÉSUMÉ

S. Walton apporte une contribution importante au débat sur le portrait de l'apôtre Paul dans le livre des Actes et dans ses propres lettres. Il étudie le discours de Paul à Milet tel qu'il est rapporté en Actes 20 et y décèle plusieurs thèmes principaux en rapport avec le ministère chrétien : la fidélité pour assumer les responsabilités, la souffrance, de nouvelles attitudes à l'égard des biens matériels et du travail. Une exégèse serrée de certaines portions de 1 Thessaloniens fait ressortir une vision tout à fait semblable du ministère chrétien dans une lettre paulinienne. Le discours de l'apôtre, tel que Luc le rapporte, est proche par la

pensée, la présentation et le vocabulaire d'une lettre de Paul dont l'authenticité n'est pas mise en doute. Il en découle certaines implications quant à l'appréciation que l'on peut porter sur l'œuvre de Luc et notamment sur sa fiabilité historique. En outre, Walton nous fait mieux saisir la conception néo-testamentaire du ministère chrétien, ce qui devrait inspirer tout responsable chrétien.

* * * *

Luke's portrait of Paul in relation to that arising from Paul's own letters has been an endless source of academic interest and research, a welcome field for dissertations of all kinds, has sparked research that has led to a better understanding of both authors and has also produced widely diverging results. German speaking scholarship in the wake of F. C. Baur, M. Dibelius, P. Vielhauer and E. Haenchen has by and large concluded that the Paul of Luke, however well intended Luke's portrayal may have been, does not reflect the real Paul (at least in reconstruction of modern scholarship). Thus the author of Acts cannot have been Luke, the beloved physician of Col 4.14, the traditional travelling companion of Paul. Accordingly, the historical reliability of Acts is assessed negatively. Acts is neither a reliable source for the life and theology of Paul nor for reconstructing the history of Early Christianity (for exceptions see e. g. C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991; for an example involving 1 Thessalonians and the respective sections in Acts see C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus*, WUNT II.125; Tübingen: Mohr Siebeck 2001, reviewed in *EuroJTh* 11, 2002, 56-58). There are some indications that this negative estimation of Luke is undergoing a welcome re-assessment (see e.g. H. Botermann, 'Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte', *Theologische Beiträge* 24, 1993, 62-84 and my survey in 'Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung', *Communio Viatorum* 41, 1999, 65-91). While some scholars have followed the German 'tradition', the approach and results of Anglo-American scholarship, by and large, have been more positive and have pointed in a different direction (cf. Walton's summary, pp. 1-32 and e. g. S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999; cf. my review in *ThLZ* 125, 2000, 1021-24).

Some comparisons in this field have been methodologically flawed by not paying sufficient attention to matters of content and also of genre (Luke's narrative genre vs. Paul's epistolary genre), thus, for example, a comparison between Luke's abbreviated report of Paul's speech before a Gentile audience in Athens (Acts 17.22-31) with Paul's own statements in a letter to a Christian community in Romans 1. To avoid such flaws and methodological problems, Dr Steve Walton of London Bible College, sets out to compare for the first

time Paul's one and only (abbreviated) speech in Acts which is addressed to a Christian audience (at Miletus to the elders of the Ephesian church) with one undisputed Pauline letter ('... no previous attempt has been made to compare the speech as a whole with a single Pauline letter as a whole', 33). In Walton's view this procedure 'has advantages at key points... It will allow us to listen to a whole letter of Paul alongside a Pauline speech reported by Luke, and therefore will permit us to compare not just individual points of argument, but the way that arguments are assembled into a whole. It will open the possibility of seeing not just individual words as points of comparison, but how these words are grouped in larger complexes – seeing the nuances which they receive in particular contexts... Comparing the speech with a complete letter will open the way to considering the conceptual worlds assembled by the two, and to look at them side by side' (49). This comparison is justified as, in both texts, '... we listen to Paul speaking to a young church and its leaders', 141).

After methodological reflections (34-51, 'Are parallels in the eye of the beholder?') Walton examines the Miletus speech in its literary context (Acts 20.17-38) and discusses its genre as a farewell speech using both Jewish and Graeco-Roman examples. Walton searches for the structure of the speech (outline on p. 75), analyses its content (18-21: retrospect; 22-24: the future of Paul in Jerusalem; 25-27: prospect and retrospect; 28-31: a charge to the elders; 32-25: conclusion) and the development of ideas. He identifies a number of important key themes, namely: 'Faithful fulfilment of leadership responsibility, suffering, the attitude to wealth and work, and the death of Jesus' (84-93), which are discussed in detail.

Next Walton compares this speech with speeches by Jesus in Luke's Gospel (99-136) which parallel the Miletus speech and address similar issues before the disciples (Luke 22:24-38; 12:1-53; 21:5-36 and some shorter passages: 7:38,44; 9:2; 10:3; 13.32), in order to assess the Lukan understanding of Paul's speech: 'Luke presents Paul as both the model of the discipleship lived and taught by Jesus, and the model of leadership on the tradition of Jesus – and this precisely in the context of expounding that leadership to the church leaders of Ephesus' (134). This procedure leads to a clear Lukan notion of Christian leadership, which is 'focused on the manner and "conditions of service"... of leadership, rather than being taken up with considerations of "office"' (135).

The heart of Walton's study is the fifth chapter (140-85) which compares the Miletus speech with 1 Thessalonians. After defending his choice of 1 Thessalonians, Walton first begins with the speech and approaches the letter from that perspective (where and how do the identified key themes of the speech appear in the letter?) and then vice versa (which other themes and ideas in 1 Thessalonians also appear in the speech?): 'This two-way process should help us to compare the thought of the speech and the letter, and permit us to

weigh the relative Lukan and Pauline contributions to the speech, as well as to what knowledge of the Pauline letters (if any) Luke might have' (33). Walton concludes '... the four major themes of the Miletus speech are paralleled within 1 Thessalonians, often using similar vocabulary. This suggests that Luke and Paul inhabited closely related thought-worlds, to the extent that when Luke presents Paul speaking to Christians in the Miletus speech, the Paul he presents sounds remarkably like the Paul of 1 Thessalonians' (174). After his survey of ideas and vocabulary in the letter which are not covered by the major themes in the speech, but which are paralleled in Acts 20:18-35, Walton adds: '... that the thought of the two texts, and often its verbal expression, runs remarkably parallel. The conclusion seems inescapable that Luke and Paul did inhabit similar thought-worlds. Luke is clearly capable of presenting Paul speaking in ways that sound very much like the *ipsissima vox* of the apostle himself' (185).

