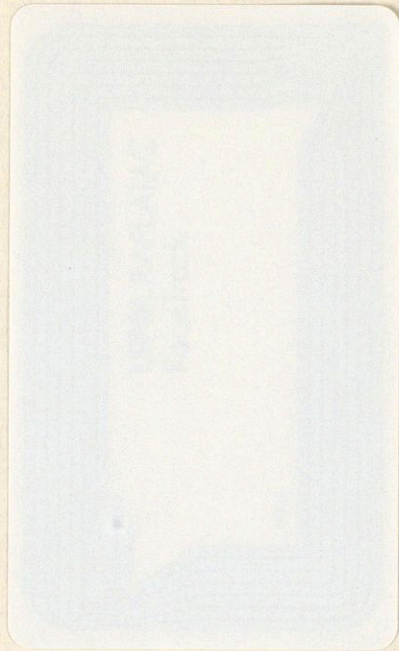




N12<523394466 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei
Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg

theol

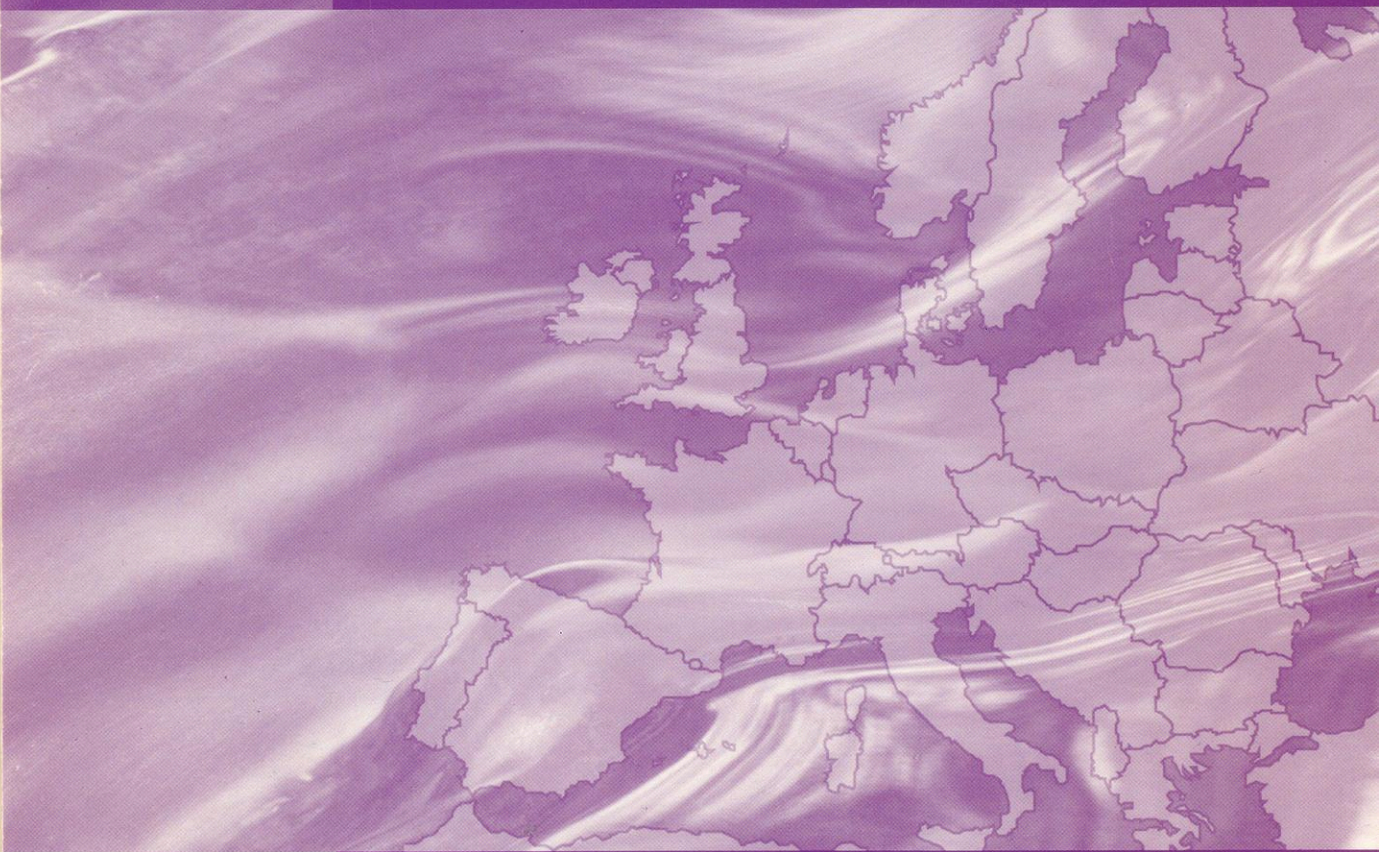


EUROPEAN JOURNAL
OF THEOLOGY

*13-15
2004-2006
O.T.R.*

JOURNAL EUROPÉEN
DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE
ZEITSCHRIFT



230010

XIII(2004) :1
ISSN 0960-2720

32

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 du 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 Forschungszwecke oder zum Privatgebrauch ist eine einmalige Kopie des betreffenden Artikels bzw der Rezension erlaubt. Bei Mehrfachkopien muß eine Genehmigung eingeholt werden, innerhalb des UK bei Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London, W1P 9HE, in allen anderen Ländern beim Verlag.

Typeset by Profile
Culmdale, Rewe, Exeter, Devon.
Printed in Great Britain for
Paternoster Periodicals,
PO Box 300, Carlisle,
Cumbria, CA3 0OS UK
by Nottingham Alpha Graphics

ISSN 0960-2720

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial	3	Scholastic Theology, Augustinian Realism and Original Guilt	17
<i>Mark Elliott</i>		<i>Oliver D. Crisp</i>	
Die Heilungswunder Jesu als Symbolhandlungen – Ein Versuch	5	Towards a Missionary Theology for Europe: Conclusions from the Ecumenical Debate on the New Evangelization of Europe between 1979-1992	29
<i>Armin D. Baum</i>		<i>Friedemann Walldorf</i>	

* * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 41

Erich Zenger (Editor): Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum	41	Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Welt	57
BEAT WEBERCH		CHRISTOPH STENSCHKE	
Heike Omerzu: Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte	41	Wilhelm Höhn: Einführung in die griechische Sprache (unter besonderer Berücksichtigung der Sprache des Neuen Testaments)	60
CHRISTOPH STENSCHKE		JOCHEN EBER	
Adolph Zahn: Von Gottes Gnade und des Menschen Elend (Theologische Nachfahren Luthers und Calvins, vol. 1)	45	Eric Sorensen: Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity	61
JOCHEN EBER		CHRISTOPH STENSCHKE	
Christian Albrecht; Martin Weeber (Editors): Klassiker der protestantischen Predigtlehre: Einführungen in homiletische Theorieentwürfe von Luther bis Lange	46	Paul Helm and Carl Trueman (eds.): The Trustworthiness of God: Perspectives on the Nature of Scripture	63
HORST SCHAFFENBERGER		GUY RICHARD	
Martin Nicol: Einander ins Bild setzen: Dramaturgische Homiletik	47	F. I. Andersen: Habakkuk: A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Bible 25)	65
HORST SCHAFFENBERGER		THOMAS RENZ	
Ulrich Heckel: Der Segen im Neuen Testament: Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick	49	Nathan MacDonald: Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism' (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 1)	66
CHRISTOPH STENSCHKE		RYAN O'DOWD	
Johann Heinrich Jung-Stilling, Hrsg. von Gerhard Schwinge: Briefe	51	Translated and Annotated by D. L. Guder & J. J. Guder: Karl Barth, The Theology of the Reformed Confessions	67
JOCHEN EBER		A.T.B. MCGOWAN	
Christfried Böttrich: Petrus: Fischer, Fels und Funktionär	52	Pekka Pitkänen: Central Sanctuary and Centralization of Worship in Ancient Israel: From the Settlement to the Building of Solomon's Temple (Gorgias Dissertations Near Eastern Studies)	69
CARSTEN PETER THIEDE		NATHAN MACDONALD	
Rudolf Gebhard: Umstrittene Bekenntnisfreiheit: Der Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert	55	BibleWorks, LLC: BibleWorks™6 Software for Biblical Exegesis & Research	71
STEFAN FISCHER		JAMIE GRANT	
Ruben Zimmermann (Hrsg.): Bildersprache verstehen: Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen; mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer	57	Mark A. Chancey: The Myth of a Gentile Galilee	73
Ruben Zimmermann: Geschlechtermetaphorik und		CHRISTOPH STENSCHKE	



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

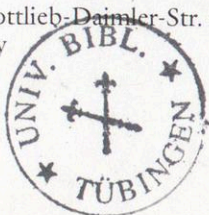
When contacting our Subscription Office in Carlisle for any reason always quote your Subscriber Reference Number. This appears on the address label used to send your copies to you.

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-ság 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, Hviadoslavova 25, SK-934 01 Levice

Suisse / Schweiz / Svizzera (CH)

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

Editorial

Mark Elliott

What does it mean to be European? Is it about Europeans defining themselves against other continents and cultures? Is Turkey's likely eventual admission to the EU a sign of the contribution Islam has made to European civilisation? Is Israel's otherwise somewhat anomalous participation in the Eurovision Song Contest a reminder of the Jewish part in shaping European arts and sciences? Is it aware that a union makes strong and that the purpose of strength, pace Nietzsche, is so that one can help the weak? Need one be aware of secularisation in Britain being a totally different thing from that in Germany or that in France (where *laïcité* has been a 'given' for two hundred years, or uncontested for one hundred: we 'celebrate' this year the centenary of the Church and State separation legislation of 1904, which was also, coincidentally the year of *Entente Cordiale* with Britain!) What would a Christian culture look like? Surely not more rock bands playing hymns, theatre companies doing lots of Calderon and TS Eliot, art getting all representational but not conceptual. It might mean closed shops on Sundays, more religious services on television at Christmas and Easter, less abortion on demand. But since it is the gospel of Christ for which evangelicals stand, need there not be something said about grace, forgiveness, repentance, prayer?

The new European Union Constitution's preamble may not give much appreciation of Europe's 'Christian past'. The content may seem to rest on a theory of rights which may owe *something* to Christianity, but it in turn has been slow to recognise or show appreciation of its parent. Even the British Premier's Catholic wife, the lawyer Cherie Blair in a recent article congratulated the Catholic Church for catching up with the Universal Declaration of 1948 during Vatican II, as if Jacques Maritain *et al* had contributed nothing to that document!

'Believing without belonging' often has very little to do with Jesus and what we would call 'saving faith'. It is the kind of unthinking and thus inactive faith which gets a bad name from James

(and Thomas Aquinas). James 2:19 is written with reference to the *Shema* of Deut 6:4, but it could be the kind of spirituality that has room for 'God 77.4% heaven 46.3% hell 33.9% sin 62.1%' [European Values Study]). But one thing that such studies do show us is that the battle for the soul of Europe is by no means lost.

We might not find the gospel but at least some clear reflection of it in recent writings by Žižek, Vattimo, Derrida and the late Lyotard. Vattimo argues for a 'weak metaphysics' where according to the incarnation and such principles as 'the immanent Trinity is the economic Trinity' we have a God who is much more at home in the world and less likely to be idolised through 'natural holiness'. In other words, Heidegger without the Nazism. A God whom Jesus tells us is a friend and not to be feared, a Christianity which stands against racism and promotes charity. (*Credere di credere*: Milano: Garzanti, 1996). Is this a secularised, de-mythologised Christianity, or is that an unduly negative judgement? In Derrida's case it is more Judaism, but the Catholic pull is strong even for lapsed sons and daughters of the church.

There seems to be less infiltration in Protestant America by theology into the philosophers and cultural commentators, when one thinks of the interests of Rorty, Searle, Putnam or Gore Vidal and Judith Butler. Does Catholicism then provide a cradle which is more like a spider's web to escape from? Is this a good thing and what does it make evangelicals think about our contribution to the consciousness of the 'thinking person'?

What then is the place of theology? N.T. Wright thinks secularism is on the wane, as interest in spirituality increases. This need not be a positive or negative thing. 'But would you rather be taught music theory by someone who was tone deaf and therefore "neutral", or by someone who was an active, if controversial, composer or conductor? Doesn't it mean that the research will be done more carefully...the Christian theologian hopes to allow the church to think and speak coherently and

truly about God, the world, what it means to be human and what can be said about evil...' (Times Higher Educational Supplement, 18/4/2003)

While appreciating this, one can also sense a need to be a little more aggressive. The theologian is called to discern between what in culture and society serves holiness (and *was Christum treibt*)

and what would not. The theologian is called to phrase the gospel in ways that grapple with the buzz-words and the Leitmotive of contemporary trends of thinking, and to lead the way in preaching the gospel unashamedly, although without trying to be something (s)he is not.

RECENT TITLE FROM PATERNOSTER

Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions for Pastoral Realities

David Instone-Brewer

Divorce and remarriage are major pastoral issues that confront every church and yet when we turn to Scripture for guidance its teachings appear to be harsh and unworkable. If divorce is allowed only for adultery and if remarriage is forbidden then many believers are placed in a desperate situation. But is this really what the Bible teaches?

New research into the background literature of the Bible shows that the original hearers of these teachings would have understood them very differently.

The author shows how, when properly understood, the New Testament provides realistic and wise guidance which is of urgent relevance to the contemporary church.

David Instone-Brewer is Research Fellow and Technical Officer at Tyndale House, Cambridge, and a Baptist Minister.

ISBN: 1-84227-180-6 / 197x130mm / 192pp / £8.99



PATERNOSTER PRESS

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

Die Heilungswunder Jesu als Symbolhandlungen † Ein Versuch¹

* * * *

Armin D. Baum
Gießen

ZUSAMMENFASSUNG

Die Heilungswunder Jesu lassen sich auf dem Hintergrund des Alten Testaments als prophetische Zeichenhandlungen deuten. Die Wundergeschichten wollen einerseits von historischen Ereignissen berichten, bilden aber zugleich metaphorisch die Vergebung der Sünden ab. Diese Parallele zwischen der eigentlichen und einer

uneigentlichen Bedeutung seiner Heilungswunder hat bereits Jesus selbst gezogen (Lk 5,31 par). Die Kirchenväter und Reformatoren haben die Wundergeschichten der Evangelien mit Recht auch metaphorisch interpretiert. In der modernen Exegese wird diese Dimension der neutestamentlichen Wundergeschichten häufig vernachlässigt.

* * * *

SUMMARY

The healing miracles of Jesus can be explained against the background of the Old Testament as prophetic symbolic actions. The miracle stories intend on the one hand to report historical events, but at the same time they portray metaphorically the forgiving of sins. Jesus

himself pointed to this parallel between the proper and a derived significance of his healing miracle (Lk 5,31//). The Church Fathers and the Reformers were also correct to interpret the miracle narratives metaphorically. But in today's exegesis this dimension of the New Testament miracle stories is often ignored.

* * * *

RÉSUMÉ

À la lumière de l'Ancien Testament, les miracles de guérison effectués par Jésus peuvent se comprendre comme des actes symboliques. Les récits de miracles des Évangiles se veulent rapports de faits historiques. En même temps, ils signalent de manière métaphorique le pardon des péchés. Jésus lui-même a suggéré ce

parallèle entre la signification première et une signification dérivée de ses miracles de guérisons (Lc 5,31 et parallèles). Les Pères de l'Église et les Réformateurs ont à juste titre interprété les récits de miracles métaphoriquement. Dans les travaux exégétiques contemporains, cette dimension des récits de miracles du Nouveau Testament est malheureusement souvent ignorée.

* * * *

Einleitung

Von keiner Person der Antike sind mehr Wunderberichte überliefert worden als von Jesus von Nazareth. Aus dem Leben keines jüdischen Propheten und keines heidnischen Philosophen werden mehr übernatürliche Ereignisse berichtet.² Beginnen wir

mit einer kurzen Bestandsaufnahme anhand der vier neutestamentlichen Evangelien.

1. Bestandsaufnahme

Über Jesus gibt es in den Evangelien zwei Arten von Wundergeschichten. Einige Wunder tat Gott

an Jesus. Dazu gehören die jungfräuliche Empfängnis, die Verklärung und die Auferweckung Jesu von den Toten. Andere Wunder tat Jesus selbst.

In den Wundern, die Jesus getan hat, zeigte sich entweder sein übernatürliches Wissen oder seine übernatürliche Kraft. Jesus konnte Aussagen über Ereignisse machen, die in der Zukunft lagen. Er sagte seine eigene Kreuzigung und Auferstehung (Mt 16,21 par) aber auch die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. (Mt 24,2 par) voraus. Er wußte, was zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem fernen Ort geschah (Joh 1,48). Und er konnte erkennen, was in den Gedanken seiner Gegner vorging (Mt 9,4 par). Dadurch ließ er sie seine prophetische Überlegenheit spüren. Im Vordergrund der Berichterstattung der Evangelien stehen jedoch die Tatwunder Jesu. Die übernatürlichen Werke, die Jesus tat, werden ausführlicher dargestellt als sein prophetisches Wissen.