Walton then compares the Miletus speech with Ephesians and 2 Timothy, letters for which close links have been claimed, and shows that for 1 Thessalonians the similarities in ideas and individual expressions are more significant than for Ephesians and 1 Timothy and that the speech should thus not be considered to belong to the so-called Deutero-Pauline literature (186-98).

According to Walton, Luke was familiar with Pauline tradition independent of the letters. Luke knows this tradition far better than often assumed. Luke wants to pass on and commend Paul's tradition, especially concerning Christian leadership, to his readers (212). When it comes to Christian leadership 'Luke's Paul sounds like the Paul of the epistles' (213) and 'Luke not only knows individual threads from the Pauline sewing basket, but also understands how Paul combines these into tapestries.' The Vielhauer/Haenchen view that the 'two Pauls' are at variance is – put in best British politeness – 'overstated' (213).

Despite Walton's arguments to the contrary (47-50, 140f), one may wonder whether this speech should not be compared to more of Paul's letters which address the whole leadership issue (so L. Aejmelaeus, *Die Rezeption der Paulusbriefe in der Miletrede* (Apg 20.18-35); Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1987; cf. Walton's assessment on pp. 205-12). What Walton claims for 1 Thessalonians is true for most of Paul's letters ('... speaking to a young church and its leaders', 141). Does the Corinthian correspondence not also contain Walton's key themes? In addition, the other Pastoral letters should be consulted as they are specifically addressed to Christian leaders. Despite such questions, Walton presents an interesting and persuasive study (in content and method) of the Miletus speech and of 1 Thessalonians and a further contribution to a fresh assessment of Luke's portrayal of Paul in Acts.

In addition to contributing to this debate about the Paul of Acts and to advancing the more positive Anglo-American tradition, Walton has also provided a helpful

survey of leadership principles and responsibilities in Luke-Acts (see the fine summary on pp. 135f) and Paul (summary of the contribution of 1 Thessalonians on pp. 183f); this moves beyond the common discussion of the subject and relevant texts, which has in many cases – often anachronistically – been based on later notions of office; see the helpful studies of A. D. Clarke, *Secular and Christian Leadership in Corinth*, AGJU 18 (Leiden, New York, Cologne: E. J. Brill, 1993) and *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*, Grand Rapids, Cambridge, U. K.: W. B. Eerdmans, 2000; cf. my review in *Filologia Neotestamentaria* 25/26, 2000, 129f). On leadership Luke 'represents far more than a collection of vague platitudes; [he] offers a dynamic, sharply focused model of Christian leadership rooted in Luke's understanding of Jesus, in contrast with other approaches to leadership available in the ancient world' (136; for such contrast in the Miletus speech cf. my *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 354-61).

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Deutschland

Paul and Jesus: The True Story

David Wenham

London: SPCK, 2002, xii + 195 pp., £12.99, pb, ISBN 0-281-05480-0

SUMMARY

This very commendable book is largely a popular version of the author's *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* It shows that Paul knew much more about Jesus than is often assumed and also demonstrates the reliability of Acts. It surveys Paul's life until the mid 50s AD and the contents of four early letters.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses empfehlenswerte Buch ist zum grössten Teil eine populäre Version von Wenhams *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (1995). Es zeigt überzeugend dass Paulus viel mehr über Jesu Leben und Unterricht wusste als oft gedacht wird. Darüber hinaus gibt Wenham ein Übersicht über Paulus' Leben bis zum Schreiben des 1. Korintherbriefes, wobei die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte klar herauskommt, und bespricht er den Inhalt der vier ältesten Paulusbriefe.

RÉSUMÉ

Comme son sous-titre l'indique, cet ouvrage est davantage destiné au grand public que ceux qui sont habituellement recensés dans notre revue. Il évite les notes, ne contient qu'une brève mention d'autres ouvrages dans l'introduction et se limite à la discussion de quelques points en petits caractères au fil du texte.

Bien qu'il apporte quelques éléments nouveaux, c'est une vulgarisation de l'étude majeure de Wenham intitulée *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids, Eerdmans, 1995).

* * * *

As can already be seen in the subtitle, this is a more popular book than the ones which are usually reviewed in this journal. It contains no footnotes, just a brief 'note on other books' in the introduction and a few discussions in small print further on in the text. Although there are some new elements, it is largely a popularisation of Wenham's major study *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans 1995).

Although this is a popularisation, at the same time it is not a simple book because Wenham offers several different things:

- An overview of Paul's life and ministry until the moment he wrote 1 Corinthians, based on both Acts and Paul's own writings and issuing in an explicit defence of Luke's accuracy. The last chapter but one is a very brief look at the rest of the apostle's life and letters.
- A defence of Paul's person and apostleship.
- Discussions of the occasion and contents of Paul's earliest letters (Galatians, 1 and 2 Thessalonians and 1 Corinthians).
- A discussion of all elements in these letters which in Wenham's opinion show that Paul was familiar with (the traditions about) the life and teaching of Jesus.

Regarding the last point, the author openly acknowledges that the case for some of the evidence is far stronger than the case for other elements, but nonetheless the reader comes away with the impression that Paul knew all major events in the life of Jesus as well as many of the things he taught. These include things found specifically in only one of the four gospels so including John.

The style of writing throughout is lively. For example, Wenham compares Paul's conversion to 'an advanced driver, who prides himself on his road sense and driving skills, [who] suddenly finds himself driving the wrong way down a dual carriageway,' (16). The effort to find 'Jesus tradition' in the epistles is repeatedly called 'detective work'.

The conclusions are sound and Evangelical, and the book can be recommended to a wide readership. Those who already own the earlier book might not be so interested, but in Britain the present book might be suitable for use by pupils doing an RE A-level, whereas I could also see it translated into languages in which not much good literature is yet available, for use in theological education.

My one complaint is that I do not fully understand why the author has restricted himself to the first part of Paul's life and writings. The book convincingly makes the case for the reliability and coherence of major parts of the New Testament but it also makes one look

forward to a similar treatment of the second half of the evidence.

Pieter J. Lalleman
London, England

New Creation in Paul's Letters and Thought
(Society for New Testament Studies Monograph
Series 119)

Moyer V. Hubbard

Cambridge: Cambridge University Press, 2002, xii +
293 pp. £45.00, hb, ISBN 0-521-81485-5.

SUMMARY

Hubbard's published thesis examines Paul's 'new creation' language as found throughout his letters and in 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15 in particular, set against the background literature from the OT prophetic literature; apocalyptic Judaism; and diaspora Judaism. He concludes that Paul's language of 'new creation' expresses the decisive transformation which the Spirit of God brings about in conversion.

ZUSAMMENFASSUNG

Hubbards veröffentlichte Dissertation untersucht Paulus' Gebrauch des Wortfeldes "Neue Schöpfung" in allen seinen Briefen sowie im Besonderen in 2. Korinther 5,17 und Galater 6,15. Er behandelt das Thema vor dem Hintergrund alttestamentlich-prophetischer Literatur, dem apokalyptischen Judentum und dem Diaspora-Judentum. Er schließt, dass Paulus mit der Rede von der neuen Schöpfung die entscheidende Transformation ausdrückt, die der Geist Gottes bei der Bekehrung bewirkt.

RÉSUMÉ

Cette thèse traite du thème de la nouvelle création dans les lettres de Paul, et en particulier en 2 Corinthiens 5.17 et Galates 6.15. L'auteur s'intéresse à l'arrière-plan de ce thème dans la littérature prophétique de l'Ancien Testament, les écrits du judaïsme apocalyptique et ceux du judaïsme de la diaspora. Il parvient à la conclusion que le langage de la nouvelle création sert chez Paul à exprimer la transformation décisive que le Saint-Esprit produit lors de la conversion.

* * * *

This volume by the Associate Professor of New Testament at Talbot School of Theology, Biola University, is the published form of the author's University of Oxford PhD thesis, written under the supervision of the Rev'd Robert Morgan and originally submitted in 1998.

Following a brief introduction which outlines the scholarly discussion of 'new creation' language in recent times, the main body of the book is divided into three parts. Part one treats Jewish texts and includes one chapter which surveys the OT material relating to *kaine*

ktisis, drawing mainly on portions of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel; one chapter on *Jubilees* as an example of apocalyptic Judaism; and one chapter on *Joseph and Aseneth* as an example of diaspora Judaism. Part two is composed of five chapters which are intended to 'establish the general orientation of Paul's death-life symbolism and to highlight its main themes' (p. 128): one chapter (chapter 5 of the book) considers the concepts of 'death' and 'life', drawing on the contributions of cultural anthropology (notably A. van Gennep, but also M. Douglas and L. S. La Fontaine); then a chapter is devoted to the theme of 'newness of life, with particular reference to Romans 6:1-11; there then follows a chapter on 'newness of the Spirit, drawing particularly on Romans 7: 1-6; next Hubbard examines the 'Pauline antecedents' of the Spirit as the sign of the eschaton and the Spirit as the creator of life; finally, in this part, Hubbard devotes a brief chapter to consideration of Galatians 2:19-20, arguing that Paul's use of emphatic first-person pronouns points to an inescapably personal aspect to Paul's understanding of his participation in Christ's death and new life. He concludes that the dominant motifs of the 'life side' of 'the death-life drama' are 'Spirit', 'newness' and 'life', which stand against 'flesh' (p. 129). Part three is composed of two substantial exegetical chapters (with particular reference to 2 Corinthians 5:17 and Galatians 6:15 respectively, although a substantial portion of each of these chapters is taken up with discussion of the broader context of the verse in question) plus a chapter which provides a summary and a concise report of conclusions. In these chapters, Hubbard argues that Paul's language of 'new creation' is one way in which he expresses the decisive transformation which the Spirit of God brings about in an individual's life in conversion (p. 235).

Hubbard's work includes much useful exegetical discussion and also demonstrates a sound methodological approach in seeking the meaning of the phrase 'new creation' primarily in its present literary contexts in the writings of Paul, before seeking analogies in other writings. It is a useful contribution to a deeper understanding of Paul's thought, and, in fact, draws the reader into careful consideration of the fundamental change which God effects in the lives of human beings which surely lay at the heart of Paul's own life and ministry.

The quality of production is high, as one would expect from this series.

Alistair I. Wilson
Dingwall, Scotland

*The First Christian Historian:
Writing the 'Acts of the Apostles'*
SNTSMS 121

Daniel Marguerat

Cambridge: CUP, 2002, xii + 299 pp., £45, hb, ISBN
0521816505

SUMMARY

Marguerat argues that Luke is the first Christian historian, and that he set out to offer his Christian audience an understanding of their identity by reconstructing for them an account of the origins of the Christian movement. His study illuminates both the detail and overall impact of Luke's narrative, but refuses to become embroiled in detailed questions of historical truth or falsehood.

ZUSAMMENFASSUNG

Marguerat argumentiert, dass Lukas der erste christliche Historiker ist, und dass er seiner christlichen Zuhörerschaft ein Verständnis ihrer Identität geben wollte, indem er für sie einen Bericht über die Anfänge der christlichen Bewegung rekonstruierte. Seine Studie beleuchtet sowohl die Einzelheiten als auch den allgemeinen Eindruck, den Lukas' Narrativtext hinterläßt, ohne dass er sich in detaillierte Fragen von historischer Wahrheit und Falschheit verwickeln läßt.

RÉSUMÉ

Daniel Marguerat présente Luc comme le premier historien chrétien et tente de montrer qu'il a, dans son récit, reconstruit les origines du mouvement chrétien pour donner à ses lecteurs chrétiens une meilleure compréhension de leur identité. Cette étude apporte un éclairage à la fois sur la ligne générale de la narration et sur bien des détails, mais l'auteur se refuse à aborder la question de la fiabilité historique d'éléments précis du texte.

* * * *

This monograph is the translation of parts of a larger work originally published in French. Marguerat approaches Acts from the perspective of mainstream historical-criticism, but uses the insights of narrative criticism to shed light on what Luke set out to achieve in his narrative.

He states that Luke was the first Christian historian because he was the first person to present a religious movement in a historiographical manner. From this follows the argument that for Luke, as for all historians, the aim of his work is to offer those for whom he writes an understanding of their current identity by returning to their origins.

Marguerat dates the writing of Acts to the 80s AD, a period which he considers to have been quite different from the earlier period which Luke narrates. Thus he argues that the sedentary nature of Paul's mission in Rome helps to provide a transition from the period and situation of Luke's narrative to the period and situation of those – a wide group of God-fearers and others – for whom he wrote. Much of Acts tells the story of travelling missionaries in far off lands, but Marguerat considers that this was a practice already in decline. Luke's readers will therefore be more familiar with the model of Paul in Rome and others coming to him, so the ending

of Acts functions to bring past and present together. 'Luke celebrates the memory of a time when the Word circulated and moved men and women toward one another. It was a time when witness was allied with the magic of far-off lands'.