Die Wundersummarien (Mt 4,23-25 par u.ö.; vgl. Apg 2,22) lassen erkennen, daß Jesus hunderte von Wundern getan haben muß. Nur über relativ wenige von ihnen haben wir etwas ausführlichere Berichte. Zählt man mit Hilfe einer Synopse nach, kommt man auf rund 35 Wundergeschichten.³

Seine Wunder hat Jesus an verschiedenen Objekten getan. Etwa neun Wundergeschichten berichten von übernatürlichen Taten an nicht-menschlichen Objekten. Zu diesen sogenannten Naturwundern zählen beispielsweise die Brotvermehrungen und die Sturmstillung. Etwa 26 Wunder tat Jesus an Menschen, indem er sie von Krankheiten heilte oder vom Tod auferweckte. Den drei Totenaufweckungen stehen etwa 23 Krankenheilungen gegenüber. Um diese 26 Wunderberichte soll es in diesem Beitrag gehen.

2. These

Die Wunder Jesu, und speziell seine 26 Heilungs- und Auferweckungswunder, erfüllten ohne Zweifel verschiedene Funktionen. Zunächst dienten sie aufgrund ihrer Fülle und aufgrund der Autorität, in der sie geschahen, der Legitimation Jesu als Messias und Gottessohn (Joh 20,30-31).⁴ Weiterhin stellten sie eine Vorwegnahme des zukünftigen Heils dar. In der Gegenwart Jesu von Nazareth wurden Leiden und Tod in einer Weise verdrängt, wie es von den Propheten für die messianische Zeit vorhergesagt worden war (Mt 11,2-6 par). Sicher ist die Bedeutung der Wunder Jesu damit aber noch nicht erschöpft. Im folgenden möchte ich der Frage nachgehen, ob die Heilungswunder Jesu

eventuell eine symbolische Bedeutung haben.

Dieser Aspekt der Wundertaten Jesu kommt in den neueren Gesamtdarstellungen zum Thema nicht vor.⁵ In der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments hat er aber keine unbeträchtliche Rolle gespielt. Origenes, bekannt für sein problematisches System eines mehrfachen Schriftsinns, verglich um die Mitte des dritten Jahrhunderts in seinem Werk *Gegen Celsus* die Heilungen Blinder, Tauber und Lahmer mit den geistlichen Erfahrungen des Christen: Es 'öffnen sich die Augen blinder Seelen; und die Ohren, die für die Lehren der Tugend verschlossen waren, hören mit Freuden von Gott und von dem seligen Leben bei Gott reden; viele aber, die lahm an den Füßen des inneren Menschen waren, wie die Schrift sich ausdrückt, sind jetzt durch das Wort geheilt worden'.⁶ Ganz ähnlich deutete um 400 n. Chr. Ambrosius von Mailand die Heilungswunder Jesu symbolisch. Ohne die Geschichtlichkeit der Heilung des Gelähmten in Lk 5,17-26 zu bestreiten, erkannte er darin zugleich einen Hinweis auf 'die Heilung des inneren Menschen, dem die Sünden nachgelassen werden'.⁷ Der todkranke Knecht des Hauptmanns von Kapernaum (Lk 7,1-10) war für Ambrosius 'ein Repräsentant des Heidenvolkes, das ... todkrank darniederliegt'.⁸ Und die Heilung des Aussätzigen in Lk 5,12-16 interpretierte er als Hinweis auf die Reinigung des Menschen vom 'Aussatz des Geistes', der Sünde.⁹

Symbolische Deutungen der Wunder Jesu finden sich auch in der Exegese der Reformatoren. So verglich etwa Calvin die Heilung des besessenen Gadareners (Mt 8,28-34 par) mit der Befreiung des Sünders aus der Macht Satans: 'Wenn wir auch nicht vom Teufel gemartert werden, so hat er uns doch in seiner Gewalt, solange bis uns der Sohn Gottes von seiner Tyrannei befreit. Nackt, zerrissen und verunstaltet irren wir umher, bis er uns ein heiles, ruhiges Herz schenkt'.¹⁰

Dieser symbolischen bzw. bildlichen bzw. metaphorischen bzw. 'typologischen' (1 Kor 10,11) bzw. 'allegorischen' (Gal 4,24) Deutung der Wunder Jesu können sich viele Ausleger der Evangelien nicht anschließen. Mit Recht kritisieren sie die Auswüchse einer allegorischen Methode, die jedem Detail eines Wunderberichts willkürlich eine theologische Bedeutung zuschreibt. Andererseits geht man aber zu weit, wenn man jede Form einer symbolischen Deutung der neutestamentlichen Heilungswunder ablehnt. In unserem Jahrhundert hat sich besonders Alan Richardson für eine vorsichtige Interpretation der Wunder Jesu

als Symbolhandlungen eingesetzt. Er verstand die Wunder Jesu als Gleichnishandlungen.¹¹ Die Heilungswunder symbolisieren in seinen Augen die Vergebung der Sünden.¹²

Die Frage nach der Berechtigung dieses Interpretationsansatzes zerlege ich in zwei Teilfragen: Haben die Krankenheilungen Jesu eine symbolische Bedeutung (B)? Und: Was symbolisieren die Krankenheilungen Jesu (C)? Es folgen einige Erwägungen zum alttestamentlichen Hintergrund der neutestamentlichen Wunderheilungen Jesu (D) und zu den Grenzen einer symbolischen Interpretation (E).

Haben die Krankenheilungen Jesu eine symbolische Bedeutung?

Von den drei Totenaufweckungen, die uns in den Evangelien berichtet werden, hat Jesus eine ausdrücklich auch auf das ewige Leben gedeutet. Der Martha sagte er angesichts des Todes ihres Bruders Lazarus: 'Ich bin die Auferstehung und das *Leben*; wer an mich glaubt, wird *leben*, auch wenn er *gestorben* ist; und jeder der da *lebt* und an mich glaubt, wird nicht *sterben* in Ewigkeit' (Joh 11,25-26). Diese Aussage bezieht die Auferweckung des Lazarus aus dem Grab auf die Mitteilung des ewigen Lebens an die an Jesus Glaubenden (vgl. Joh 5,24; 8,51): Sowohl der Verstorbene ('wenn er gestorben ist') als auch der Lebende ('jeder der lebt') haben ewiges Leben, wenn sie an Jesus glauben. Die Auferweckung des Lazarus zeigt nicht nur, daß Jesus Menschen das irdische Leben zurückgeben kann, sondern auch, daß er ihnen das ewige Leben geben kann. So wie Jesus Lazarus ins irdische Leben zurückrief, schenkt er allen das ewige Leben, die an ihn glauben.

Die Erzählung in Johannes 11 zeigt darüber hinaus, wie Jesus ewiges Leben gibt. Um den Lazarus aus dem Grab zurückrufen zu könne, mußte Jesus sich nach Bethanien in den Zugriffsbereich der Jerusalemer Behörden begeben (Joh 11,8.16). Die Auferweckung des Lazarus kostete ihn das Leben (Joh 11,46-53). Jesus ging in den Tod, um seinen Freund aus dem Tod zu befreien. Dieses Handeln Jesu für Lazarus bildet ab, was Jesus für alle Sünder tut, die seine Hilfe erbitten. Jesus nahm den Tod in Jerusalem nicht nur in Kauf, um *einen* seiner Jünger aus dem *irdischen* Tod zu befreien, sondern auch, um *alle* seine Jünger aus dem *ewigen* Tod zu befreien. 'Der gute Hirte läßt sein Leben für die Schafe' (Joh 10,11), nämlich für seine Freunde (Joh 15,13).

Auch den Synoptikern zufolge hat Jesus das Wort 'tot' uneigentlich gebraucht und auf den ewigen Tod angewandt. Der Satz 'laß die *Toten* ihre *Toten* begraben' (Mt 8,22 par) zeigt in seiner Schärfe, daß Jesus all diejenigen als geistlich tot bezeichnen konnte, die nicht zu seinen Nachfolgern gehörten. Tot ist, wer sich aus der Gemeinschaft mit Gott gelöst hat (Lk 15,24; vgl. Eph 2,1). Von diesem Sprachgebrauch aus erscheint es zumindest als möglich, daß Jesus auch die Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,11-17) und der Tochter des Jairus (Mt 9,18-19.23-26 par) als Gleichnis verstanden hat. Die Auferweckung der soeben verstorbenen Kinder zeigt im übertragenen Sinne, daß Jesus Menschen ewiges Leben geben kann.

Eine gleichnishafte Bedeutung hat Jesus ausdrücklich auch einem seiner Heilungswunder zugeschrieben. Nachdem er einem Blindgeborenen das Augenlicht geschenkt hatte, leitete er aus dieser Handlung ein Prinzip ab, das seine gesamte Sendung beschreibt: 'Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit *die Nichtsehenden sehen* und *die Sehenden blind werden*' (Joh 9,39). 'Sehen' bedeutet in diesem Zusammenhang, Jesus als das 'Licht der Welt' zu erkennen und durch den Glauben an ihn 'das Licht des Lebens' zu haben (Joh 8,12). Dieses Heil empfangen aber nur die Blinden, die, die ihre Blindheit = Heillosigkeit zugeben. Den Sehenden, denen, die bestreiten, blind = heilsbedürftig zu sein, bleibt das Heil, das Jesus bringt, verwehrt. In diesem Satz vergleicht Jesus den Blindgeborenen mit einem bußfertigen Sünder. Seine Blindheit steht für seine (eingestandene) Sündhaftigkeit. Die tatsächlich erfolgte Heilung ist zugleich ein Bild für die Vergebung, durch die Jesus Menschen das ewige Leben vermittelt.

Von hieraus stellt sich die Frage, ob nicht auch die von den Synoptikern berichteten Blindenheilungen (Mt 9,27-31; Mt 12,22 par; Mt 20,29-34 par; Mk 8,22-26) die Vergebung der Sünden abbilden können. Eine sehr pointierte Aussage Jesu, mit der er die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten an seinem Umgang mit Zöllnern und Sündern beantwortet, bestätigt diese Vermutung (Lk 5,31 par):

'Nicht die *Gesunden* brauchen einen Arzt, sondern die *Kranken*.

Ich bin nicht gekommen, *Gerechte* zu rufen, sondern *Sünder* zur Buße'.

Die beiden Hälften dieses Parallelismus entsprechen einander wie Bild- und Sachhälfte eines

Gleichnisses. Jesus verglich die Gerechten mit gesunden und die Sünder mit kranken Menschen. Die Heilung einer Krankheit hat daher eine Entsprechung in der Vergebung der Sünden. Dieser Redeweise ist übrigens nicht neu. Schon die alttestamentlichen Propheten sagten uneigentlich 'heilen' statt 'vergeben'. Eine sündhafte Seele muß von Gott 'geheilt' werden (Ps 41,5). Und durch die Striemen des Gottesknechts erfährt der Sünder 'Heilung' von seinen Vergehen (Jes 53,4-6). Diese allgemeine Analogie ermutigt dazu, nicht nur die Blindenheilungen, sondern alle Heilungswunder Jesu daraufhin zu befragen, ob (und gegebenenfalls inwieweit) sie indirekt etwas über den Umgang Jesu mit Sündern aussagen.

Was symbolisieren die Krankenheilungen Jesu?

Die bisher verfolgte These lautet, in den Heilungswundern Jesu symbolisiere Krankheit Sünde und Heilung Vergebung. Daraus ergibt sich die Frage, ob nicht über diese allgemeine Analogie hinaus bestimmte Aspekte der Krankheiten und der Heilungen bestimmte Aspekte der Sünde und der Vergebung abbilden. Um dies festzustellen, betrachten wir nacheinander vier Elemente, die in den Heilungsgeschichten der Evangelien vorkommen: die Krankheiten (1), die Heilungswunder (2), die Folgen der Krankheiten bzw. der Heilungen (3) und den Glauben (4).

1. Die Krankheiten

Ein Aspekt fällt bei den von Jesus geheilten Krankheiten besonders ins Auge. Jesus hat keine Krankheiten geheilt, die von selbst wieder verschwanden, keine Verletzungen, die von selbst heilen konnten, und keine Leiden, die ein menschlicher Arzt lindern konnte. Er hat weder Erkältungen noch Knochenbrüche kuriert. Auch das Fieber, an dem die Schwiegermutter des Petrus litt, bildet keine Ausnahme von dieser Regel. Denn es handelte sich nicht um einen fiebrigen Infekt, der nach einer Woche von selbst abklingt, sondern um ein 'starkes Fieber' (Lk 4,38), das sicherlich Symptom einer schweren Erkrankung war. Der Sohn eines königlichen Beamten, den Jesus vom Fieber befreite, lag sogar im Sterben (Joh 4,47.52). Bei den Leiden, von denen Jesus die Menschen befreit hat, handelte es sich durchweg um unheilbare Krankheiten.

Dies wird in einigen Berichten besonders unterstrichen. So litt die verkrümmte Frau seit 18 Jahren

unter ihrer Mißbildung (Lk 13,11). Der Kranke am Teich Bethesda war schon 38 Jahre krank (Joh 5,5). Der epileptische Junge erlitt seine Anfälle seit seiner Kindheit (Mk 9,21). Einer der von Jesus geheilten Blinden war von Geburt an blind (Joh 9,1). Und über die blutflüssige Frau wird nicht nur berichtet, daß sie bereits zwölf Jahre lang krank war; zusätzlich heißt es, sie habe ihr gesamtes Vermögen für ärztliche Hilfe ausgegeben und keiner der von ihr konsultierten Ärzte habe ihr helfen können (Mt 9,20 par). Auch den besessenen Gadarener hatte bisher niemand zu bändigen vermocht (Mk 5,4). Jesus hat die hoffnungslosen Fälle geheilt.

Wie unerwartet diese Heilungswunder Jesu waren, läßt sich auch an den Reaktionen der Zeugen ablesen. Nach der Heilung des Gelähmten riefen die Anwesenden, sie hätten so etwas noch nie gesehen (Mk 2,12). Und der Blindgeborene wies die Juden im Anschluß an seine Heilung darauf hin, eine Heilung dieser Art sei zuvor noch nie geschehen (Joh 9,32). Jesus heilte nur die hoffnungslosen Fälle.

In ihrer Unheilbarkeit sind die von Jesus beseitigten Krankheiten ein Bild für die Sünde. Auch sie verschwindet nicht von selbst. Man kann sie sich nicht selbst vergeben. Und man kann sie sich auch nicht von einem anderen Menschen vergeben lassen. Kein Therapeut, Philosoph oder Theologe kann sie eigenmächtig aus der Welt schaffen. Sündenvergebung ist ausschließlich Sache Gottes und seines Sohnes.

2. Die Heilungen

So wie die Krankheiten lassen auch die Heilungswunder Jesu mindestens zwei Aspekte erkennen, die sich unschwer auf seinen Vergebungszuspruch übertragen lassen. Jesus hat alle Kranken geheilt, die darum baten (a). Und er tat dies in einzigartiger Autorität (b).

a. Ihre Ausnahmslosigkeit

Jesus hat – anders als beispielsweise Elia und Elisa – nicht nur einzelne Kranke geheilt, sondern alle, die ihn (im Glauben) darum gebeten haben. Immer wieder heißt es in den Evangelien ausdrücklich: Jesus 'heilte alle Leidenden' (Mt 8,16 par; Mt 4,23-25 par; Mt 9,35 par; Mt 10,1 par). Jesus 'heilte *alle*, die vom Teufel überwältigt waren' (Apg 10,38). Keinem, der Jesus während seines öffentlichen Wirkens glaubend um Heilung bat, wurde sie verweigert.

Das kann nicht bedeuten, daß auch nach Pfings-

ten jeder Christ einen Anspruch darauf hat, von seinen Krankheiten geheilt zu werden. Denn die unbegrenzte Heiltätigkeit Jesu beschränkte sich auf die ca. drei Jahre zwischen seiner Taufe im Jordan und seiner Passion. In der Apostelgeschichte ist keine Rede davon, daß Petrus und Johannes ausnahmslos jede Krankheit geheilt hätten. Und der Apostel Paulus berichtet ausdrücklich von einer schweren Erkrankung, mit der er leben mußte (2 Kor 12,7-9).

Auf der symbolischen Ebene verbindet sich die Ausnahmslosigkeit der Heiltätigkeit Jesu jedoch gut mit seiner Verkündigung. Wenn die Heilungen die Vergebung abbilden, unterstreicht ihre Ausnahmslosigkeit, daß Jesus jedem Vergebung gewährt, der ihn darum bittet. Die Heilungswunder Jesu unterstrichen eine Aussage seiner Bergpredigt. Diese lautete ohne jede Einschränkung: 'Bittet, und es wird euch gegeben werden' (Mt 7,7). Die Heilungen illustrierten den Satz des Propheten Joel, den Petrus in seiner Pfingstpredigt zitiert: 'Jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, wird errettet werden' (Joel 3,5 = Apg 2,21). Das Angebot der Sündenvergebung kennt keine Grenzen.

b. Ihre Autorität

Jesus heilte die Kranken häufig ohne Berührungen durch sein Wort. Ausdrücklich heißt es in Mt 8,16, Jesus habe die Geister 'mit einem Wort' ausgetrieben. Und tatsächlich enthalten die Evangelien mehrere Berichte, in denen Jesus einen bösen Geist durch einen schlichten Befehl vertreibt: 'Fahre aus' (Mk 1,25 par; Mk 5,8). Auch von ihren Krankheiten befreite Jesus die Menschen durch sein Wort. Der Hauptmann von Kaper-naum war davon in besonderem Maße überzeugt: 'Sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht geheilt werden' (Mt 8,8 par). Das Wort Jesu befreite von Besessenheit und Krankheit.

Durch sein Wort befreite Jesus auch von Sünde und Schuld. Wer seine Worte hörte und bewahrte, war selig (Lk 11,28). Wer seinem Wort glaubte, wurde von seiner Sünde gereinigt (Joh 15,3), wurde gerettet (Lk 8,12) und empfing ewiges Leben (Joh 5,24; 6,63.68). Dem Wort: 'Steh auf, hebe dein Bett auf und geh in dein Haus' entsprach das Wort: 'Deine Sünden sind dir vergeben' (Mt 9,2.6 par).