Marguerat's discussion of ancient historiographical conventions and their applicability to Acts is subtle and largely persuasive. He notes the modern debate about the historicity of Acts, but distances himself from both what he characterises as the largely German extreme scepticism about the historical worth of Luke's work and also the largely Anglo-American determination to rehabilitate the documentary reliability of Luke-Acts. Marguerat's approach (relying mainly on the work of French theorists) concentrates instead on a discussion of what Luke set out to do in his narrative, and he argues that his work should be judged accordingly.

Marguerat does not argue that Luke could dispense with the facts of the events that he narrates, for the conventions of ancient historiography rule this out, but he insists on the importance of the author's role in selecting and interpreting his material. 'There is no history apart from the historian's interpretative mediation which supplies meaning: history is narrative and, as such, constructed from a point of view'. The writing of history is a reconstructive rather than descriptive task, so its truth depends not on the factuality of the events recounted (although historians should keep to the facts) but on the interpretation that the historian gives to a reality that is always open to a plurality of interpretative options. There are times when Acts is documentary history, for it seeks to establish fact, but there are also times when it is poetic, by which Marguerat means that it interprets past events in order to help a community establish itself in the present. Either approach is legitimate, he argues, but we must judge Luke according to which approach he is taking in any particular account.

Marguerat's emphasis on Luke's creation of Christian identity is one thread which helps to hold together some otherwise diverse chapters devoted to discussions of Luke's theology, pneumatology and specific scenes such as the accounts of Paul's conversions or the account of his shipwreck and house arrest in Rome.

Intertwined with the more abstract question of identity is the specific question of how Christian identity is shaped between Jerusalem and Rome, Israel and the Gentile world. Marguerat argues that scholars who have argued that Luke identifies Christian with either one or the other have pulled apart two poles which Luke keeps in tension throughout his work. Luke writes for both Jewish and Gentile readers, and he does so deliberately. Just as Paul asserts his credentials both as a Pharisee and as a Roman citizen, so also Luke's depiction of Jesus' death can be appropriated by a Gentile as an example of an innocent martyr, or by a Jew as the death of a suffering righteous one. Thus Marguerat argues that apparent ambiguities in Luke's narrative are in fact deliberately intended: he holds together Jerusalem and Rome, Israel

and the Gentile world in his story of Christian beginnings. This allows Marguerat to adopt a mediating position between those who emphasise and accentuate only the apparently anti-Jewish or apparently pro-Jewish elements in Acts. Describing Luke's programme as one of integration, Marguerat argues that Luke holds together both a history of salvation that began in Israel and God's offer of universal salvation where the Roman Empire represents the framework for geographical and political expansion. Christianity is both the fulfilment of the promises of the Scriptures and the answer to the religious quest of the Greco-Roman world.

Though at times densely written, Marguerat's monograph is a mine of exegetical insights. It illuminates both the detail and overall impact of Luke's narrative, but refuses to become embroiled in detailed questions of historical truth or falsehood.

Andrew Gregory
Oxford, England

*The Trial of the Gospel: An Apologetic Reading
of Luke's Trial Narrative*

SNTSMS 116

Alexandru Neagoe

Cambridge: CUP, 2002, xiv + 253 pp., £40, hb, ISBN
0521809487

SUMMARY

Neagoe notes that existing accounts of Luke-Acts as an apologetic directed at a particular audience or written for a particular occasion can account for only some of Luke's content and concerns. He argues that Luke-Acts is better understood as a defence of the gospel, written for Christians. Luke writes to assure those who know something of the story of their faith that it may be relied on, and that the church has a sure place in the Roman empire.

ZUSAMMENFASSUNG

Neagoe bemerkt, dass die Ansätze, die das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als ein apologetisches Werk verstehen, das für ein spezielles Publikum oder eine spezielle Situation geschrieben wurde, nur einigen der Inhalte und Anliegen des Lukas gerecht werden. Er argumentiert, dass Lukas besser als ein Verteidiger des Evangeliums zu verstehen ist, der für Christen schreibt. Lukas schreibt zur Vergewisserung derjenigen, die etwas von der Geschichte ihres Glaubens wissen, dass sie sich auf den Glauben verlassen können und dass die Kirche einen festen Platz im römischen Reich einnimmt.

RÉSUMÉ

Neagoe montre que, lorsqu'on considère Luc-Actes comme un ouvrage apologetique destiné à un public

spécifique ou rédigé pour une occasion particulière, on ne peut rendre compte que d'une partie de son contenu et des préoccupations de Luc. Il s'efforce de montrer que Luc-Actes se comprend mieux comme une défense de l'Évangile adressée à des Chrétiens. Luc écrit pour assurer ceux qui connaissent déjà quelque chose de l'histoire de leur foi que cette histoire est fiable et que l'Église a assurément une place dans l'Empire romain.

* * * *

This monograph is based on a dissertation supervised by Max Turner at London Bible College. Its author notes that although there has been much interest in Luke's trial narratives, there has been no monograph specifically addressing Luke's use of this motif. Neagoe's work neatly fills this gap. His discussion includes both a wide-ranging survey of existing scholarship on the function of Luke's trial narratives, and also a persuasive presentation of his own thesis: that Luke writes for a Christian audience, and seeks to assure them of the historical and theological foundations of their faith. Thus Luke's two-volume narrative is an *apologia pro evangelio*. Luke writes to assure those who know something of the story of their faith that it may be relied on, and that the church has a sure place in the Roman empire, despite any accusations to the contrary from Jews, from pagans or from representatives of the Roman imperial order.

Neagoe notes that most previous discussions of the trial motif in Luke-Acts have arisen within discussions of Luke-Acts as some form of apology. Yet he argues that none of the models of apology previously advocated can account for all the diverse ways in which Luke makes use either of forensic trial scenes, or of other 'trial' scenes more broadly conceived. Presentations of Luke's writings as a defence of Paul, or of the church to the empire or vice versa make use of only some of the evidence, whereas Neagoe argues that his own paradigm makes sense of all the emphases that have been incorporated into previous discussions. 'The overall function of Luke's trial narratives is an *apologia pro evangelio*, in the form of a trial and confirmation of the gospel and with particular reference to strategic episodes in the unfolding of the Christian story'. Echoes of van Unnik are clear, and Neagoe stands firmly in the tradition of those who argue that Luke wrote mainly for Christians (Luke 1:4) of a later generation in order to assure them that the saving activity of Jesus remains as valid for them as it did for his contemporaries.

This interaction between past (the ministry of Jesus, and the emergence of the church) and present (the contemporaries whom Luke addresses) is partially reflected in the division of Neagoe's monograph into two main sections. Part One discusses the trial of Jesus, which Neagoe presents as centred on conflict over Christological claims. Much of his attention is given to the trial narrative itself, but he also discusses the narrative precedents of the trial – traces of conflict throughout his ministry – and retrospective references

and allusions to the trial which provide clues as to Luke's understanding and interpretation of this event. 'The fact that virtually all these trial references come in contexts where their function is to provide assurance with regard to Jesus' identity and his role in the economy of God's salvation strongly suggests that the account of Jesus' trial is itself meant to have a similar function for Luke's readers'. Therefore he concludes that previous scholarship has marginalized what is at the heart of Luke's representation of Jesus' trial: 'the author's concern with the confirmation of the Christological tenets of the gospel'.

Part Two, the Church on Trial, finds similar themes throughout the trials of Acts. Even where Peter, Stephen or Paul or those explicitly on trial, in reality it is the gospel which is the primary focus of their trials. The apostles do not defend themselves but testify to the gospel, whether in the face of Jewish, pagan or Roman opposition. Thus Luke provides an *apologia* for the gospel which shows that it is the true fulfilment of Jewish Scripture, that it has a legitimate place in the Gentile world of the Roman empire, and that there is no incompatibility between being either Jewish or Roman as well as Christian, as seen especially in the person of Paul.

Neagoe's study offers a reading of Luke-Acts which incorporates much of the text into one consistent understanding of Luke's purpose in writing. It also offers numerous helpful exegetical insights along the way. Thus, for example, it makes the whole account of Paul's shipwreck and deliverance an integral part of the trial of the gospel and the basis for his preaching of the gospel in Rome, and it supports the view that the ending of Acts is a carefully crafted and fitting conclusion. Only now is it clear not only that Paul has done nothing to deserve death, but also that he is competent to help others experience divine salvation. 'His innocence is a sign that this message can truly lead God's people to salvation. It is only after Paul's personal innocence and the trustworthiness of his witness have been established that the success of the gospel in Rome can be envisaged'.

Andrew Gregory
Oxford, England

Goethes Theologie
Peter Hofmann

Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2001, 542pp., EURO 84, ISBN 3-506-73931-X.

SUMMARY

An intriguing study of Goethe by a 'fundamental theologian' who shows himself well-versed in the primary material of Goethe's works, even if the interaction with secondary literature both Germanist and historical-theological insights seem lacking overall. Stimulating for

the student of culture and the Christian apologist alike.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine faszinierende Studie über Goethe von einem Fundamentaltheologen, der zeigt, dass er mit dem Werk Goethes gut vertraut ist, auch wenn die Interaktion mit germanistischer sowie historisch-theologischer Sekundärliteratur insgesamt fehlt. Das Buch ist stimulierend sowohl für den kulturell interessierten Studenten als auch für christliche Apologeten.

RÉSUMÉ

C'est là une étude surprenante sur Goethe de la part d'un théologien fondamental qui se montre bien versé dans les œuvres de Goethe, même s'il semble manquer à cet ouvrage la prise en compte de ce qui a été écrit sur Goethe et son œuvre tant du point de vue de la littérature allemande que du point de vue historico-théologique. Un travail stimulant au plan culturel et au plan de l'apologétique chrétienne.

* * * *

This book shows how Goethe replaced 'book of Scripture' with 'book of Nature', and thus it is really a theology of Nature which was self-confessedly only semi-Christian. This may seem like the old 'natural science versus faith' conflict, but in Goethe it came to mean a lot more. Nature is not just to be studied scientifically but viewed symbolically, adored and communed with. He stood against the position of Jacobi who would only take that wisdom from nature which agreed with Scripture: that was, for Goethe to be ungrateful. To know God where he reveals himself is the most blessed thing. But that is in the receipt of pure phenomenon, the idea in its appearing, from which many reception one has to form into an 'aggregate'. (254)

We might wonder just where Goethe's theology is to be found. I would have thought, in Faust and in sections of *Dichtung und Wahrheit*. It is however Goethe's theory of colour (the *Farbenlehre*) which provides Hoffmann with his fundamental Goethean theological text. There are some similarities with Schelling's 1809 'Freiheit' but of course it is a development out of Spinozism in regarding the unity of all to be found in the aperçu of all in symbol. A theology of Nature as setting limits and framework for what a theology of History can do. Nature is thus an *Offenbarungsdatum*, and Goethe provides something more than the subjectivity of an Idealist philosophy of Identity.

Goethe's religion, which was wary of tradition and all that seemed too obviously confessional-theological was a good one for *Kulturprotestantismus* to use in its attack on Catholic doctrinalism, despite Goethe's obvious sympathies for the catholic religious aesthetic which was full of 'awe' and symbolism, and despised Kant's cosy optimism which did not see how life was about suffering and the experience of the cross (see 394-403). As the angels sing at the end of Faust: 'Wer immer strebend sich bemüht/Denn können wir erlösen'. He was aware

of all thought being caught in history, such that he viewed Kirchengeschichte als 'Mischmasch von Irrtum und Gewalt' (359) but history itself is not per se a fall but is full of the demonic, chaotic and unpredictable, from which poetic myths are inspired and the heavens filled. Importantly, 'Das Dämonische vertritt nicht das Göttliche im patheistischen Naturkonzept, sondern es zeigt die Ambivalenz und Widersprüchlichkeit des Göttlichen..' (367) Against Blumenberg and W. Muschg, it is not a Goethean pantheism here in which God is good and evil spirit, order and disorder, earthquake/wind fire and 'still, small voice', but that God is ultimately unpredictable: 'Neomo(sic) contra Deum nisi Deus ipse'(ibid.)

One thing that is annoying about this book is its lack of an index. I wanted to see whether he was aware of Nicholas Boyle's work and his view of the 'Leibnizian' Goethe. Eventually I found that he is not aware of it, nor of much of non-German scholarship. Goethe's nonconfessional theology was more than just a philosophy of Nature. One might want to call it a fundamental theology, in the sense that 'seine Theologie ist sein Werk als Ganzes' with the principles of the Farbenlehre worked out in *Faust* and *Wilhelm Meister*.