Die Worte, mit denen Jesus Menschen von ihren Krankheiten befreite, sprach er mit einzigartiger Autorität. Jesus heilte weder durch Gebet noch im Namen Gottes, sondern in eigener

Autorität. Dadurch unterschied er sich von den Propheten vor ihm und den Aposteln nach ihm (vgl. Lk 10,17). Er erbat und vermittelte nicht die Heilung Gottes, sondern er heilte in eigener Kraft. Er betete nicht um die Auferweckung eines toten Kindes wie Elia (1 Kön 17,21) und Elisa (2 Kön 4,33) es getan hatten und Petrus es später tun sollte (Apg 9,40); er holte das tote Kind selbst ins Leben zurück: 'Ich sage dir, steh auf!' (Mk 2,11 par; Lk 7,14). Er forderte Gelähmte nicht im Namen Gottes auf, aufzustehen und umherzugehen, wie Petrus dies später tun sollte (Apg 3,6), sondern er sagte im eigenen Namen: 'Steh auf, nimm dein Bett, und geh umher' (Mt 9,6 par; Joh 5,8). Er gebot den Dämonen nicht wie Paulus im Namen Gottes auszufahren (Apg 16,18), sondern er gebot im eigenen Namen: 'Fahre aus' (Mk 1,25 par; Mk 5,8). Darin zeigte sich Jesu Überlegenheit gegenüber den Aposteln und Propheten.¹³ Nicht zu Unrecht verglich daher Ambrosius die Wirkung des Wortes Jesu mit dem Schöpferwort Gottes (Ps 33,6). Er spricht und es geschieht (Ps 33,9; 148,5).¹⁴

Dazu, daß Jesus Krankheit und Sünde analog behandelte, paßt es, daß er Menschen auch die Vergebung der Sünden in einzigartiger Vollmacht zusprach: 'Deine Sünden sind dir vergeben' (Mt 9,2 par; vgl. Lk 7,48). Jesus sprach nicht die Vergebung Gottes zu, wie Nathan es getan hat (2 Sam 12,13), sondern er vergab *selbst* die Sünden. Dem Urteil, daß er damit etwas tat, was nur Gott tun kann (Ps 103,2-3), hat er nicht widersprochen (Mk 2,7 par; Lk 7,49).

Mehrfach heilte Jesus die Kranken aber auch durch Berührungen. Einige Kranke baten ihn ausdrücklich, daß er sie anrührte (Mk 8,22). Mehrfach hat Jesus dies getan (Mt 9,29; Mt 20,34 par; Lk 7,14; 22,51). Um einen Taubstummen zu heilen, berührte Jesus seine Ohren und seine Zunge (Mk 7,33). Auch solche Gesten können eine Bedeutung haben, die ebenso für die Vergebung der Sünden gilt. So heilte Jesus den Aussätzigen, indem er ihn anrührte (Mt 8,3 par). Die Berührung eines Aussätzigen machte eigentlich unrein.¹⁵ Deswegen mußte der Kontakt mit Aussätzigen gemieden werden (Lev 13,45-46). Durch die Berührung des Aussätzigen machte Jesus deutlich, daß er gegen die Verunreinigung durch den Aussatz immun war. Und nicht nur das. Statt daß die Unreinheit des Aussätzigen durch den Kontakt mit Jesus auf diesen überging, übertrug sich die Reinheit Jesu auf den Kranken. Er wurde auf der Stelle gesund. Calvin hat darin ein Bild für die

Begegnung Jesu mit der sündigen Menschheit gesehen. Christus 'streckte uns nicht nur seinen Arm hin, sondern stieg aus dem Himmel herab bis in die Unterwelt selbst und zog sich doch keinerlei Befleckung zu, sondern blieb rein, entzog uns all unseren Schmutz und durchströmte uns mit seiner Heiligkeit'.¹⁶ Jesus verunreinigte sich auch nicht durch die Haus- und Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern (Mt 9,11 par; 11,19 par; Lk 15,1-2; 19,7). Vielmehr reinigte er die Sünder von ihren Sünden, indem er sie zur Umkehr rief (Mt 4,17; Mk 1,15).

3. Die Folgen

Die Krankheiten, die in den Evangelien vorkommen, hatten für die Betroffenen gravierende Konsequenzen. Sie zerstörten die Beziehungen der Kranken zu sich selbst (a), zu ihrer Umwelt (b) und zu Gott (c). Indem Jesus Menschen von ihren Krankheiten befreite, stellte er diese zerstörten Beziehungen wieder her.

a. Die Beziehung zu sich selbst

Schwere Erkrankungen können die Persönlichkeit eines Menschen zerstören. Dies wird besonders an der Art und Weise deutlich, wie in den Evangelien das Schicksal einiger Besessener geschildert wird. Besessenheit konnte zum Verlust des natürlichen Schamempfindens führen (Lk 8,27). Einige Besessene neigten zur Selbstverletzung (Mk 5,5). Sie wohnten in Gräbern (Lk 8,27). Ihr Zustand trieb sie letzten Endes in den Tod. Den besessenen Epileptiker riß die ihn dominierende Macht immer wieder ins Feuer und ins Wasser, 'um ihn umzubringen' (Mk 9,22).

So kann auch die Sünde das Leben eines Menschen entstellen. Sie versklavt ihn (Joh 8,34; Röm 6,17). Sie kann sein moralisches Empfinden auflösen (Röm 1,24-27). Sie kann seine Gesundheit und sein Leben zerstören und bringt ihm letztendlich den Tod (Joh 8,21; Röm 5,12; 6,23). Indem Jesus die Sünden vergibt, befreit er aus diesem Strudel der Selbstzerstörung und des Todes.

b. Die Beziehungen zur Umwelt

Krankheit kann auch die Kommunikationsfähigkeit eines Menschen zerstören. Manche machte sie blind (Mt 9,27-29; Mt 20,29-34; Mk 8,22-26; Joh 9,1-41), andere stumm (Mt 9,32-33), wieder andere taub und stumm (Mk 7,31-37; Mk 9,17.25) und noch andere blind und stumm (Mt 12,22 par). Diese Erkrankungen machten den normalen Umgang der von ihnen Betrof-

fenen mit ihren Mitmenschen mehr oder weniger unmöglich.

Darüber hinaus trieb die Krankheit Menschen im Extremfall in die totale Isolation. Die Aussätzigen (Mt 8,1-4 par; Lk 17,11-19) durften nicht mehr in ihrer Familien- und Dorfgemeinschaft leben. Einige Besessene konnten menschliche Nähe nicht mehr ertragen (Lk 8,27). Zusätzlich wurden sie aggressiv und dadurch für ihre Mitmenschen gefährlich (Mt 8,28). Im Extremfall führte eine Krankheit einen Menschen in die totale Isolation.

Indem Jesus Blinde sehend machte, Tauben das Gehör zurückgab und Aussätzige und Besessene heilte, ermöglichte er ihnen die Rückkehr in die Gemeinschaft ihrer Mitmenschen (Mk 5,19 par). Auch indem Jesus Menschen von ihren Sünden befreit, räumt er die Hindernisse aus dem Weg, die zwischenmenschliche Beziehungen stören oder zerstören (Gal 5,19-21). Denn ein wesentliches Kennzeichen des neutestamentlichen Gottesvolkes ist Einheit und Gemeinschaft (Joh 17,11.20-23; Apg 4,32).

c. Die Beziehung zu Gott

Die Aussätzigen (Lk 5,12-16 par; Lk 17,11-19) waren durch ihren Ausschluß aus dem Lager nicht nur von ihren Mitmenschen, sondern auch vom Gottesdienst des Volkes abgeschnitten. Wer aussätzig war, hatte keinen Zugang zur Stiftshütte bzw. zum Tempel (Num 5,1-4; 2 Kön 7,3-11). Durch ihre Heilung wurde ihnen nicht nur die Rückkehr in die Volksgemeinschaft, sondern auch in den Gottesdienst ermöglicht. Auch dieses Element kann auf der symbolischen Ebene gedeutet werden: Durch die Vergebung der Sünden stellt Jesus den verlorenen Zugang zu Gott wieder her (Röm 5,2; Eph 2,18).

Und noch ein anderer Aspekt der Heilungsgeschichten gehört in diesen Zusammenhang. Jesus forderte die vom Aussatz Geheilten ausdrücklich auf, sich vom zuständigen Priester in Jerusalem für rein erklären zu lassen, so 'wie Mose es geboten hat, ihnen zum Zeugnis' (Mt 8,4 par; vgl. Lk 17,14). Im Gesetz war festgelegt, daß ein Aussätziger am Tag seiner Reinigung zum Priester kommen mußte (Lev 14,2). Jesus verlangte, daß die ehemals Aussätzigen sich streng an diese Vorschrift des mosaischen Gesetzes über den Aussatz hielten. Wer von Jesus geheilt worden war, wurde dadurch nicht ohne weiteres vom mosaischen Gesetz befreit.

Ebenso werden für den, dem Jesus seine Sünden vergeben hat, die Gebote Gottes nicht irrelevant

(1 Kor 7,19). Befreiung von Schuld führt nicht zur Befreiung vom Willen Gottes. Wer selbst Vergebung erfahren hat, muß auch seinem Nächsten vergeben (Mt 18,21-35; vgl. 6,12 par; 6,14-15; Kol 3,13). Wer Jesu Vergebung erfahren hat, fährt nicht fort, das Gesetz zu brechen, sondern macht begangenes Unrecht wieder gut (Lk 19,8).

4. Der Glaube

Der Weg von der Krankheit zur Heilung führt wie der Weg von der Sünde zur Vergebung über den Glauben. An dieser Stelle ist keine Symbolik erforderlich. Der Heilungsglaube und der Vergebungsglaube richten sich zwar auf ein unterschiedliches Objekt, sind sich aber davon abgesehen gleich.

In den Heilungsgeschichten spielt der Glaube des Kranken häufig eine zentrale Rolle. In mehr als der Hälfte aller Heilungsberichte wird ausdrücklich betont, daß der Glaube die Voraussetzung für die Heilung war. Jesus fragte ausdrücklich: 'Glaubt ihr, daß ich dies tun kann?' (Mt 9,28). Der Kranke 'glaubte dem Wort, das Jesus zu ihm sagte' (Joh 4,50). Gelegentlich bezog sich Jesus ausdrücklich auf den Glauben der Kranken: 'Dein Glaube ist groß' (Mt 15,28). 'Bei keinem in Israel habe ich so großen Glauben gefunden' (Mt 8,10 par). In anderen Fällen kritisierte Jesus den Unglauben der Bittsteller (Mk 9,23) und fordert sie zum Glauben auf (Mk 5,36 par).

Auch wo nicht ausdrücklich vom Glauben die Rede ist, wurde er unausgesprochen vorausgesetzt. Die Handlung der vier Männer, die einen Gelähmten durch das Dach herabließen, wurde als Glaube gewertet (Mt 9,2 par). Die Bitte eines Kranken um Heilung konnte Ausdruck des Glaubens sein (Mt 8,2 par); ebenso der Entschluß der zehn Aussätzigen, nach Jerusalem zu gehen (Lk 17,15).

Die Unabdingbarkeit des Glaubens kam besonders deutlich in einer Aussage Jesu zum Ausdruck: 'Dein Glaube hat dich geheilt' (Mk 10,52 par; Mt 9,22 par). Damit sollte nicht gesagt werden, der Glaube – nicht Jesus – mache den Kranken gesund. Der Satz bedeutet, daß es ohne Glauben keine Heilung gibt. Dies wird umgekehrt daran deutlich, daß Jesus in bestimmten Orten wenig Wunder tat, weil der Glaube fehlte (Mt 13,58).

In entsprechender Weise ist der Glaube die unabdingbare Voraussetzung der Vergebung. Wer glaubt, wird errettet (Lk 8,12). Wer glaubt, empfängt das ewige Leben (Joh 3,15.18.36 u. ö.). Darum war der Ruf zu Buße und Glaube der Kern-

inhalt der Predigt Jesu (Mk 1,15; Mt 4,17). Denn wie die Heilung kommt auch die Gerechtigkeit aus dem Glauben (Gal 2,16; 3,8.24; Röm 1,17; 3,22.28 u. ö.). Darum sagte Jesus nicht nur den von ihm Geheilten, sondern auch denen, denen er ihre Schuld vergeben hatte: 'Dein Glaube hat die gerettet' (Lk 7,50). Heilungsglaube und Heilungsglaube sind identisch.

Wie konnte das Publikum Jesu Symbolhandlungen verstehen?

Damit, daß er Taten mit symbolischer Bedeutung tat, stand Jesus in der Antike keineswegs allein. Handlungen mit symbolischer Bedeutung hatten auch die alttestamentlichen Propheten getan. In der Regel bezeichnet man diese als prophetische Zeichenhandlungen (1). Solche Zeichenhandlungen kennt auch das Neue Testament (2). In diesen Zusammenhang gehören auch die Wundertaten Jesu (3).

1. Prophetische Zeichenhandlungen im Alten Testament

Das Alte Testament enthält rund 30 Berichte über prophetische Zeichenhandlungen.¹⁷ Die Mehrzahl dieser Symbolhandlungen wird Jeremia und Hesekiel zugeschrieben, insgesamt etwa 20.¹⁸ Im Vergleich zur großen Zahl ihrer Worte nehmen die Taten der alttestamentlichen Propheten einen verhältnismäßig kleinen Raum ein.

Es gibt keinen Grund zu bezweifeln, daß die Zeichenhandlungen der alttestamentlichen Propheten von ihnen tatsächlich ausgeführt wurden.¹⁹ Sie vollzogen sie entweder an sich selbst, an anderen Menschen oder an Gegenständen. Dabei standen die Handlungen des Propheten stellvertretend für andere Handlungen oder Ereignisse. Sie waren kodiert.

Man kann zwischen zwei Formen der Kodierung unterscheiden. In der einen Gruppe der Zeichenhandlungen vollzog der Prophet eine Handlung, die in Zukunft im eigentlichen Sinne vom ganzen Volk vollzogen werden würde. So verzehrte Hesekiel abgewogenes Brot und Wasser (Hes 4,9-17), verließ mit Deportationsgepäck die Stadt (Hes 12,1-16) und aß und trank mit Beben und Zittern (Hes 12,17-20), um vorauszusagen, welches Schicksal sein Volk in Zukunft erleiden würde. Diese Handlungen, die der Prophet als Repräsentant des Volkes vollzog, waren nicht im symbolischen, sondern im eigentlichen Sinne gemeint.

In der anderen Gruppe der Zeichenhandlungen

hatte die vollzogene Handlung metaphorische Bedeutung.²⁰ Jeremia band sich einen Hüftschurz um, den er anschließend in einer Höhle verrotten ließ. Dabei repräsentierte der Hüftschurz das Volk und der Prophet Jahwe. Das Umbinden symbolisierte die enge Verbindung Jahwes mit seinem Volk. Das Verrotten stand für das Gericht (Jer 13,1-11). Ein anderes Mal kaufte Jeremia sich einen Krug, den er vor den Augen des Volkes zerbrach. Der Krug repräsentierte Jerusalem. Seine Zerstörung war Metapher für den bevorstehenden Untergang der Stadt (Jer 19,1-13). Hesekiel brachte einen Kessel auf dem Feuer zum Glühen, um das Gericht über Jerusalem anzukündigen (Hes 24,3-14). Hosea erhielt von Gott den Auftrag, eine Hure zu heiraten und mit ihr Kinder zu zeugen. In dieser Beziehung bildete Hosea die Rolle Jahwes ab, während die Hure das Volk Gottes repräsentierte. Ihre sexuelle Untreue stand für die religiöse Untreue Israels gegenüber seinem Gott (Hos 1,2-9).

Übrigens stellten die Zeichenhandlungen der alttestamentlichen Propheten keine typisch alttestamentliche bzw. jüdische Form der Kommunikation dar. Nicht nur Jeremia versenkte einen Stein, um damit seine Botschaft vom Untergang Babels symbolisch zu verstärken (Jer 51,59-64); auch die Phokaier bedienten sich bei ihrer Auswanderung nach Korsika einer vergleichbaren Symbolhandlung, um einen Schwur zu unterstreichen.²¹ Und ähnlich wie die jüdischen Propheten griffen gelegentlich auch die griechisch-römischen Philosophen auf zeichenhafte Handlungen zurück, um ihre Lehre anschaulich zu machen. So wird über Diogenes von Sinope berichtet, er habe am helllichten Tage eine Laterne angezündet und gerufen: 'Ich suche einen Menschen!'.²² Bekanntlich hat sich viel später Friedrich Nietzsche desselben Bildes (literarisch) bedient. Diese wenigen Beispiele legen die Vermutung nahe, daß Symbolhandlungen grundsätzlich in jeder menschlichen Kultur verwendet und verstanden werden konnten und können.²³

2. Prophetische Zeichenhandlungen im Neuen Testament

Angesichts dieser Überlegungen überrascht es nicht, daß sich auch im Neuen Testament eine Reihe von Symbolhandlungen finden, und zwar sowohl im jüdisch-christlichen wie im heidnischen Kontext. Als Paulus sich nach der Rückkehr von seiner dritten Missionsreise auf dem Weg nach Jerusalem befand, konfrontierte ihn in Cäsa-

rea der Prophet Agabus mit einer prophetischen Zeichenhandlung. Er band sich mit dem Gürtel des Paulus Hände und Füße, um dem Apostel damit anzukündigen, daß er in Jerusalem von den Juden an die Heiden ausgeliefert werden würde (Apg 21,10-11). Auch der jüdische Prokurator Pontius Pilatus bediente sich im Prozeß Jesu einer Symbolhandlung, die er sogleich deutete. Mit der öffentlichen Waschung seiner Hände wollte er zum Ausdruck bringen, daß er am Tod Jesu unschuldig sei (Mt 27,24; vgl. Dtn 21,6-7).