Mark Elliott,
St Andrews

*Scripture and Hermeneutics Series,
Volumes 1-3*

Volume 1: *Renewing Biblical Interpretation*

**Edited by Craig Bartholomew, Colin Greene
and Karl Möller**

Published by Paternoster Press and Zondervan; ISBN:
0-85364-034-3, £19.99

**Volume 2: *After Pentecost: Language and
Biblical Interpretation***

**Edited by Craig Bartholomew, Colin Greene
and Karl Möller**

Published by Paternoster Press and Zondervan; ISBN:
1-84227-066-4, £24.99

**Volume 3: *A Royal Priesthood? The Use of the
Bible Ethically and Politically. A Dialogue with
Oliver O'Donovan***

**Edited by Craig Bartholomew, Jonathan
Chaplin, Robert Song and Al Wolters**

Published by Paternoster Press and Zondervan; ISBN:
1-84227-067-2, £24.99

SUMMARY

This review will attempt to give some flavour of what has been achieved so far in print by the first three volumes of the Scripture and Hermeneutic series, under the general oversight of Craig Bartholomew of the University of Gloucestershire and Colin Greene of the Bible Society. There is no doubting the spiritual energy, intellectual engagement and Christian conviction at the core of this project.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Rezension versucht einen Geschmack von dem zu vermitteln, was bisher in den ersten drei Bänden der Reihe Scripture and Hermeneutics geleistet wurde, die unter der allgemeinen Verantwortung von Craig Bartholomew von der University of Gloucestershire und von Colin Greene von der Bible Society steht. Die geistliche Energie, die intellektuelle Auseinandersetzung sowie die christliche Überzeugung im Herzen des Projekts sind unbezweifelbar.

RÉSUMÉ

Cette recension tente de donner une idée de la contribution apportée par les trois premiers volumes de la série *Scripture and Hermeneutics*, dirigée par Craig Bartholomew, de l'université de Gloucestershire, et par Colin Greene, de la Société Biblique. On ne peut douter de l'énergie spirituelle, de l'implication intellectuelle et de la conviction chrétienne qui sont à l'œuvre dans ce projet.

* * * *

The title of the first volume, *Renewing Biblical Interpretation* is fairly self-explanatory.

In trying to reintroduce typology as critically valid, Neil Macdonald's intriguing point is that events are bigger than author's intentions. The truth of Genesis 3 goes further than its meaning. He takes the example of someone referring to Jones as the one who is sweeping leaves when it is in fact Smith: it is not a very big mistake to make when they look so much the same. Using Barth's insistence that the Son of God assumed humanity (not an individual hypostasised man), 'Adam' is understood as common humanity who gets redefined as Christ. But can we actually claim that what the Hebrew prophets saw was 'Adam'? (In Macdonald's rejection of *kenosis*, I fear Thomasius' view of the Incarnation is somewhat misrepresented.) As early as Irenaeus it was clear that this act of redefinition was not an event 'thousands of years later' but of something latent behind the external 'OT' form. But what about other examples of biblical typology, where it is harder to think of the Hebrew bible figure as 'really' Christ (or some other New Testament referent)? Is it not better to see it as an example of seeing darkly, as in the case of , say, Zerubbabel? Mary Hesse's response is disappointing and seems to come down to two points: 1 the bible taken neat is sometimes plain wrong and univocity can be a

bit limiting 2. Barth's Christology sounds unorthodox to her and she thinks that an *assumptus homo* Christology would be more orthodox! It seems a shame to have a less than theologically informed respondent here.

Stephen Wright deals helpfully with the question of the bible's imperfection by arguing that the biblical text is the necessary mediation, a *poiema* for the Word to speak in and through. 'straightforward logos is refracted by location in *poiema* – with all its complexities and ambiguities in its character as a work of literature.' What makes Scripture different is, of course, its message. Here an apologetic strategy of not presupposing the bible's status is used.

'Performance preaching may have the unintended consequence of familiarising oneself with the Word as Other or rather with the usual and expected effect of preaching. It may be wiser to keep a distance by careful historical (and theological?) sensitivity to how different from us the Scriptures are. To see the Bible as a creation (divine and human) is to hint at a degree of divine inspiration in other works of literature also, without in any way undermining the Bible's uniqueness. To consider it as great literature which will repay the same kind of self-opening attention as other great works is not to belittle it, but to open it up to readers beyond the ranks of those who already believe. The transition from literary encounter to worship will be a natural one which cannot be imposed from outside' (Wright, 264)

Also positive is Trevor Hart's essay on Imagination. Kant's aesthetic is viewed as mediating reason and the senses. The self becomes more rounded through encounter. Schleiermacher was aware of the need to strike a balance between the grammatical sense of a text – what it meant in its public context (the canonical sense?) and its technical sense, what it might say to a reader here and now. But as Wolterstorff writes in his response, good exegetes need to ask: what is the illocutionary force of any locution, which does not mean 'what did the author mean to say?' but rather 'what did the text perform?' This of course requires the reader to bring herself into the interpretation, but of course understanding the historical 'other' (through his life and times, ideologies and *Sitz im Leben*) may take us part of the way. All in all this is the most successful of the 'conversations'.

Chris Seitz, in an essay that is less about interpretation and more about the nature of Scripture and the tragedy of Anglican biblical interpretation, seems in favour of pre-critical exegesis and largely in sympathy with the position of Brevard Childs. Yet what is actually lost to the cause of Christian faith by regarding Daniel as belonging to the Hasmonean period? Where in the gospels does Jesus affirm that it was written in pre-exilic times? Was Pusey really justified in his rearguard action against the German critical 'epidemic'? What is so wrong in a progressive understanding of Revelation? Is that not

what typology is all about? Seitz is fond of quoting the saying of Jesus: 'If they do not believe Moses and the prophets...' However this needs careful exegesis! My question: Why was there no response to this paper?

Another attempt at showing the deficiencies of historical-critical method is given by Colin Greene, which is more than a little diffuse, and reads as though by someone who is very new to Lessing and Pannenberg, rather than someone at home with their thinking. I am not convinced that Eta Linneman had the best of the argument with Rainer Riesner and others.

In his response, John Riches suggests that engaging with historical criticism might lead to a more mature form of faith and that history of interpretation should be engaged in for the *Sinnpotential* of texts. It is only through scholarship that the bible is set free (say of the Jewish background which gives 'righteousness' the nuance of 'power') The task of biblical scholarship is thus 'to assist in the discernment of legitimate diversity', presumably of which *Sinne* are in fact 'possible'. Against this hopelessly naïve historicist optimism, one hopes for a response to the response – maybe that is to come in future volumes.

II The importance and value of speech-act theory is the main theme of the second volume. One studies the bible in the light of linguistic and literary turns. The title *After Pentecost* denotes something of a Christian response to the necessary but insufficient analysis of Steiner's *After Babel*. Bartholomew helpfully gives the example of Jacob Milgrom's refusal to countenance the use of anything like metaphor in legal texts of the bible. This approach seems helpful because it brings us to the nitty-gritty of the texts and their exegesis as well as matters such as the concept of revelation and the message of the bible. Bartholomew is trying to warn us of the danger of idolatry of the signifier, which he thinks that canonical approach may help deliver us from. But also, with John Milbank, he is aware of the need to see the need for a stop to the chain of *semiosis*, an infinite regress of meaning: original metaphor implies either a primal personification of metaphor ('paganism') or else a primal response to nature as a personal address ('monotheism')' (*The Word Made Strange*, 106, quoted p 162). Yet, in my opinion this means too much an attention to God as origin and not enough to the newness of God in creation and in eschatology. As Ricoeur argues (*The Rule of Metaphor*, p 295ff) the traffic is not all one way: metaphor does not just take us up to God but is about God allowing us to see the things of this world in him (cf. Jüngel's treatment of the parables). A cultural issue is the difference between Anglo-American 'analytical' approaches and Continental. Language is not subservient to some extra-linguistic Reason even if the *verbum* may be subordinate to the *res* (the covenant between word and world as noted by Steiner – see p 155f – who also reminds us of a lack of reverence in many 'bible as literature' approaches). Too much deconstruction can lead to a 'Gnostic' separation of sense and meaning.

Tony Thiselton thinks that we must as biblical exegetes move beyond explanation to understanding and beyond significance to application. And in a nicely crafted paragraph which undeservedly draws criticism from his respondent (William Oldhausen) for doing just that, Thiselton fuses bible and Tillich: 'If God is more than an existent object within the world, such poetic creative hymnic forms as 'Holy, holy, holy is the Lord of hosts, the earth is full of his glory (Is 6:3) transcends representational, referential, single meaning. In Tillich's use of the term, we enter the realm of double-edged symbol, which opens up both reality and our own selfhood' (Thiselton, 110)

But before this Vanhoozer has spelled out how the communicative act mediates between the word and the deed, although I am not sure it is good scholarship to try to harness Goethe by saying 'Goethe roots our thinking about speech acts in theology – Trinitarian theology, to be exact.' 'The question that need to be asked is whether the incarnation alone exhausts the divine speech, or whether Scripture itself maybe legitimately considered a divine speech act of sorts' (5) We move to the concept of covenant (which is nowhere sufficiently unpacked for this reviewer's liking) 'Language has a "design plan" that is inherently covenantal' (10) and 'The paradigm for a Christian view of communication is the triune God in communicative action'. And if we believe in actions we have to believe in (authorial) intentions. Speech acts have other agendas than transmitting information, that one does something (illocution) or achieves something (effect – perlocution). Promising is the paradigmatic speech act of an illocutionary sort. *But surely there needs to be someone promised to, so that such illocutions are also perlocutions – Wirkung.* Thiselton had earlier pointed out that there is a network of relationality, to which covenantal promises tap in. 'Whereas Thiselton pays special attention to covenantal promising, I tend to see all communicative action in covenantal terms' (Vanhoozer, 18) The biblical author has some normative stance towards his words which affect their meaning but also stand to be ignored, refuted, misunderstood. We can share a Habermasian confidence in the ability that to a certain extent we mean what we say. Communicative action means asking for the salt to be passed rather than *strategically* reaching out for it. So that communicative action depends on understanding. As he then says (in trying to unite Habermas with Austin with help from Alston, *Illocutionary Acts and Sentence Meaning*), 'The real question is whether perlocutionary acts are essentially strategic rather than communicative' (28) Perlocutions should not happen and cannot really be itself without illocution. 'The danger lies in thinking about communication, and interpretation, in terms of effects produced on communicants.' It is this which Thiselton has touched on in his view of Paul as eschewing rhetoric for logic. Of course 'some illocutionary acts may be associated with texts rather than sentences' since forms of literature (genres) 'function like metaphors-they are

models, indispensable cognitive instruments for saying and seeing things that perhaps could not be seen or said in other ways' (34f); a generic illocution ('thrust?'). Thus the canon as a whole is where God's illocutionary act is to be located. 'On my view, Barth is partly right and partly wrong: He is wrong if he means to deny that God performs illocutionary acts in Scripture. He is right if one incorporates the reader's reception of the message into one's definition of 'communicative act' – The Spirit is the energy that enables the Word to complete its mission' (38) There seems to be an avoidance of the freedom of the recipient and the whole question of Providence, both general and special.

For Vanhoozer, it is not a 'perlocutionary' matter of the bible's discourse creating another world as Stan Grenz thinks. 'Moreover, it is the peculiar role of narratives to *display* a world. This is an illocutionary, not a perlocutionary act. The Spirit does indeed perform perlocutionary acts; no disagreement here. Yet the Spirit does so only on the basis of the concrete textual illocutions (the content) of Scripture. The Spirit's creating a world, then, is not a new illocutionary act, but rather the perlocutionary act of enabling readers to appropriate the illocutionary acts already inscribed in the biblical text, especially the narrative act of 'displaying a world' (42). And perlocutionary spiritual formation without necessarily understanding it is to be avoided. So that 'the Spirit speaks in and through Scripture precisely by rendering its illocutions at the sentential, generic and canonic levels perlocutionarily efficacious': in other words, analogously with the mode of origin of Son and Spirit, it is a case of illocutioque but not of *perlocutioque*. By far the strongest essay in the collection so far.