Als letzter Prophet des alten Bundes unterstrich auch Johannes der Täufer seine Botschaft durch eine Zeichenhandlung. Das Untertauchen im Jordan symbolisierte die Abwaschung der Sünden.

Auch Jesus hat seine Botschaft mehrfach durch symbolische Handlungen unterstrichen. Beim letzten Abendmahl verdeutlichte er seinen Jüngern durch die Gabe von Brot und Wein, daß er sein Leben gab, um sie von ihrer Sünde zu befreien (Mt 26,26-30 par). Das Herrenmahl war und ist eine Gleichnishandlung.²⁴ Auch die Fußwaschung hatte eine übertragene Bedeutung, die Petrus zunächst nicht verstand (Joh 13,7). Sie war ein Bild für den niedrigen Dienst, den Jesus seinen Jünger tat und den sie einander tun sollten.

Wahrscheinlich waren auch einige Handlungen Jesu symbolisch gemeint, die er nicht ausdrücklich als solche gedeutet hat. So wird in der Tatsache, daß Jesus ausgerechnet zwölf seiner Jünger zu seinen Aposteln machte, zum Ausdruck kommen, daß er mit ihnen das Fundament für ein neues Gottesvolk legte. Die zwölf Apostel entsprachen den zwölf Stämmen Israels. Dieser Symbolik hatte sich bereits der Prophet Ahija bedient, als er seinen neuen Mantel in zwölf Stücke zerriß und dem Jerobeam zwei davon gab, um vorherzusagen, daß dieser über zwei der zwölf Stämme Israels, Juda und Benjamin, herrschen sollte (1 Kön 11,29-39). Auch in die Lehre Jesu fügt sich die bildliche Deutung der Apostelberufung nahtlos ein. Das Reich Gottes wird in Zukunft anderen Weingärtner gegeben werden (Mt 21,41.43 par; vgl. Mt 17,18).

3. Die Heilungswunder Jesu als prophetische Zeichenhandlungen

Auf diesem Hintergrund lassen sich auch die Heilungswunder Jesu als prophetische Zeichenhandlungen deuten.²⁵ Interpretiert man die Heilungswunder Jesu im hier vorgeschlagenen Sinne, lassen sie sich der zweiten der beiden oben

(D.1) unterschiedenen Kategorien von Symbolhandlungen zuordnen. Jesu Handlungen bildeten metaphorisch einen anderen Vorgang ab, die Vergebung der Sünden. Von den erwähnten Zeichenhandlungen, die Jeremia, Hesekiel, Johannes und Jesus selbst getan hatten, unterscheiden sie sich jedoch in mehrfacher Hinsicht.

Zunächst nehmen die Zeichenhandlungen in den Evangelien rein quantitativ einen erheblich größeren Raum ein als in den alttestamentlichen Prophetenbüchern. Bezieht man seine Heilungswunder ein, hat Jesus wesentlich mehr symbolische Handlungen durchgeführt als selbst Jeremia und Hesekiel, von denen im Alten Testament die meisten Zeichenhandlungen überliefert worden sind.²⁶

Außerdem hatten die Zeichenhandlungen Jesu eine andere inhaltliche Ausrichtung als die der alttestamentlichen Propheten. Diese illustrierten vor allem das bevorstehende Gericht und die damit einhergehende Zerstörung.²⁷ Gelegentlich unterstrichen die Zeichen der Propheten auch einmal eine positive Zukunftsankündigung. So fügte der Prophet Hesekiel zwei Hölzer zusammen, um die Vereinigung des Nord- und des Südreiches unter einem Herrscher anzukündigen (Hes 37,15-28). Diese Handlungen stellten gegenüber den Unheilshandlungen jedoch die Ausnahme dar. Bei den Krankenheilungen Jesu verhielt es sich genau umgekehrt. Sie symbolisierten das Heil. Nur die Verfluchung des Feigenbaums bedeutete Unheil (Mt 21,18-22 par). Und dieses Unheilszeichen tat Jesus nicht an einem Menschen. Das entsprach dem Schwerpunkt seiner Predigt. Jesus war in erster Linie Heilsprophet. Er verkündete ein Evangelium, eine 'gute Botschaft' (Mk 1,14). Er kam, 'um das Verlorene zu retten' (Mt 18,11). 'Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, daß er die Welt richte, sondern daß die Welt durch ihn errettet werde' (Joh 3,17; vgl. 12,47). Das kam auch in den Taten Jesu zum Ausdruck.

Der Hauptunterschied zu den Zeichenhandlungen der anderen Propheten liegt jedoch in ihrer Wunderhaftigkeit. Während die bisher besprochenen Symbolhandlungen des Alten und Neuen Testaments im Rahmen der Naturgesetze blieben, handelte es sich bei den Heilungswundern Jesu um Symbolhandlungen, die die Naturgesetze durchbrachen. Im Wirken der Propheten waren Wundertaten und Zeichenhandlungen zwei separate Bereiche. Im zeitlich sehr begrenzten öffentlichen Wirken Jesu flossen Wundertaten und Symbolhandlung zusammen. Die Wunder dienten nicht

nur der Legitimation Jesu als Messias und Gottessohn. Sie unterstrichen zugleich den Hauptinhalt seiner Botschaft: 'Tut Buße, denn das Reich der Himmel ist nahe gekommen!' (Mt 4,17 par).

Wo liegen die Grenzen einer symbolischen Interpretation?

Nach diesem Durchgang durch die verfügbaren Texte läßt sich die eingangs gestellte Frage in aller Vorsicht positiv beantworten: Die Heilungen Jesu haben auch eine symbolische bzw. typologische Bedeutung. Das ergibt sich sowohl aus den wenigen deutenden Aussagen Jesu (B) als auch aus den Heilungsberichten selbst (C). Es handelte sich bei den Wundern Jesu *unter anderem* um prophetische Zeichenhandlungen, um übernatürliche Gleichnistaten (D). Dies ließe sich auch für die sogenannten Naturwunder Jesu zeigen.²⁸ Die Heilungswunder dienten nicht nur der Legitimation des messianischen und göttlichen Anspruchs Jesu. Sie waren zugleich Teil seiner Botschaft.

1. Die Unvollständigkeit der Heilungsberichte

Bei der symbolischen Interpretation der Heilungswunder sollte man sich allerdings vor jedem Schematismus hüten und so behutsam wie möglich vorgehen. Wichtig ist, die Unterschiedlichkeit der verschiedenen Heilungswunder wahrzunehmen. Die Heilungen Jesu sind, obwohl sehr knapp und einfach erzählt, sehr verschieden. Jede der rund 26 Geschichten weist bestimmte Elemente auf, die sie nur mit wenigen anderen teilt. Mal kommt der Kranke selbst zu Jesus, mal wird er gebracht. In einigen Fällen heilt Jesus durch ein Wort, in anderen durch eine Geste. Kein Heilungsbericht ist wie der andere. Jeder weist eine eigene Motivmischung auf. Und keine Perikope ist 'vollständig'. Vielmehr stehen in jeder Erzählung bestimmte Aspekte der Sünde bzw. der Vergebung im Vordergrund. Andere Elemente eines theologischen Gesamtkonzepts können dafür in den Hintergrund treten oder ganz ausgeblendet sein. In der einen Perikope wird ausführlich entfaltet, wie weitgehend die Sünde das Leben eines Menschen zerstören kann. In einer anderen steht im Vordergrund, daß die Vergebung den Glauben des Sünders voraussetzt. In einem dritten Text kann der Nachdruck darauf liegen, daß Jesus die Menschen durch seine Vergebung nicht vom Willen Gottes befreien will. Jeder Bericht betont andere Elemente des Vergebungshandelns Jesu. Erst aus der Addition aller Einzelelemente ergibt sich ein

Gesamtbild von Sünde und Vergebung.

Umgekehrt heißt dies, daß das Fehlen eines Elements in einer Geschichte keinen Anlaß zu dem Schluß bietet, dieses spiele im Heilshandeln Jesu keine Rolle. So wird beispielsweise die Notwendigkeit des Glaubens nicht in allen Berichten ausdrücklich erwähnt. Die Besessenen heilt Jesu sogar, obwohl sie seine Hilfe ausdrücklich ablehnen. Daraus sollte man sicher nicht ableiten, der Glaube sei im Grunde entbehrlich. Ein *argument e silentio* ist auch hier fehl am Platz.

2. Die Flexibilität der Heilungsmotive

Wenn man diesen Ansatz verfolgt, sind noch einige weitere Regeln zu beachten. Nicht jede Erwähnung eines Heilungswunders muß symbolisch gemeint sein. In seiner Antwort an Johannes den Täufer weist Jesus auf die Vielfalt und Menge seiner Heilungswunder hin (Mt 11,5 par). In diesem Zusammenhang werden die Heilungen Jesu als Wundertaten genannt, die seine Messianität belegen. Eine symbolische Deutung legt der Kontext nicht nahe. Nicht jeder Aspekt einer Heilungsgeschichte entfaltet jedesmal sein symbolisches Potential. Das Schweigegebot kann, wie im Fall der Aussätzigenheilung, eine übertragene Bedeutung haben. Dies muß aber nicht unbedingt jedesmal der Fall sein, wenn ein solches Verbot ausgesprochen wird. Auch in den Gleichnissen hat nicht immer jedes Element der Bildhälfte eine Entsprechung in der Sachhälfte.

Ein Aspekt eines Heilungswunders muß schließlich nicht jedesmal exakt dieselbe symbolische Bedeutung haben. Einige Ausleger haben vorgeschlagen, die Heilung des Blinden in zwei Schritten bilde den schrittweisen Erkenntnisfortschritt der Jünger Jesu ab: Zunächst erkennen sie in Jesus den Messias (Mk 8,27-30). Erst in einem zweiten Schritt müssen sie sehen lernen, daß der Messias leiden und in den Tod gehen wird (Mk 8,31-33). Diese Deutung muß der Interpretation der Blindheit als Bild für die Sünde in anderen Perikopen nicht widersprechen. Im Prinzip hat jedes Motiv ein vielfältiges Potential. Auch die von den Propheten verwendeten Gegenstände symbolisieren einmal das Volk Gottes (Jer 19,10-11) und ein anderes Mal dessen Gegner Babylon (Jer 51,59-64). Wie in der Gleichnisdeutung gehört es auch bei der Auslegung von Wundergeschichten zur Aufgabe des Interpreten, aufgrund einer genauen Analyse des jeweiligen Textes in seinem engeren und weiteren Kontext eine Deutung zu entwickeln, die weder zu viel noch zu wenig sagt.

Die definitive Grenze für die metaphorische Deutung der Wunderberichte ist – wie in der Gleichnisdeutung – die eigentliche Lehre Jesu und der Apostel.²⁹ Diese Grenze haben die eingangs zitierten Kirchenväter häufig überschritten. Ebenso wie die Deutung von Öl und Wein im Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,34) auf Taufe und Abendmahl³⁰ verbietet sich eine Deutung des Hauses, in das der geheilte Gelähmte zurückkehren soll (Mt 9,6 par), auf das Paradies.³¹

Schluß

Dennoch schließe ich mit den Worten eines Kirchenvaters. Sie stammen aus dem Kommentar Augustins zum Johannesevangelium. Augustinus erklärte die bildliche Bedeutung der Wunder Jesu mit einem Bild: 'Ebenso, wie es uns, wenn wir irgendwo schöne Buchstaben sehen, nicht genügt, nur die Kunst des Schreibers zu loben, der die Buchstaben gleichförmig, ebenmäßig und zierlich gemalt hat, wenn wir nicht zugleich mittels der Buchstaben erfassen können, was er uns damit sagen wollte – ebenso wird auch derjenige, der nur die Wundertat sieht, zwar durch ihre Schönheit erfreut und ihren Urheber loben; aber nur wer sie auch begreift, kann gleichsam darin lesen ... Laßt uns also die Wunderzeichen, die wir gesehen und bewundert haben, auch lesen und verstehen'.³²

Anmerkungen

- 1 Eine niederländische Fassung dieses Aufsatzes ist in der Festschrift für J. van Bruggen erschienen: P.H.R. van Houwelingen u.a. (Hg.), *Exeget(h)isch* (Kampen 2001), 11-26. Ihm ist auch der leicht ergänzte deutsche Text gewidmet.
- 2 So M. Smith, *Jesus der Magier* (engl. 1978; München 1981), 189, der in den Evangelien rund 200 Hinweise auf die Wunder Jesu findet.
- 3 A. Suhl, 'Die Wunder Jesu. Ereignis und Überlieferung', in: ders. (Hg.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament*. WdF 295 (Darmstadt 1980), 464-509, hier 483, kommt auf 63 Wundergeschichten, weil er jeden der synoptischen Parallelberichte separat zählt.
- 4 Siehe J. van Bruggen, *Wie maakte de bijbel? Over afsluiting en gezag van het Oude en Nieuwe Testament* (Kampen 1986), 58-68, bes. 63; ders., *Het evangelie van Gods Zoon. Persoon en leer van Jezus volgens de vier evangelien*. CNT (Kampen 1996), 72-75.
- 5 J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Bd 2. The Anchor Bible Reference Library

- (New York 1994), 507-1038, hat etwa die Hälfte des zweiten Bandes seines dreibändigen Werkes über das Leben Jesu den Wundern Jesu gewidmet. Auch G.H. Twelftree, *Jesus the Miracle Worker. A Historical and Theological Study* (Downers Grove 1999), kommt in seiner Monographie zu den Wundern Jesu, die er vielfach allegorisch deutet, nicht auf das Problem ihrer symbolischen Bedeutung zu sprechen.
- 6 *Cels.* 2,48 (GCS 2, 170; BKV 52, 162).
 - 7 *In Lc.* 5,12 (CCL 14, 138; BKV 21, 210).
 - 8 Ebd. 5,83.
 - 9 Ebd. 5,5.
 - 10 J. Calvin, *Auslegung der Evangelien-Harmonie*. 2 Bde. Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift 12 (Neukirchen 1966), I, 290.
 - 11 *The Miracle-Stories of the Gospels* (1941; London 111975), 48-49.
 - 12 Richardson, *Miracle-Stories*, 61-62; ähnlich neuerdings O. Betz, 'Heilung/Heilungen. I. Neues Testament', *TRE*, 14 (1985), 763-768, hier 766.
 - 13 Vgl. van Bruggen, *Gods Zoon*, 74-75.
 - 14 *In Lc.* 5,3.
 - 15 Josephus, *C.Ap.* 1,31.
 - 16 Calvin, *Evangelien-Harmonie*, I, 245-246.
 - 17 Vgl. K.G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*. JSOT.S 283 (Sheffield 1999), 14, und G. Fohrer, *Die symbolischen Handlungen der Propheten*. AThANT 54 (Zürich 21968), 17, der auf den Seiten 20-73 insgesamt 32 Symbolhandlungen auflistet.
 - 18 Fohrer, *Handlungen*, 119. D. Stacey, *Prophetic Drama in the Old Testament* (London 1990), 95-214, und Friebel, *Sign-Acts*, 79-369, haben die alttestamentlichen Zeichenhandlungen gründlich exegetisiert.
 - 19 Siehe Friebel, *Sign-Acts*, 20-34.
 - 20 Diese Unterscheidung hat Friebel, *Sign-Acts*, 36-38.385-392, herausgearbeitet, der die erste Gruppe von Zeichenhandlungen 'repräsentierend' und die zweite Gruppe 'figurativ' nennt.
 - 21 Herodot 1,165.
 - 22 Diogenes Laertius 6,41.
 - 23 Vgl. Friebel, *Sign-Acts*, 61-69, der zahlreiche Beispiele für Symbolhandlungen aus nichtjüdischen antiken Texten heranzieht.
 - 24 Siehe D. Wenham, 'How Jesus Understood the Last Supper. A Parable in Action', *Themelios*, 20/2 (1995), 11-16.
 - 25 Einige allgemeine Überlegungen zu den Wundern Jesu als Zeichenhandlungen finden sich bei M.D. Hooker, *The Sign of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus* (Harrisburg 1997), 35-38, und bei S. McKnight, 'Jesus and Prophetic Actions', *Bulletin of Biblical Research*, 10 (2000), 197-232, hier 223-224.
 - 26 Einen besonders hohen Wert hat B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders* (Salzburg 1981), 116, errechnet. Seinen Angaben zufolge machen die Wundergeschichten 31% des Markusevangeliums aus.
 - 27 Vgl. Fohrer, *Handlungen*, 17.110.114.
 - 28 Siehe nur J. van Bruggen, Marcus. *Het evangelie volgens Petrus*. CNT (Kampen 1988), 119, zur Sturmstillung.
 - 29 Siehe zu dieser Grundregel der Gleichnisauslegung J. van Bruggen, *Wie lesen wir die Bibel? Eine Einführung in die Schriftauslegung* (niederl. 1981; Neuhausen-Stuttgart 1998), 183-197, hier 195-196.
 - 30 Siehe ebd.
 - 31 So Ambrosius, *In Lc.* 5,14.
 - 32 *Io. ev. tr.* 24,2 (CCL 36, 244-245; vgl. BKV 11, 2-3).