In his introduction Bartholomew strongly hinted that the Wolterstorff-Hesse interaction was the heartbeat of the book. Wolterstorff reminds us of the hermeneutical tradition of philosophy and its insistence that we are all throwing ourselves ahead of ourselves (77), although our anticipations are pre-judgments are shaped by tradition. 'The interpreting self is always an anticipating self whose anticipations are formed by tradition.' There is an ontology of sense or ideality which language expresses. Derrida hates to be hoist by his own petard when people would give 'performance interpretations' of his text. But authorial-discourse interpretation (what they actually said) is the norm of our everyday discourse, not authorial-intention interpretation (what they intended to say), however: this is a middle way. God indeed speaks through and as his deputies speak: and what unites Scripture is that it is God's book... 'the fact that the human authors of Scripture express various false beliefs does not prevent God from nonetheless infallibly speaking by way of what they say' (85). Enlightenment hermeneutics was about throwing off dogmatic or rule of faith – seen supremely in Dilthey as a myth. One can try to avoid prejudice at level one (academy) but not at level two (church). But, as Hesse points out in the response, where metaphor is

part of the literal (stage one) understanding of the text, is that not already spilling over into theology. Rather than moving from stage 1 to stage 2 it might be better to speak of a dialectic between the two in our arriving at the final(or provisionally final) account of the meaning of a biblical text. (Hesse in her response mentions an interesting-looking paper by Fergus Kerr given at the consultation but not published here.)

Two other chapters are especially worthy of attention in this strong set of essays. First, Stephen I Wright's interaction with Stephen Prickett who has observed that in the C20 miracle has been turned into parable and parable into universal truths. The Romantics were nearer to seeing in the 'prophetic as poetic' nature of biblical discourse, 'a metaphorical quality in language which allows it to speak of a reality outside its own system, to give voice to new disclosures, and to transcend historical distance in order to break into the hermeneutical circle of the past' (236) Or, 'The possibility of 'disconfirmation' invites a bolder suggestion: that we be ready to see in the Bible a language that not only subverts conventional usage, but also aims at replacing it.' (234) Second, for Neil B. MacDonald, meaning did not dislodge from that of the story to a historical referent during the Enlightenment as Hans Frei claimed. The meaning is the stories themselves. What did change was a faith seeking understanding moving to a foundationalist epistemology where evidence has to be presented under the influence of John Locke (here MacDonald follows Wolterstorff, such that 'the belief that the biblical stories referred to and described actual historical occurrences changed from being a basic belief to being a *non-basic* belief'. (326) The world of the bible was not like the present world and to be true the former had to be justified on the latter's terms. Both of these are strong papers, but neither receives a response or interrogation which is a weakness of much of Vol II.

III Many of us owe much to Oliver O'Donovan and it seems fitting that one whole volume (*A Royal Priesthood?*) of this project should be dedicated to an interaction with his work. Craig Bartholomew with that skilful knack he has for summarising, says of O'Donovan's understanding of Resurrection and Moral Order: 'the creation order is real and holds for all, but in a fallen world it cannot be grasped outside of Christ' (22), how God condescends to somehow include even violence (e.g. as described in Joshua) within his revelation and concludes: 'I take it that he would be happy to describe the overarching theme of the bible as the kingdom of God' Bartholomew goes on to insist that it is to O'Donovan's credit, in contrast with S Hauerwas that the whole of the bible, OT included needs to be instilled into our (political) theology, mentioning 'his assertion of the need for an *architectonic hermeneutic*, or one that does justice to the shape of the edifice of Scripture as a whole. Motifs such as that of exodus or shalom must not be arbitrarily abstracted from the building of scripture, but must be

read in the context of the narrative structure of Scripture as a whole.' (37) In the response in the special *Studies in Christian Ethics* volume O'Donovan had made it clear that 'thought cannot live *sola narratione*. Narrative thought can authorise, but cannot supply, a deliberative discourse' (Response, 94) and shows more affection for the historico-critical method and its desire to get to what was the *animus* of the writing of texts as distinct from the strictly canonical approach advocated by Walter Moberly in the spirit of Brevard Childs. O'Donovan thus responds: 'We shall not understand Deuteronomy without understanding why it is all put in Moses' mouth.' (65) It will be impossible to be absolutely sure of just what was going on and thus what was meant, but we can get some idea. The other issue with Moberly is that the latter thinks we can re-read the OT as if we were not thinking about Christ: O'Donovan admits he is not all that interested in the Pentateuch since the NT draws the centre of gravity of the OT towards its end: Jeremiah seems the central figure.

It is perhaps fitting that in this volume most of the best moments come when the orchestra and its other soloists quieten down and allow the pianist to respond in this concerto. O'Donovan dates the anti-Christian enlightenment pretty late (around the time of French and American revolutions and their state/church separation), and questions what Chris Rowland means by 'counter-cultural'. Perhaps O'Donovan has to be re-read for his condensed style to yield meaning, but to show the Augustinian connection of *ius* to *iustitia* and *iustificatio* and question Tom Wright on his home ground as to whether there really was much of an Emperor cult in Pauline times while teasing the NT scholar for trying to make every theme a 'narrative' – some of this shows the genius in service of the gospel at its best. The best essay which draws the longest response from O'Donovan is that by Jonathan Chaplin whose detailed familiarity with the former's work is apparent. He pinpoints O'Donovan's preference for early modern Christian political liberalism – subsequently corrupted and 'democratised' by the later Enlightenment, neo-Thomists included, and counters that God works through more institutions than merely that of political government and that when he does so he is not always necessarily judging in a strongly interventionist sense. This leads to O'Donovan describing the difference between 'justice' (pre-fall) and 'judgement' (presupposing the fall) and coming over cynical about the worth of 'separation of powers' and the usefulness of Leviticus 25. What remains is an original and refreshing evaluation of the foundations of Western political systems. 'The ideas and ideals of Christendom were thought through by monks and bishops, counsellors and advisors. They proposed an ideal for the behaviour of government, and they gave reasons for it...I have never argued (pace Kreider) that a tendency to coercion was not "endemic", merely that it was not logically implied by the concept of a Christian state.' (343) O'Donovan is

just the right polymath theologian to draw out the best from his sparring-partners.

This series will require the next four volumes (the fourth is due in November 2003) before it can be properly evaluated. But what is already valuable and exciting is the sense of how, without repeating themselves, the participants seem to be moving on and

deepening their understanding of this area and there is much wisdom and stimulus for thought as a result – for those prepared to make the effort to engage!

*Mark W. Elliott
St Andrews, Scotland*

How is this publication thinking about the future? By becoming part of the past.

This publication is available from
ProQuest Information and Learning
in one or more of the following ways:

- Online, via the ProQuest information service
 - Microfilm
 - CD-ROM
- Via database licensing

For more information, call

1-800-521-0600, EXT. 2888 (US) OR 01-734-761-4700 (INTERNATIONAL)

WWW.IL.PROQUEST.COM



From: ProQuest