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

RECENT TITLES FROM PATERNOSTER

Shadow Sides: God in the Old Testament

Eric Peels

The way in which the Old Testament speaks about God may be alien and even frightening to the average reader of the Bible. The God who hides himself in anger, executes revenge, and who in jealousy pours out wrath and judgement – who is he? Many people do not know how to handle these ‘shadow sides’ of the Old Testament revelation of God. These things may even become an obstacle to faith. Is this the same God as the One who is our salvation, light and life?

This book is written for all those stumble or who have ever stumbled over questions like these. It encourages us to read the Bible ‘from within’ and leads us to a deeper spiritual understanding of the ‘shadow sides’ of God in the Old Testament. Questions at the close of each chapter make this an ideal resource for individual reflection and group discussion, and help bridge the gap between Old Testament text and modern man.

Eric Peels is Professor of Old Testament at the Theological University in Apeldoorn, Netherlands.

ISBN: 1-84227-198-9 / 197x130mm / 144pp / £8.99

A Theology of the Dark Side: Putting the Power of Evil in its Place

Nigel Wright

A Theology of the Dark Side stresses that the church militant of Jesus Christ must strive to combat evil on earth and so hasten the coming of the kingdom of God and the defeat of the power of darkness. Detailed discussions of the nature of evil and the forms it takes are followed by careful and thorough examinations of the activity of evil and suggestions as to how, through the crucified, risen and exalted Christ, the war against the power of the dark side may finally be won.

A revising and updating of *The Fair Face of Evil: Putting the Power of Darkness in its Place*, A Theology of the Dark Side is a thorough scholarly exploration and analysis of the power of darkness that will stimulate the corporate thinking of the church of God about evil.

Nigel G. Wright is the Principal of Spurgeon's College, London and President of the Baptist Union of Great Britain.

ISBN: 1-84227-189-X / 197x130mm / 208pp / £8.99



PATERNOSTER PRESS

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

Scholastic Theology, Augustinian Realism and Original Guilt

Oliver D. Crisp
St Andrews, Scotland, UK

SUMMARY

Original guilt is one of the most problematic aspects of the doctrine of original sin. There have been a number of attempts in the tradition to make sense of original guilt. In this article, I consider the arguments of medi-

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Das Problem der Urschuld ist einer der schwierigsten Aspekte der Lehre von der Ursünde. Traditionell gibt es eine Reihe von Versuchen, der Lehre von der Urschuld Sinn zu geben. In diesem Artikel werden Argumente von mittelalterlichen und protestantischen scholastischen Theologen sowie von Louis Berkhof, einem Erben der

* * * *

RÉSUMÉ

La question de la culpabilité originelle est l'un des aspects les plus problématiques de la doctrine du péché originel. On rencontre dans la tradition une diversité d'approches pour aborder cette question. Dans le présent article, je considère les arguments des théologiens de la scolastique médiévale, puis protestante, pour ter-

* * * *

The sinfulness of that estate whereinto man fell, consists in the guilt of Adam's first sin, the want of original righteousness, and the corruption of his whole nature, which is commonly called Original Sin; together with all actual transgressions which proceed from it.

(*Westminster Shorter Catechism*, answer to Question 18.)

There have been several recent discussions of the nature of original sin from amongst systematic and philosophical theologians. One of the most significant of these has been the work of Rich-

ard Swinburne. In his discussion of original sin in *Responsibility and Atonement*, he distances himself from the Augustinian tradition by (amongst other things) rejecting the notion of original guilt. His reason for so doing is that:

* * * *

eval and Protestant scholastic theology, and one twentieth century heir to the scholastic project, Louis Berkhof. In each case, their arguments for original guilt all fail to satisfy. However, I argue that a version of Augustinian realism, augmented by some contemporary metaphysics, may be able to make sense of original guilt.

* * * *

Scholastik aus dem 20. Jahrhundert, bedacht. Es wird gezeigt, dass die Argumente in keinem der Fälle überzeugen. Es wird dann argumentiert, dass eine bestimmte Version augustiniischen Realismus, angereichert durch ein wenig gegenwärtige Metaphysik, es ermöglicht, das Thema Urschuld in einen sinnvollen Zusammenhang zu stellen.

* * * *

ard Swinburne. In his discussion of original sin in *Responsibility and Atonement*, he distances himself from the Augustinian tradition by (amongst other things) rejecting the notion of original guilt. His reason for so doing is that:

no-one can be guilty in the literal sense for the sins of another, unless he had some obligation to deter that person and did not do so. Since none of us today could have had the obligation to deter the first sinner from sinning, we cannot be guilty for his sins.¹

Is Swinburne right about this? It does seem,

prima facie, that I cannot be guilty of the sin of a long dead ancestor. But, contrary to Swinburne, it does not appear to be the case that I can, in principle, be guilty for the sin of another individual. Why can I not be guilty for the sin of another? One reason is that guilt is in principle non-transferable. That is, there is an aspect to the notion of guilt that does not admit of transference from one individual to another. If someone is guilty of a sin their punishment might, in certain circumstances, be transferable to another, such as a friend paying my parking fine. But guilt cannot be transferred. It remains the guilt of the particular individual that committed the crime, even when someone other than the perpetrator of that crime pays for the punishment for the crime. This means that even if a friend pays my parking fine, I remain the guilty party. It might be thought that a person could be liable for the sin of another, and thereby guilty of another person's sin. For instance, if I witness the brutal stabbing of someone outside a nightclub and do nothing to prevent it from occurring (where I could have done something to prevent it), I might be liable for not intervening and helping the poor victim. But I am not thereby guilty of stabbing the person concerned. So, guilt must also be distinguished from liability. Even if there are cases where a person may be liable for the sins of another, it does not follow that they are thereby guilty of the other person's sin.² In this regard, Swinburne claims that, 'we do have some guilt for the wrongdoings and so the sins of those close to us, whom by teaching and example we could have deterred.'³ But this does not sufficiently distinguish between liability for the sin of another, and guilt for that sin. I might be guilty of not deterring them from sinning. In that sense, my liability for not intervening and preventing them from sinning, where I could have done so, gives rise to guilt. But it is not the guilt of that other person; it is my own guilt for not helping that other person, or not preventing them from sinning. And this is clearly not the same thing at all.

This has important implications for the notion of original guilt.⁴ A coherent account of original guilt will have to be fine-grained enough to distinguish between punishment deserved and guilt for that punishment, as well as the difference between liability for a particular sin and guilt for that sin. Such an account will also have to show, in some strong sense, that the guilt of Adam is also the guilt of his posterity. Furthermore, a coherent account of original guilt will have to provide

an argument to demonstrate that the imputation of original guilt from Adam to his posterity is not unfair or immoral. It is not sufficient for the theologian to show that Adam's posterity is punishable for Adam's sin. Punishment does not entail guilt, as we have just noted. Nor is it sufficient for the theologian to show that Adam's posterity is (somehow) liable for Adam's sin. Liability does not entail guilt. (And, in any case, it does not seem likely that I can be liable for not preventing the sin of Adam.) Even if the theologian were to demonstrate that Adam's posterity sinned in the same way as Adam, imitating him in his sin, this would not be sufficient to establish that God is just in attributing the guilt of Adam to his posterity, as the traditional doctrine of original guilt claims. It would only show that Adam's posterity would all (inevitably?) imitate Adam in sinning, for which they will be guilty, like Adam was guilty of his original sin.⁵ What the defender of a traditional doctrine of original guilt has to show is that Adam's guilt is the guilt of his posterity. But since guilt is *in principle* non-transferable, this seems, to say the least, like a considerable task. Nevertheless, it is a task that has been attempted in a number of different ways in the tradition and is an important problem in theological anthropology. If a coherent account of original guilt is not forthcoming, then this aspect of the traditional, full-orbed doctrine of original sin must be rejected. It therefore behoves us to deal with this issue carefully.⁶

In what follows we shall canvas three ways in which scholastic theology made sense of original guilt.⁷ These comprise the medieval consensus, the Reformed Orthodox consensus, and the synthesis of these two views in the work of one particular mid-twentieth century heir to scholastic theology, Louis Berkhof. We shall see that these three views are all unable to account for the problem of the transference of guilt. They also fail to sufficiently differentiate between punishment, liability and guilt. This skews the discussion in important respects. Having evaluated these three different positions on original guilt, we shall put forward an alternative position, using the language of the scholastic debate, but moving beyond the scholastics in order to overcome the problem of transference that the notion of original guilt poses for a full-orbed doctrine of original sin. This alternative is a version of Augustinian realism that builds on the work of the nineteenth century American divine, William Shedd.

The Reformed Orthodox⁸ on original sin

Unlike the doctrine of the hypostatic union of Christ's two natures, there is no agreed definition of original sin amongst theologians. Hence, any discussion of original sin is bound to be partisan in some respect. In this essay we shall assume the position of the majority view amongst the Reformed Orthodox. These theologians claim that original sin comprises both a *macula* (vitiated nature) and *reatus* (liability (to sin)). Typically, this is understood in terms of original corruption and original guilt. Original corruption is that vitiated nature which is passed on to Adam's posterity as a consequence of Adam's sin. Original guilt is the transference of Adam's guilt to his posterity.⁹ In the medieval tradition these notions were understood in terms of *inherited* sin and guilt. But the Protestant Orthodox rejected this for *imputed* sin and guilt. This, apparently minor distinction, involves an important theological development. If original sin is inherited, then it is passed down the generations by natural descent. Adam's sin is passed to his children, and from them, to their children, and so on. But if original sin is imputed by divine fiat to Adam's posterity, then it is attributed to each member of Adam's posterity directly by God. That is, God directly applies the sin of Adam to each of his descendents. It is this latter view that the Reformed Orthodox took up in their expositions of original sin. In this regard, Otto Weber notes that,

[a]s a matter of fact, Orthodoxy went to complicated lengths in order to retain the "guilt" character of original sin.... Through the process of transferral it was possible to make the facticity of sin understandable, but not the guilt. On the contrary, if the original sin of the individual was based upon "propagation," then it was fate but not "guilt" in the sense of being caused in a responsible way, contrary to the norms. Therefore Orthodoxy opted to based the guilt-character of original sin upon an act of divine "imputation".

This theological development means that:

The unity of mankind in sin, the unity of every man with the sinner Adam, does not appear here to be ontic, based upon heredity, but rather theological. God has selected man to be his counterpart and takes all men as the one man, every man as the sinner who is Adam.¹⁰

There was some debate amongst the Reformed

Orthodox about whether the sinful nature passed on to Adam's posterity was transmitted immediately or mediately. If it was mediate, then the sinful nature (that is, the original corruption or *macula*) was transmitted through natural generation. Original guilt may be said to arise out of this, or be dependent upon the *macula* that is transmitted to Adam's posterity through natural generation. The majority of the Reformed theological community defended the view that original sin is transmitted to each member of Adam's posterity immediately, by divine fiat. This means that guilt (logically) precedes the attribution of corruption. Humanity post-fall are corrupt because they are guilty, on this view. They are not, as the mediate imputation view states, guilty because they are corrupt.

This mediate view was a minority report amongst the Reformed theologians of the Post-Reformation era. It centred upon the school of theology at Saumur in France, under the influence of Moses Amyraut and Joshua Placaeus. It was Placaeus who was alleged to have held to mediate imputation. The argument works in the following way. Corruption is passed down the generations from Adam to his posterity. God does not impute this corrupt moral nature to each human individually (and therefore, immediately). Instead, he imputes it mediately, through the generations, to Adam's posterity. As Philip Quinn makes clear:

According to the theory of immediate imputation the guilt of Adams first sin is directly imputed to his posterity and so in them guilt logically precedes and is the ground of inherent sin or corruption. Adam's descendants are corrupt because they are guilty. According to the theory of mediate imputation, which originated with Josua Placaeus, the order is reversed; corruption in Adam's descendants logically precedes and is the ground of imputed sin or guilt. They are guilty because they are corrupt.¹¹

This view never gained widespread support and was abandoned (in fact, condemned as unorthodox by the majority of the Reformed¹²).

In what follows we shall assume the immediate imputation view, since it is the majority view amongst the Reformed Orthodox, and refer to original, as opposed to inherited, sin and guilt, once again, in order to restrict discussion to the majority opinion amongst the Reformed Orthodox.

Three scholastic positions on the nature of original guilt

To begin with, we shall assess the difference between three scholastic views of original guilt: the Medieval and Reformed Orthodox, and the fusion of elements of both of these traditions in the view of one representative twentieth century Reformed theologian, Louis Berkhof.

The medieval scholastic position on original (inherited) guilt can be distinguished in the following way.¹³ According to the medieval schoolmen, there are two parts to inherited guilt. These are, first, *reatus culpae*, or the liability to guilt, which denotes that by which a person is unworthy of divine grace, and counted worthy of divine wrath and punishment. Secondly, there is *reatus poenae*, the liability to punishment. This denotes that aspect of guilt by which a person is subject to condemnation. The medieval schoolmen argued God might remit that *reatus culpae* through the work of Christ (the so-called obedience of Christ, or *obedientia Christi*). However, the *reatus poenae* is not remitted by the work of Christ, but may be satisfied by, for example, a moral life or a punishment served, e.g. time spent in purgatory, or, perhaps, a life of great sanctity.

An example may help to make this distinction clearer. Let us say a man commits murder, but later repents and becomes a Christian. God forgives the man his sin through the work of Christ, such that the man's *reatus culpae* (liability to culpability) for that sin is dealt with. But he still has to serve a custodial sentence for his crime, thereby paying the penalty due his sin (*reatus poenae*). In this instance, the man has his sin forgiven him and the liability to guilt that goes with this removed, or remitted. But he still has the liability to punishment that must be served in gaol.

A similar thought experiment might be used to show that a person could have liability to guilt removed in the case of sin against God, (blasphemy, say). But such a person would still have the liability to punishment that is not remitted by Christ's work, and might, on the understanding of the medieval schoolmen, lead that person to be punished for their sin in purgatory. Nevertheless, in this situation the person concerned will not be finally condemned for their sin, since the liability to guilt has been remitted through the work of Christ. But they may still have a sentence to serve prior to entry into heaven. A biblical example of this might be the story of King David and the

death of his firstborn with Bathsheba, a punishment for the sin of adultery (2 Samuel 12). We might say that God removed David's guilt, but the punishment for his sin was still served upon him. The guilt for his sin was removed; but the penal consequence of that sin was still enforced, and his child died as a result.

Like the Medieval schoolmen, the Reformed Orthodox maintained that there are two aspects to original (that is, immediately imputed, as opposed to inherited) guilt. But the distinction used by the Reformed Orthodox was different from the distinction used by the medievals. The first aspect of the Reformed Orthodox doctrine of original guilt is the *reatus potentialis*, or potential guilt. This refers to the intrinsic desert of punishment that is inseparable from sin, and is non-transferable. The second aspect of the doctrine is the *reatus actualis*, that is, actual guilt. This denotes that aspect of guilt that is transferable and can be remitted by divine mercy. The Reformed Orthodox argued that the *reatus* (liability or propensity) that accompanies the *macula* (vitiating nature) of original sin simply is the obligation to punish a person because of their culpability. In which case, removal of liability to culpability entails removal of liability to punishment. Thus, for example, Francis Turretin:

Since culpability and punishment are related and guilt is nothing else than the obligation to punishment arising from culpability, they mutually posit and remove each other so that culpability and its guilt being removed, the punishment itself ought to be taken away necessarily (as it can be inflicted only on account of culpability). Otherwise culpability cannot be said to be remitted or its guilt taken away, if there still remains something to be purged from the sinner because of it.¹⁴

Turretin and the other Reformed Orthodox theologians maintained that the medieval distinction between *reatus culpae* and *poenae* was simply mistaken in bifurcating guilt in the manner in which it did. If guilt requires punishment, then no meaning can be given to a notion that seeks to distinguish between guilt and punishment in the way the medievals seemed to. Hence, in place of the medieval distinction, the Reformed orthodox spoke of potential and actual guilt as the two component parts of original guilt.

More recently, in the mid-twentieth century, Louis Berkhof, maintained a slightly different position from the Reformed orthodox, which appeared

to be more in keeping with the language of the medieval schoolmen, although, adapted for his own (Reformed) theological ends. He argues that the liability to guilt (*reatus culpae*) is non-transferable and is of the essence of sin even though God may forgive the sinner their sin. But the liability to punishment (*reatus poenae*) is transferable. The reason being that it relates to the penal sanction of the law and is therefore not of the essence of sin. Thus Berkhof:

By this [liability to punishment] is meant desert of punishment, or obligation to render satisfaction to God's justice for self-determined violation of the law. Guilt in this sense is not of the essence of sin, but is rather a relation to the penal sanction of the law. If there had been no sanction attached to the disregard of moral relations, every departure from the law would have been sin, but would not have involved liability to punishment. Guilt in this sense may be removed by the satisfaction of justice, either personally or vicariously. It may be transferred from one person to another, or assumed by one person for another.¹⁵

This means that a person could be guilty of a sin, even where that sin is not punishable. A person could be guilty of bigamy, say, in a society where bigamy is not punishable by law. Similarly, a person could be guilty of sinning against God, and that guilt remain (because it is non-transferable). Nevertheless, God could forgive this person as a result of the work of Christ. This means that the punishment they would have suffered had their sin not been forgiven (*reatus poenae*) is remitted because of the work of Christ. But the *reatus culpa* remains even after they are forgiven, and cannot be removed by the work of Christ. This aspect of guilt is, and remains, non-transferable.

The nineteenth century theologian Charles Hodge defends precisely this view in the following terms:

A man condemned at a human tribunal for any offence against the community, when he has endured the penalty which the law prescribes, is no less unworthy, his demerit as much exists as it did from the beginning; but his liability to justice or obligation to the penalty of the law, in other words, his guilt in that sense of the work, is removed. It would be unjust to punish him a second time for that offence.¹⁶

Evaluation of the three views

From what we have already said about the nature of guilt in the opening section of this essay it seems that the Reformed Orthodox are correct in assuming that guilt is non-transferable with respect to potential guilt. From this it follows that the medieval view of the transferability of *reatus culpa* is wide of the mark. Even if all that is meant by the medieval schoolmen is that this aspect of the *reatus* may be remitted, this also seems false. Guilt, as Berkhof points out, adheres to a person and remains; even once that person is forgiven (if they have been forgiven).

However, the medieval distinction between liability to guilt and to punishment is a useful distinction, as Berkhof shows, contrary to the majority opinion of the Reformed Orthodox.¹⁷ There is a difference between the liability to guilt a person has (which is non-transferable), and the liability to punishment that arises out of the liability to guilt. We might say that the liability to punishment supervenes upon the liability to guilt. If this is true, then Berkhof's understanding of the relationship between liability to guilt and punishment is the most helpful way of thinking about the nature of original guilt. It utilises the medieval distinction, but without the false medieval view that guilt may be transferred or remitted. But such a distinction does not seem very different from the Reformed Orthodox. The way in which Berkhof utilises the notion of liability to guilt (*reatus culpae*) sounds very similar to the notion of potential guilt (*reatus potentialis*) used by the Reformed Orthodox. Berkhof's use of the liability to punishment (*reatus poenae*) also sounds very similar to the Reformed Orthodox notion of actual guilt (*reatus actualis*). It appears that Berkhof retains something of the concepts involved in the Reformed Orthodox discussion, whilst re-appropriating the terminology of the medieval schoolmen, for his own purposes (purposes which, unfortunately, he does not reveal to his readers).

But Berkhof's view of original guilt is also problematic. The problem is not to do with his distinction between that aspect of original guilt that is in principle non-transferable (the *reatus culpae*), and that aspect which is transferable to Christ (the *reatus poenae*). As we have seen, Berkhof is correct to point out that there is some aspect to original guilt that must be non-transferable. The difficulty with Berkhof's solution to this problem is that it has no resources for providing an adequate expla-

nation of *how* Adam's guilt is transferred to his posterity in the first place. His claim that, '[t]he guilt of Adam's sin, committed by him as the federal head of the human race, is imputed to all his descendants' does nothing to alleviate this problem.¹⁸

The aspect of Adam's guilt that is transferable, the liability to punishment, is dealt with in Christ (or, one presumes, not at all). If Christ does not atone for Adam's sin, his guilt remains, and remains culpable. If he does atone for Adam's sin, his liability to be punished for his guilt is removed, but his liability to guilt for his sin remains. Nevertheless, his sin is atoned for. Presumably, according to Berkhof, it is this liability to punishment that is transferred to Adam's posterity in original guilt. It cannot be the liability to guilt that is transferred, since this is in principle non-transferable. But even if liability to punishment may be transferred to Adam's posterity, it is difficult to see how one of Adam's posterity may be liable to punishment for the guilt of a crime he did not commit. In any case, even if there is some way in which such an arrangement could be shown to be morally and juridically justifiable (and this has to be a fairly large 'if'), it is not the whole of Adam's guilt that is transferred to his posterity.¹⁹ Adam's liability to guilt remains inseparably his own. Nor is the aspect of original guilt that is transferred to Adam's posterity *their* guilt. It is an *alien* guilt (Adam's guilt), the punishment for which they, as well as Adam, have to serve. This is not a trivial issue. The traditional doctrine of original sin maintains that the sin imputed to (or inherited by) Adam's posterity is truly their sin too. In some way God brings it about that the sin of Adam is the sin of his posterity. It is on this basis that the imputation of that sin can be said to be just. They, like Adam, deserve punishment for having the condition of original sin, even if they never actually sin, because the condition of original sin that is passed to Adam's posterity is as much theirs as it is Adam's.²⁰ In the same way, original guilt must rightly belong to Adam's posterity, via imputation or inheritance, such that they are really and truly guilty of the sin of Adam.²¹ If this strong connection between Adam's guilt and the guilt of his posterity cannot be maintained, then the traditional doctrine of original guilt (and, *mutatis mutandis*, original sin) is unsustainable. So there seem to be serious questions hanging over the attempted resolution of the scholastic discussions of original guilt attempted by Berkhof.

This problem about the transference of guilt

from one person to another (and hence, its imputation from one person to another) is also a serious problem for the Reformed Orthodox position. On this view the potential guilt (*reatus potentialis*) remains with the individual, and cannot be remitted, despite the fact that actual guilt (*reatus actualis*) can be remitted by the work of Christ. So here too, there is a problem with how Adam's guilt can be transferred to his posterity, and which, if any, aspect of original guilt is transferable. Once again, even if actual guilt can be transferred to Adam's posterity, it still seems unjust that those born after the Fall have imputed to them the actual guilt of a sin they have not committed. The medieval schoolmen circumvent this problem by allowing that the liability to guilt is what is dealt with in Christ, whilst the liability to punishment has to be remitted by punishment served, or a moral life lived, either in this life, or in purgatory. But this makes the mistake of assuming that guilt is *in principle* transferable, which we have already seen is simply false. That is, the medieval view claims that the liability to guilt itself is transferred to Christ, which, as the Reformed Orthodox and Berkhof have shown, cannot be the case. This is the core aspect to original guilt that cannot be removed, remitted or transmitted to another.

So, it appears that all three of the scholastic views under consideration are unable to provide a watertight argument in favour of the imputation of Adam's guilt to his posterity. In fact, it seems that none of these three alternative positions on original guilt has any sustainable argument for this conclusion. This is a serious problem for a full-orbed doctrine of original sin.

A realist proposal on the nature of original guilt

What are we to make of the notion of original guilt in light of this discussion? We could, with Richard Swinburne, reject the notion wholesale as a theological accretion best discarded on account of being unhelpful or incoherent. However, there may be scope for rehabilitating original guilt utilising the language of scholastic theology, but recasting the argument. That is the task of this third section of the essay.

In his *Dogmatic Theology*, the nineteenth century American Calvinist divine W. G. T. Shedd argues for a realist doctrine of imputation, which offers a potential way out of the problems besetting the three traditional views of original guilt

examined thus far. In this, he follows Augustine, rather than the Reformed tradition, although without Augustine's doctrine of the seminal presence of all of humanity in Adam.²² His argument rests on the idea that the imputation of Adam's sin to his posterity is just and moral if Adam and his posterity are in some kind of divinely ordained metaphysical union. This union depends on the whole of humanity sharing in a common human nature, which is propagated through natural generation. (Shedd is also a defender of a traducian view of the generation of souls. Although Augustinian realism does not require traducianism, he thinks it is helpful to his argument at this point.²³) Thus:

The total guilt of the first sin, thus committed by the entire race in Adam, is imputed to each individual of the race because of the indivisibility of guilt.... Supposing that the one human nature which committed the "one offence" (Rom. 5: 17-18) became a family of exactly a million individuals by propagation, it would not follow that each individual would be responsible for only a millionth part of the offence. The whole undivided guilt of the first sin of apostasy from God would be chargeable upon each and every one of the million individuals of the species alike.

His reasoning depends on the following sort of thought experiment. Where two people commit a murder, both are equally responsible for the death, and both equally share in the guilt of that crime. It is not that both share in a part of the guilt of that crime, say, 50% each, since each of the two murderers was equally responsible for the death of the person concerned. Rather, each of the criminals is wholly guilty, sharing together in the whole guilt of the crime they have jointly committed. Shedd continues:

For though the one common nature that committed the "one offence" is divisible by propagation, the offence itself is not divisible nor is the guilt of it. Consequently, one man is as guilty as another of the whole first sin, of the original act of falling from God. The individual Adam and Eve were no guiltier of this first act and of the whole of it than their descendants are; and their descendants are as guilty as they.²⁴

The argument seems to be this. Humanity shares a common nature that is defiled in the act of original sin. Thereafter, every instance of this generic human nature that is brought into existence will share in the same sin, the sin initiated by the first instance of this human nature, Adam's human nature. But this is rather difficult

to swallow. It requires the theologian to agree that there is some universal human nature that all human beings are instances of, and which can be adversely affected by the actions of one, and only one, human individual, that is, the first such individual. After the first act of sin, this human nature is marked in such a way that every subsequent instance of that nature will share in exactly the same sin. It is rather like a statue being marred by some vandal, such that every subsequent caste taken of that statue, and every replica of that statue made from these castes, will bear the mark of that instance of vandalism. Of course, were some other vandal to try to further disfigure one of the replicas of the statue, their subsequent act of vandalism could not affect all the other replicas, or the first statue. It would affect only that particular replica. The others would remain unaffected.

Shedd claims that a first, primal sin could affect the rest of humanity universally, in a way that subsequent acts of sin could not (even if they affected more than one individual, they do not affect every individual, since they do not affect individuals that no longer exist). However, he has not done enough to show that each individual human being after Adam partakes of the same human nature, albeit a human nature that is particularised in each individual. In other words, Shedd would have to do a lot more by way of metaphysical explanation to make his argument work as a piece of philosophical theology.

Problems with the realist solution

However, perhaps this can be done. (Shedd is not the only theologian to have attempted it. Most notably, Jonathan Edwards makes a similar sort of argument, using a doctrine of temporal parts, in his treatise on *Original Sin*. However here is not the place to enter into that argument.²⁵) Let us swallow deeply and assume that it can be done. What then? Shedd's argument is still open to a number of serious and potentially debilitating counter-arguments. First, it appears that he is guilty of the fallacy of composition. The parts of a whole do not necessarily share the properties of the whole. For instance, all the atoms of a cat are colourless. It does not follow from this that the cat is colourless. In the case of Adam and his posterity, the fact that Adam sins does not entail that all his posterity are (a) sinners, or (b) partake of *his* sin and *his* guilt. But, Shedd's argument does address this issue. It is not the individual Adam or

Abraham or Anselm that has the property 'original guilt' passed on to them. Rather, it is that each individual human being after the Fall of Adam has an individual essence that includes an instance of the human nature that has been vitiated by Adam's original sin.²⁶ So, the problem for Shedd is not that Adam or Abraham or Anselm are merely parts of a whole, the whole of humanity, which may or may not have the property of original guilt that these parts share in. Rather, the problem is that all these parts partake of a common human nature that is sinful after the first sin of Adam.

But this raises a second, related problem. The properties of a whole thing do not necessarily distribute to their parts. For instance, the cat, as a whole entity, is thinking (of its dinner). This does not mean that every part of the cat is thinking about its dinner. But here too, this problem does not quite capture the issue Shedd is driving at. It is not that each individual human being is a part of some greater whole, which may or may not share the property of being sinful with this particular part of that whole. Rather, it is that this individual human being (Adam, Abraham, Anselm), instantiates that universal human nature. The individual shares in a common human nature with every other human being, and, like every other human being, has the properties that this common human nature entails (plus those properties that individuates this human individual from all other individuals in their individual essence). If any individual human being failed to exemplify one or more of the properties of his generic human nature (whatever they may be), then they would fail to be human, since to be human, on Shedd's understanding of the matter, is to exemplify the properties of a human nature, including the properties entailed by original sin (including, on Shedd's account, original guilt).²⁷

A third problem has to do with why only Adam's original sin and guilt is transmitted to his posterity. Why is the guilt of Abraham not transmitted to Anselm, or the guilt of Anselm to Aquinas? But once again, this problem is sidestepped by Shedd's account. For, on this version of Augustinian realism, the first sin is the only sin that can affect the human nature that all subsequent human beings are instances of. Recall the example of the statue and the vandal. Only an act of desecration visited upon the first statue, from which the caste for all subsequent replicas of this statue are taken, could affect all the other, replica, statues. That is, all the subsequent 'instances' of the first statue are affected if the first statue is defaced. But if one of

the replica 'instances' of the statue is vandalised, this does not affect all the other replica statues. It cannot affect them all, because there are other replicas that already exist, having been taken from the caste of the first statue, which are not harmed by the second act of vandalism. There are also replicas which, perhaps, no longer exist because they have already been destroyed.

Shedd's version of realism appears to be arguing for something similar with respect to original guilt. Only the first, primal sin of Adam can affect the whole of humanity after him. Only the first sin can so disrupt human relations with God by introducing sin into the world, that God curses Adam and his posterity with original sin and guilt. All subsequent sin, however dreadful, and however much it affects vast swathes of humanity (in holocausts, disease, famine and so forth), cannot affect the whole of humanity as the first sin of Adam does. So Adam's sin gives rise to a marred human nature, which is instantiated thereafter by all fallen human beings. But, it might be thought, this does not address why it is that only the primal sin of Adam is transmitted to his posterity. Why not impute all of Adam's sins and guilt to the rest of humanity? One answer to this, along Augustinian realist lines, is that only the first, primal, sin of Adam is required to vitiate Adam's nature, and, as a consequence of this, the generic human nature of humanity. All sins thereafter are instances of actual sin committed by human persons (including the fallen Adam) with an already sinful human nature, a point that the account of the curse in Genesis 3 makes clear.

But this raises the most difficult question for Shedd's realism: what does this generic human nature consist in? Shedd does not say. But perhaps we can construct a notion of human nature that is compatible with Shedd's argument using the metaphysics of essentialism.²⁸ Following Alvin Plantinga, let us assume that the nature of a particular thing is one or more properties a thing has essentially.²⁹ (For present purposes, an essential property is a property a thing has to have in order to be that thing.) And let human nature post-Fall consist of a conjunctive property that includes among its conjuncts the following properties: being sinful, being conscious, being sentient and being an embodied creature. Then a human nature *sub lapsu* just is that conjunctive property that a particular human being exemplifies, along with any other properties that the particular individual has as part of their individual essence, that other individuals do not

have (being Aurelius Augustine, for instance). This seems promising. However as it stands, this will not do. For on this conception of human nature, all humans post-Fall are *essentially* sinful. That is, there is no possible world in which they could exist without being sinful. The reason is that being sinful is one of the conjuncts of a generic fallen human nature, and, as we have just seen, the nature of a thing is essential to that thing. Hence, on this view, being sinful is essential to every instance of fallen human being. But, as Thomas Morris has pointed out, being sinful is not part of the *kind essence* of humanity. (A kind essence is that set of essential properties, or conjunctive essential property a thing has to have in order to be part of a particular ontological kind, such as 'humanity', or 'deity', or 'horse'.) That is, a particular concrete individual could be a human being without being sinful.³⁰ This is trivially true if Adam was a human being prior to the Fall. In which case, being sinful cannot be a conjunct of (the property of) a generic fallen human nature. It may be possible to circumvent this problem with an essentialist account of human nature that maintains merely that, as a consequence of Adam's original sin, generic human nature has the accidental property 'being sinful', thereafter. This would avoid the problems with kind essences that Morris points out. It would also make room for a doctrine of Christ's sinlessness, since, presumably, Christ could be human without the accidental property of sinfulness that all other human beings have after the Fall, as instances of generic *fallen* human nature.³¹

Let us apply this version of Shedd's realist doctrine, coupled with an essentialist account of human natures to the scholastic discussion of the previous section.

First, original sin comprises a *macula*, or deformity of human nature. Original guilt, as we have seen, is traditionally thought to comprise a two-part *reatus*, of guilt and punishment for guilt (or potential and actual guilt). However, the language of *reatus*, or liability, is unhelpful. In the first section of the essay, I pointed out that liability does not entail guilt, although guilt entails liability. So, I shall avoid using the term 'liability'. The scholastic distinction serves to explain how one aspect of guilt can be transferred to the rest of humanity and to Christ (for those who are ultimately saved), whilst another aspect remains attached to the sinner. This insight into original guilt can be retained without the unhelpful language of liability. The realist argument can be used to achieve

this outcome in the following way.

The human nature Adam's sin vitiates has a *macula*, including original guilt, which is instantiated in every concrete individual human being thereafter (Christ excepted). This *macula*, including original guilt, is a contingent property of this generic fallen human nature. (It is contingent because it cannot be part of the kind essence of humanity.) Original guilt is not, on this basis, *transferred* or *imputed* from Adam to his posterity (as per the traditional scholastic views). Neither is it part of some collective forensic arrangement, ordained by God to facilitate the 'imputation' of sin and guilt (the Calvinistic federal view). Nor, on this version of realism, is all humanity somehow metaphysically or seminally present 'with' or 'in' Adam when he falls (Augustine's version of realism). Rather, guilt becomes a contingent property of generic human nature after original sin. Christ's finished work on the cross deals with the sin and guilt of all those members of humanity who are elect (or, for those who balk at language of election, for all those members of humanity who become believers and persevere in their faith). This removes the *punishment* due for their guilt (thereby accounting for the scholastic *reatus poenae*, or *reatus actualis*). But it does not remove the fact that this person is, with Adam, *guilty* of original sin. Adam and his posterity are, and remain, the ones who are guilty for original sin. More precisely, after Adam's primal sin, human nature, including Adam's post-Fall human nature as an instance of this generic fallen nature, has the property of original sin and guilt contingently. This is true given the fact that possession of a vitiated human nature is itself a sin, for which someone may be culpable. Adam and his posterity are all guilty of sin, even if they do not commit actual sin (because they die in infancy, or are severely mentally handicapped or some such).³² So, in virtue of the fact that generic fallen human nature has the property of sinfulness, guilt adheres to each instantiation of fallen generic human nature and remains, even if the culpable nature of that guilt is dealt with by the work of Christ. Thus, as well as that aspect of original guilt that is culpable, and may be dealt with by Christ, there is also a non-culpable aspect to guilt that remains with the sinner and cannot be remitted by the work of Christ (corresponding to the *reatus culpae* or *reatus potentialis*).

This version of Augustinian realism appears to be able to side-step one problem often raised against realist theories of the imputation of original sin,

namely, that the language of 'natures' appears to equivocate on a generic human nature and particular human natures belonging to particular individuals. Thus, for instance, Henri Blocher:

What the realist proposal tends to sweep under the carpet is the primary datum of individual responsibility, of individuality as such. Even if the language of the extreme realist were adopted, the difficult step would still be there: how do we move from seminal participation, or ideal nature, to the distinct existence of individuals? It is they who stand condemned as guilty.³³

From the foregoing argument it should be clear that by bringing in the metaphysics of essentialism, this sort of issue could be rebutted by at least one version of Augustinian realism.

An unresolved issue

There is one final problem. How can Christ's work deal with the culpability aspect of original guilt, if Christ's humanity is not an instance of the fallen generic human nature? That is, if Christ's humanity is sinless (or impeccable), it is not clear how Christ can deal with the culpability aspect of original guilt without that guilt being *transferred* or *imputed* to Christ on behalf of fallen humanity. For, if Christ has an unfallen human nature, then a version of the problem of transferring original guilt – specifically, the culpability aspect of guilt – is reconstituted in Christological terms. Guilt would have to be transferable from generic fallen human nature to Christ's unfallen human nature. This is a troublesome question, the treatment of which would require much more to be said about Christ's humanity and his work on the cross. But, as one says in these contexts, there is simply not the space to discuss that here.

Notes

- 1 Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement* (Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 144–145. For an interesting recent systematic theological approach, see Henri Blocher *Original Sin, Illuminating The Riddle* (Leicester: IVP, 1997), especially, chs. 3 and 5.
- 2 William Wainwright has argued for this important point in greater detail in his essay, 'Original Sin' in *Philosophy and The Christian Faith*, (ed.) Thomas V. Morris (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).
- 3 Swinburne, *Responsibility and Atonement*, p. 145.

- 4 This has not been lost on theologians. G. C. Berkouwer remarks, 'Certainly it is one of the most elementary of legal maxims that we can never assign to a person a guilt for which he is not responsible. Do we throw out that maxim when we confess the doctrine of "original sin"?' *Studies in Dogmatics: Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 426.
- 5 We might add that this view of imitated sin and guilt is precisely what Pelagius maintained was the explanation of sin and guilt.
- 6 Berkouwer seems to think that every attempted explanation of original guilt ends up in 'self-excuse'. If he means by this that there can be no adequate explanation of original guilt, then original guilt must be rejected. See *Sin*, p. 523.
- 7 *Caveat Lector*: In the course of this essay, I shall often refer to original sin and original guilt. When the term original sin is used, this serves to designate the full-orbed traditional doctrine of original sin including original guilt. When original guilt is specified, it is that aspect of the traditional doctrine that is in view.
- 8 Often in the literature, reference is made to the Reformed, or, more broadly, Protestant, Scholastics. However, this terminology has been superseded in the recent literature on post-Reformation Protestant theology. In this literature, a distinction is made between Reformed (and Protestant) Scholasticism as a theological method, and Reformed (and Protestant) Orthodoxy, the content of the dogmatic systems espoused by these theologians. For more on these distinctions, see the *Introduction to Reformation and Scholasticism, An Ecumenical Enterprise* (eds.) William J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker Academic, 2001).
- 9 For useful summaries of this historical discussion see Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1939), pp. 244 ff., (especially the Protestant and Reformed position), Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma* (Rockford, Ill: Tan Books, 1960), Bk 2; §2; Ch. 2; 20–24 (conservative Roman Catholic position) and Otto Weber *Foundations of Dogmatics Vol. I*, trans. Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), [ET of *Grundlagen der Dogmatik I* (1955)], Part 6: XIV: B (moderate Reformed). Pannenberg speaks of the decay of the traditional concept of original sin and guilt. But that is not a question I intend to address here. I am only interested in the coherence of the traditional view. See Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology, Volume 2*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), [ET of *Systematische Theologie Band 2* (1991)], p. 235 ff.
- 10 Otto Weber, *Foundations of Dogmatics Vol. I*, p. 604.
- 11 Philip L. Quinn, 'Disputing the Augustinian Legacy: John Locke and Jonathan Edwards on Romans 5: 12–19' in Gareth B. Matthews, ed., *The Augustin-*

- ian Tradition (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 239.
- 12 Placaeus' position was condemned by the French synod meeting at Charenton in 1644. However, Placaeus maintained that the synod had not condemned his view as such, and sought to further refine it in light of the synod's ruling. For an account of this affair, and the relevant extract from the Charenton Synod's decision, see Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* (trans.) George Musgrave Giger, (ed.) James T. Dennison Jr., (New Jersey: Presbyterian and Reformed, 1992), 9: IX: v-vi, pp. 614-615.
- 13 My use of the term 'medieval scholastics' here is a term of art. Of course, there was no monolithic medieval view on the subject. However, as with the Reformed Orthodox, there was a general consensus about the nature of this issue.
- 14 Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, Vol. 1, 9: IV, pp. 595-596.
- 15 This means that a person could be guilty of a sin, even where that sin is not punishable. A person could be guilty of bigamy, say, in a society where bigamy is not a criminal offence.
- 16 Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. II (Edinburgh: Thomas Nelson, 1874), II: VIII: §7, p.189. It seems that Berkhof has taken his own views from Hodge's discussion of the same issue, although Berkhof does not credit Hodge as the source of his own position.
- 17 Although, as we shall see, the language of *liability* to guilt is unhelpful. It would be better to speak of that aspect of guilt that adheres to the guilty party and is non-transferable, and that aspect which is transferable, and may be punished in the person of a substitute. But, since the scholastic discussion uses terms like 'liability' with respect to liability to guilt, I shall retain them for present purposes.
- 18 Berkhof, *Systematic Theology*, p. 246.
- 19 Defenders of a classical federalist position on the imputation of sin and guilt could argue that Adam and his posterity are treated together, rather than individually. Perhaps God constitutes the whole of humanity one forensic collective for the purposes of imputation, dealing with sin and guilt collectively, rather than imputing sin and guilt to each individual. But apart from the arbitrary nature of such an arrangement (why impute only sin and guilt?) this does not show that Adam's guilt is transferable. At most, it shows that the collective may be liable for the sin of one of its members. As we have already seen, liability in such circumstances is not the same as guilt.
- 20 I am distinguishing between the condition of original sin, a complex property that all humans are born with post-Fall, and actual sin. This is a consequence, but not a necessary consequence, of the condition of original sin. A person could have original sin and not actually sin because, say, they never have the chance to do so. This would be the case for children who die at birth, or very soon thereafter.
- 21 It would not be sufficient for the theologian to advocate a theological instrumentalism at this juncture. Instrumentalism refers to the idea that, 'terms of thought and meaning are relative to the function they perform and that their validity or truth is determined by their efficacy.' (OED online: <<http://dictionary.oed.com/>>.) In this way, original guilt could be a useful fiction, but nothing more. This would clearly not be an adequate account of the metaphysics of sin, at least, not as traditionally construed.
- 22 In *City of God* Bk. XIII, Ch. 3 Augustine claimed that it is human nature that is vitiated by original sin, not Adam as a concrete individual. But he annexed to this the idea that all humanity was seminally present in Adam. Shedd takes up the former, but not the latter, aspect of Augustine's doctrine.
- 23 Traducianism is the view that human souls come into existence by natural generation from the parents. An act of special creation is not required in order to bring each new soul into existence.
- 24 W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Third Edition, (ed.) Alan W. Gomes (New Jersey: Presbyterian and Reformed, 2003 [1888]), Part 4, Ch. 5, p. 560.
- 25 See, for instance, Oliver D. Crisp, 'On the theological pedigree of Jonathan Edwards' doctrine of imputation' in *Scottish Journal of Theology* 56 (2003): 308-327 and Paul Helm, *Faith and Understanding* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), ch. 7.
- 26 An individual essence comprises all those essential properties of a particular object which are properties that only one object can possess. See, for example, E. J. Lowe, *A Survey of Metaphysics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 101-103.
- 27 This is not the only way of conceiving of the requirement for a particular thing to have the properties that make up its generic nature, or its individual essence. But it is sufficient for present purposes. For more on this matter, see Lowe, *A Survey of Metaphysics*, ch. 6.
- 28 Essentialism is (roughly) the view that natures, or perhaps, created natures, have certain essential properties, and certain contingent, or accidental properties. For a clear account of theological essentialism, see Jay Welsey Richards, *The Untamed God* (Downers Grove: IVP, 2003), ch. 3.
- 29 Plantinga says, 'One property includes another if it is not possible that there be an object that has the first but not the second. Thus the property of being a horse includes the property of being an animal. The nature of an object can be thought of as a conjunctive property, including as conjuncts just those properties essential to that object. Accordingly, and object has a nature if it has any essential properties

- at all.' From *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: University of Marquette University Press, 1980), reprinted in *The Analytic Theist, An Alvin Plantinga Reader*, (ed.) James F. Sennett (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 227, n. 1. See also Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press, 1974), Ch. V.
- 30 A point raised by Thomas Morris. See, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), ch. 3.
- 31 Provided Christ does not have a fallen human nature. For a recent defence of the view that Christ cannot have a fallen (but not sinful) human nature, see Donald Macleod, *The Person of Christ* (Leicester: IVP, 1998), ch. 9.
- 32 I take it that possession of the property 'being intrinsically sinful' is itself a sin, and therefore culpable. Since all humans (bar Christ) after the Fall have this property, all humans are guilty of sin even if they never actually sin.
- 33 Blocher, *Original Sin*, p. 115.

STUDIES IN PENTECOSTAL AND CHARISMATIC ISSUES 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

Towards a Missionary Theology for Europe: Conclusions from the Ecumenical Debate on the New Evangelization of Europe between 1979–1992

* * * *

Friedemann Walldorf

*Freie Theologische Akademie / Akademie für Mission und
Gemeindebau, Giessen*

ZUSAMMENFASSUNG

Zwischen 1979 und 1992 intensivierte sich auf verschiedenen Konferenzen das ökumenische Gespräch über Neuevangelisierung und kontextuelle Missions-theologie im aufbrechenden Neuen Europa. Dieser Reflektionsprozess wird hier in Form von drei kontextuell-missionstheologischen Modellen interpretiert: (1) ekklesiozentrisch-inkulturativ, (2) kosmozentrisch-befreiungstheologisch, (3) biblizentrisch-kommunikativ. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf dem jeweiligen theologisch-kulturellen Europabild und dem damit zusammenhängenden Missionsverständnis. Aus dem kritischen Gespräch mit diesen drei Modellen ergeben sich richtungsweisende Perspektiven einer biblisch-kontextuell orientierten Missiologie für Europa: (1) Die Bibel als der klassische (normative) und kreative missiologische Text im Kontext Europas hält den Kirchen Europas die *Missio Dei* als beständige Herausforderung vor Augen. (2) Europäische Religiosität heute ist postchristlich und polytheistisch. Sie enthält sowohl

* * * *

SUMMARY

Between 1979 and 1992, as a New Europe dawned, ecumenical discussion at various conferences concerning new evangelisation and theology of contextual mission became a hot topic. This resulted in three models of theology of contextual mission: (1) ecclesiocentric-inculturated, (2) cosmocentric-liberation theological and (3) biblicentric-communicative. Distinguishing features were situated in the respective theological-cultural picture of Europe and the accompanying understanding of mission. From critical dialogue with the three models

Brücken als auch Barrieren für die Kommunikation des Evangeliums. (3) Europäer/innen benötigen Gemeinschaften als Plausibilitätsstrukturen biblischer Wahrheit, die ihnen zeigen, wie das Evangelium in Europa heute wahr wird. (4) Evangelistische Kommunikation in Europa muß sowohl narrativ als auch kreativ sein, mehr als andere aber muß sie angesichts schöner medialer Mythen die einzig wahre und lebensverändernde Geschichte Jesu Christi erzählen. (5) Nur das jüdisch-christliche Menschenbild (und das biblische Gottesbild) mit seiner Spannung zwischen Freiheit, Verantwortung und Versöhnung kann eine dauerhafte Grundlage für Pluralität und Frieden in Europa bieten. (6) Mission in Europa muß von den missiologischen Erfahrungen der christlichen Gemeinden in der nicht-westlichen Welt lernen, weil Weltmission heute mitten in Europa geschieht. (7) Mission in Europa ist eine biblisch-spirituelle Herausforderung, die sich nicht in menschlichem Denken und strategischem Planen erschöpft, sondern mit dem souveränen Handeln Gottes rechnet.

* * * *

suggestive ways forward for a biblical-contextual oriented Missiology for Europe presented themselves: (1) the Bible as the classic (normative) and missiologically creative text in the context of Europe keeps the mission of God as the constant challenge before the church's eyes. (2) European religiosity today is postchristian and polytheistic. It contains both bridges and barriers for the communication of the gospel. (3). Europeans need communities to provide plausibility structures for biblical truth, to show them that the gospel is true in today's Europe. Gospel-communication in Europe needs to be narrative as well as creative; more than anything else t

needs to relate in the light of attractive spiritual myths the only true and life-changing story of Jesus Christ. (5) Only the Judaeo-Christian anthropology (and the biblical view of God) with its tension between freedom, responsibility and reconciliation can offer a lasting basis for plurality and peace in Europe. (6) Mission in Europe

must learn from the experience of Christian communities in non-western situations, because word mission is taking place in Europe itself. (7) Mission is a biblical-spiritual challenge which does not see as sufficient the planning strategies of human beings, but takes into account God's sovereign action.

* * * * *

RÉSUMÉ

De 1979 à 1992, alors qu'une nouvelle Europe se dessinait, le sujet d'une nouvelle évangélisation et d'une nouvelle théologie de la mission contextualisée est devenu brûlant dans les discussions œcuméniques. Trois modèles théologiques en sont l'aboutissement : 1) le modèle ecclésiocentrique prônant l'immersion dans la culture ; 2) le modèle cosmocentrique prônant la théologie de la libération ; 3) le modèle bibliocentrique prônant la communication. On s'est efforcé de dégager les traits distinctifs de l'environnement théologique et culturel européen et de la compréhension de la tâche missionnaire qui lui est associée. De l'examen critique des trois modèles sont ressorties des perspectives suggestives pour avancer vers une missiologie pour l'Europe orientée à la fois bibliquement et contextuellement : 1) La Bible, texte classique (normatif) qui fonde une missiologie créative dans le contexte européen, place constamment l'Église devant l'appel à la mission de Dieu. 2) La religiosité européenne d'aujourd'hui est post-chrétienne et polythéiste. Elle comporte à la

fois des passerelles et des barrières pour la communication de l'Évangile. 3) Les Européens ont besoin de communautés fournissant des structures de plausibilité de la vérité biblique pour leur montrer que l'Évangile est vrai dans l'Europe d'aujourd'hui. 4) La communication de l'Évangile en Europe doit être narrative aussi bien que créative ; par dessus tout, pour des gens attirés par divers mythes spirituels, elle se doit de proclamer l'histoire de Jésus-Christ comme vérité seule capable d'engendrer des vies changées. 5) Seule l'anthropologie judéo-chrétienne (et la conception biblique de Dieu), avec sa tension entre la liberté, la responsabilité et la réconciliation, peut offrir une base durable pour la pluralité et la paix en Europe. 6) La mission en Europe doit tenir compte des expériences des communautés chrétiennes qui vivent ailleurs que dans le monde occidental, car la mission auprès d'autres cultures se déroule aussi en Europe. 7) La mission est une tâche biblique et spirituelle pour laquelle compter sur les stratégies humaines est insuffisant, mais on doit compter sur l'action divine souveraine.

* * * * *

What makes Europe a mission country? Is it the fact that Europe is a foreign and even pagan culture for the majority of evangelical Christians who by now live in Asia, Africa and Latin America?¹ While it is possible and necessary to discuss whether contemporary European culture is pagan or postchristian or both at the same time and what this means, the challenge remains: a growing majority of Europeans today do not know the biblical witness of and a personal relationship to Jesus Christ and its saving, creative and transforming consequences for their personal and communal lives and the multi-faceted European culture(s) in the global context and on the threshold to the future.

What then should be the foundational lines of a biblical and contextual theology that will help to reflect on this missionary challenge? I will start by focussing on the ecumenical debate which took place between 1979 and 1992 on a European level in the *Roman Catholic Church* (RCC), the Protestant and Orthodox Churches which form the *Conference of European Churches* (CEC) and in the

evangelical *European Lausanne Committee* (ELC). This creative reflection process included most ecclesiastical traditions and provided a number of starting points and substantial stepping stones which I interpret here in form of *three contextual-missiontheological models* towards a missionary theology for Europe. Taking a start from there I try to delineate *seven basic elements* for further missiological discussion about contemporary Europe.²

1. „The Church is the Soul of Europe” – an ecclesiocentric-inculturational model

The Catholic supported polish worker's union “Solidarność” caused the first cracks in the hitherto monolithic communist Eastern Europe. A year earlier Polish Pope John Paul II. had initiated his career in Poland by creating and promoting a new concept: the *New Evangelization of Europe*.³ Jaques Delors, former president of the EU-Council, picked up on this: „We have to give a soul to Europe”. Ten years later, when the com-

munist system in the East had collapsed and western Europe did not have much to offer – apart from economic concepts – it became ever clearer: the new “House of Europe” needed foundational values. “New evangelization” consequently turned into the central topic at the Symposia of the catholic European Council of Bishops (CCEE) during the 1980s, leading up to the “Special Synod of Bishops on Europe” in Rom 1991.⁴

The centre of John Paul II’s vision is the inculturation of gospel values in present day Europe, linking up with its Catholic-Christian past and thus forming a new creative synthesis between the Gospel and European culture for the future. Just like the early greek Euro-missionaries Methodius and Cyril among the Slavic people (about 863 AD) „created forms and styles of Gospel-Incarnation in the cultural and social texture and in the soul of ethnic-European groups in the past”, so the Church today “needs to find a new creative synthesis between the Gospel and life in the special situation in which Europe finds itself today”.⁵ The basis of this inculturation is Europe’s past christianization: „Es sind die Kirchen, die Europa in seinen ersten Anfängen aus der Taufe gehoben haben“⁶. This is interpreted in terms of sacramental and covenantal theology: even present-day Europe continues therefore „under the sacramental sign of its covenant with God”⁷. European history, too, is interpreted from a Catholic theological point of view: medieval Catholic Europe is pictured as the “seamless coat of Christ” (John 19:23), which was torn into pieces first by the break with the Eastern Orthodox, then by the “so called Protestant Reformation” and finally by secularist atheism⁸. The goal of New Evangelization therefore is to recapture the reality of the one Church being the “Soul” of one mystical Europe. In Santiago de Compostela the Pope expressed it so:

„Ich, Johannes Paul, ... rufe dir, altes Europa, voller Liebe zu: Finde wieder zu dir selbst! Sei wieder du selbst! Besinne dich auf deinen Ursprung! Belebe deine Wurzeln wieder! Beginne wieder deine echten Werte zu leben, die deine Geschichte ruhmreich gemacht haben, und mach deine Gegenwart in anderen Kontinenten segensreich. ... Noch immer kannst du Leuchtturm der Zivilisation und Anreiz zum Fortschritt für die Welt sein. Die anderen Kontinente blicken zu dir hin und erhoffen von dir die Antwort des Jakobus zu hören, die er Christus gab: ‘Ich kann es’“⁹.

Three ways of missionary involvement spring from this vision. The first is *socio-ethical involvement* on the various political and cultural platforms and levels of European society. *Sacramental-spiritual renewal* forms the second way and is exemplified in Germany by the charismatically influenced group „Credo. Katholisches Werk für Glaubenserneuerung und Evangelisierung e.V“. This group offers courses on the Christian faith and aims at founding “small apostolic communities and house churches as witnesses to the Gospel within the Church in a continuing evangelization process that finally also extends to people outside the Church”¹⁰. A third way of missionary involvement consists of *ecumenical and interreligious dialogue* in order to reestablish the “seamless coat of Christ” which in the last analysis is also a picture for the Church’s exclusive soteriological inclusivism: the full truth of Christ can only be found in the catholic “mother-church”¹¹.

This official view is not shared by all within the Church. Catholic theologian Otmar Fuchs criticizes it¹²: „Im Begriff der Neuevangelisierung Europas wird ein Verhältnis von Kirche auf der einen und Gesellschaft, Kultur und Welt auf der anderen Seite vorausgesetzt, das spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gründlich zu verabschieden ist. Die Rede von der Neuevangelisierung Europas suggeriert eine evangelisierte Kirche, die jetzt endlich auch wieder das ach so säkularisierte Europa zum Glauben führen soll. Dabei habe die Kirche was Europa fehlt“¹³. Contrasting this Fuchs pleads that Evangelization should not only hope that “die Fernstehenden wieder in die Kirchenbereiche hineinkommen, sondern daß sie da, wo sie jetzt sind und wahrscheinlich auch bleiben werden, in ihrer dortigen und eigenen Fähigkeit zur Hoffnung und zur Menschlichkeit, angetroffen und aufgebaut werden”¹⁴.

2. „Discovering God in Europe“ – a cosmocentric-liberational model

A very similar critical view of the roman catholic model is represented by the *Conference of European Churches* (CEC) – the WCC-related forum of Protestant and Orthodox churches in Europe. Nevertheless it was a mutual conference with the catholic Bishops of Europe in 1984 in Rivas del Garda/Italy, where CEC first turned its attention to the topic of mission in Europe. The following full assembly in 1986 Stirling/Scotland resolved: „dem Thema ‘Die Mission der Kirchen in einem

säkularisierten Europa für die nächste Periode Priorität zu geben. ... Die europäischen Kirchen schulden den Kirchen anderer Kontinente, die sie selbst einst evangelisiert haben, diese Konzentration auf die Mission im eigenen Kontinent“¹⁵.

Here “New Evangelization” turns into “Mission in secularized Europe”. Different aspects of this mission are studied in succeeding consultations in Les Geneveys, Switzerland in 1987 on „Secularization“, in Sigunta, Sweden in 1988 on „Bible and Mission“ and in Kolymari, Crete, in 1993 on „Practical Aspects“.¹⁶

The model which emerged from these conferences represents almost a reversal of the ecclesiocentric concept. The church is not the soul of Europe. Europe does not need such a soul, since the *missio Dei* is directly taking place in all Europeans and in all of European society. The centre of this model comprises a synthesis of various theological concepts: the orthodox *theosis*-theology and *kosmos*-christology which asserts that with the coming of Christ a cosmic process of mystical and spiritual transformation (“God-becoming”) of all creation was inaugurated.¹⁷ This is combined with Paul Tillich’s interpretation of the justification of modern doubt and despair: „Dennoch bejaht, bejaht durch das, was größer ist als Du, und dessen Namen Du nicht kennst“.¹⁸ In this way Europe und the European experience itself is the holy ground, the sacrament, where God and Man meet.

Added to this one finds a liberation-theological streak in this model. God’s salvation in Europe is recognized wherever liberation and *shalom*¹⁹ are realized. Salvation-historically especially the European Enlightenment is interpreted as such a period where Europeans were liberated from the dogmatic pressures of ecclesiastic inculturations. Mission in Europe therefore is not the returning to the Church, but the departure from any status quo, the opening up of the churches to the Holy Spirit’s work in the lives of secular and religious Europeans. Dialogue is the way of this discovery of God’s presence in secular people, modern artists, children, ethnic minorities and even criminals. As a practical example for this model the CEC-consultation in Crete 1991 describes the work of the ecumenical mission team in Milton Keynes, England. Its members spend a lot of time in the city to discover the hopes and fears of people there and together with them find hopeful ways into the future.

Mission in this sense can also comprise a more

radical theological openness. Elizabeth Templeton, a Scottish theologian, affirmed in Les Geneveys: „Jede Auslegung der Sendung der Kirchen in Europa [muss] sich zunächst einmal von dem de-facto-Anspruch befreien ..., Träger des Evangeliums zu sein. Vielleicht müssen wir akzeptieren, daß das Evangelium zu uns getragen wird, ... zum Teil aus unserer eigenen säkularisierten Kultur und zum Teil von einigen ... Kirchen in Osteuropa, die zusammen mit marxistischen Partnern begonnen haben, das menschliche Schicksal gemeinsam zu erforschen“²⁰.

Similar perspectives were recently formulated by mission historian W. Ustorf, Birmingham. He pleaded for a postchristian European renewal of Christology from a psychodynamic perspective (i.e. psychological well-being as a christological interpretative category), in which not only the dark sides of mission history, but also the shadow sides of Jesus Christ himself (chaotic, disintegrative, disturbed, guilty) should be reflected upon²¹: „It seems that the disestablishment of Jesus Christ is generating (for European Christians) new space to inherit the treasures of other religions ... and to overcome the heritage of anxiety and aggressiveness. This would alter very much the format and structure of Christian mission ... to a new form of a composite, bireligious, or plurireligious awareness, opening the possibility for Christians to convert to Buddhism or Islam, for example, or for Buddhists or Muslims to convert to Christianity. ... Christianity once disestablished, is not about itself and not about christianizing the world. It is about sharing the fullness of life on this earth, about love and reconciliation, community and peace, justice and service. ... To risk a dangerous formulation: a disestablished Christian spirituality would have failed if it were to lead us to ‚God‘; This missionary spirituality would lead us to our fellow human beings“²².

Not everyone at the CEC-Consultations went along these lines. Alternative viewpoints were expressed. In Sigunta Rumanian theologian Dimitru Popescu affirmed a New Testament based Christology “from above” as basis of a truly liberating mission in Europe²³. British missiologist H. D. Beeby (in keeping with L. Newbigin’s critique) questioned if not „die sogenannte ‚Aufklärung‘ ... der Beginn eines neuen finsternen Zeitalters für das öffentliche Leben war“, die „Christus aus dem öffentlichen Bereich entfernte und ihn in die private Sphäre verwies“?²⁴ Raymond Fung, then Secretary of Evangelism of the WCC, emphasized

the “missionary *koinonia*” in the fellowship of the triune God as the basis for mission in Europe which consists of the crossing of borders as well as of “active and patient waiting” for lost European sons to experience the love of the Father.²⁵

3. „Communicating Christ to Europeans” – a bibliocentric–communicational model

Close to these latter views we find the model which emerged during the conferences of the *European Lausanne Committee* (ELC) in Stuttgart 1988, Manila 1989 und Bad Boll 1992.²⁶ The centre of the Lausanne missiological vision for Europe is the biblical and communal witness of Jesus Christ and a level-headed analysis of European realities: „The only way to be delivered from Europessimism is to catch a fresh vision of Christ!”²⁷ The ELC is convinced that Christ can neither be directly “discovered” in European history nor be bound to a mystical Catholic-European connection. Only the historically and theologically authentic witness of the NT together with the present work of the Holy Spirit enables Europeans of all times and places to personally encounter Jesus Christ as their Liberator and the Lord of his church – with transforming consequences for European culture and society.

Europe then is interpreted in the creative tension between creation and sin, grace and judgement. European culture therefore offers “bridges” as well as “barriers” to the Gospel:²⁸ the European Union, the legacies of State-Churchdom, postchristian secularity, postmodern religiosity, postmarxist neopaganism and a multicultural society in Europa are both chance and challenge.²⁹ The goal of mission in Europe is described not so much in terms of Christian cultural and political renewal – although the relevance of the Gospel as “Public Truth” (L. Newbigin) was not at all overlooked.³⁰ But the emphasis is on crossing cultural, social or religious barriers to reach Europeans who do not know the biblical message of Jesus Christ and to give them a holistic witness of the Gospel through „the proclamation and the demonstration of the love of God in Jesus Christ”³¹. Basic for this task is the connection between “local church” and “neighbourhood”. The local church understood as „all believers in that place” is the plausibility structure for evangelistic witness: „we will give ourselves in a servant spirit to meet material, spiritual ... and cultural needs of as many people as possible in our neighbourhoods”³². The question remained open, as to whether the basic framework for mis-

sion in Europe should be seen in the state-church parochial structures or in independent mission and church planting movements. In spite of differing positions in this respect, both sides affirmed the necessity of acknowledging each other. The ELC therefore affirms ecclesiological plurality within the unity of the Gospel. This did not explicitly extend to evangelically oriented Eastern Orthodox or Roman-Catholic groups, but Janis Vanags, today Archbishop of the Lutheran Church in Lithuania, affirmed the reality of “gospel true Eastern Orthodox and Catholic Churches” in Bad Boll 1992.

In Manila 1989 Os Guinness pointed to the deep spiritual challenge of mission in Europe: “The ultimate factor in the church’s engagement with modernity is the church’s engagement with God”³³. Therefore, according to the ELC conviction, the renewal of biblical spirituality (fellowship with the biblically revealed missionary triune God) forms the beating heart of missiological reflection and involvement in Europe today.

4. Common ground and grassroots-mission

Stepping back and looking at the whole picture of the ecumenical reflection process between 1979 and 1992 a number of converging and diverging developments can be observed. *First*, in all three models mission is no longer seen as the exotic activity of marginal pietistic groups and of marginal meaning for Europe today, but as an essential task for the whole Church in the middle of the contemporary European endeavour. Yet, while the eclipse of mission theology for Europe seems to be over, the discussion on what this mission means is still going on. *Second*, the necessity of a renewed inculturation of the Gospel within the European culture is emphasized most strongly in the Roman-Catholic and the Evangelical models: Europe does need a “soul” of biblically grounded christian values, which need to be lived out and communicated on the personal and the political level. *Third*, the perspective that personal Christian conversion is central for mission in Europe – based on the observation that most Europeans are “sacramentalized but not evangelized”³⁴ – is shared by Catholics and Evangelicals. But here also the diverging element shows: whereas Catholics interpret the sacrament of baptism as the basic conversion and understand the task of “Re-Evangelization” as calling Europeans to a “re-conversion” in the sense of a return to baptismal grace³⁵ (for

Catholics) and to the Catholic “mother church” (for non-Catholics), Evangelicals do reject the idea that baptism in itself is salvific and even more, that conversion needs to lead to the Roman Catholic Church. Evangelicals therefore understand mission among nominal Roman-Catholics (and Protestants and Eastern Orthodox) in Europe as legitimate, whereas Catholics object to this as proselytizing, when it is done outside of Catholic parochial structures. Here soteriological-ecclesiological concepts have not really approximated since the publication of the *Evangelical-Roman-Catholic Dialogue on Mission* (ERCDOM) in 1987.³⁶ *Fourth*, the recognition that mission in Europe also includes the transformation of the churches themselves in order to communicate the Gospel contextually is shared by the cosmocentric and the bibliocentric models. Here the Protestant *ecclesia semper reformanda* becomes apparent, which sees the churches as the first addressees of the *missio Dei* in Europe. While the Evangelical contextual model gives prominence to the Bible as normative factor (*norma normans*) in this transformational process, the KEK-Model tends to see European society in its diversity as the main “agent of change” for the churches’ mission. The ecclesiocentric Roman-Catholic model is more intransigent and finds it more difficult to change and renew itself, since it does not acknowledge any authority outside the normative ecclesiastical teaching tradition.³⁷ *Fifth*, human liberation and anthropologically holistic aspects of mission in Europe are emphasized by all three models. The bibliocentric model accentuates the theological dimension of liberation from guilt before the holy God and from the destructive power of personal sin, and together with the ecclesiocentric model stresses the biblical dignity of the human being and the consequences this has for ethical decisions in Europe. The cosmocentric model tends to emphasize questions of political injustice and ecological abuse and to interpret liberation as personal freedom from any biblical, ecclesiastical, societal or psychological regimentation and as a constant process of disestablishment. *Sixth*, spirituality and community as the centre of mission in Europe are affirmed by all three models. Whereas the cosmocentric model seems inclined to borrow from Eastern Orthodox liturgical spirituality, the ecclesiocentric model can look back on a rich spiritual tradition in its diverse monastic and lay renewal movements. The Evangelical model calls special attention to a biblical spirituality informed by the “apostles’ doctrine” (Acts 2:

42) lived out in the Holy Spirit’s power in all of life in a constant attitude of prayer, worship and dependence on God. Here traditional Reformed, Evangelical and Charismatic traditions blend.

So we have found some common ground for mission in Europe and we should build on this ground wherever possible. But in view of the clearly diverging tendencies on basic theological issues of mission in Europe, it does not seem reasonable to seek institutional missionary alliances without discussing foundational diverging tendencies on the basis of the Bible, which must always remain the classic common ground for Christian mission and missionary hermeneutics. But we do not have to wait for institutional church alliances. Mission in sacramentalized and secularized Europe has always been a Bible- and community-based cross-denominational grassroots-endeavour (with transformational effects on the wider European culture) since the Pietists started their house-church bible-studies in the 17th century and the Evangelical Awakenings swept across Europe in the 18th and 19th centuries.³⁸ Today a new Bible- and community-based missiontheological consensus seems to be building up between diverse *local churches and missionary communities* across the older denominations and in new independent church-planting movements.³⁹ The Hope-for-Europe-Network initiated in 1994 by the European Evangelical Alliance together with the European Lausanne Committee, Youth with a Mission and other mission organisations is a courageous attempt to express, encourage and connect this new and often complex “unity in diversity” in mission in Europe.⁴⁰ Having this in mind I will try to delineate some basic elements which seem to be of importance for further missiological discussion on contemporary Europe from an evangelical perspective.

5. Elements for missiological reflection on Europe

5.1. God is (not) a European

Hope for and mission in Europe is based on the fact that God became Man in Jesus Christ, King of Israel and Saviour of Humankind for everyone on earth including Europeans. His Holy Spirit is still active in Europe “to convict the world of guilt in regard to sin and righteousness and judgement” (John 16:8) and to cause Europeans to turn around and follow Jesus Christ everywhere in European culture. But if European (mission) the-

ologies continue to undermine this biblical *missio Dei* substituting it by a *missio Europae* and submitting the holy and missionary text of the Bible to European ecclesiastical or European societal norms (and thus confusing text and context), they bereave themselves of the hope which comes from the fact that God is not a European, but the living and almighty "God, who does not give us a nebulous something, but concrete hope in his promises in writing"⁴¹. Therefore, the Bible remains the classic and creative criterion for mission and missiological interpretation in Europe. The ELK has rightly emphasized this.

5.2. Europeans are (not) atheistic

Atheism is a European phenomenon. But are Europeans really a-theistic? Are they really without God or without gods? European history is religious history, and contemporary Europe finds Europeans still very religious: searching for and running from the Living God at the same time. Viewed from a theological perspective, European history shows many traces of God's grace. Pope John Paul II. was right when he stated that Europe "cannot give up Christianity like a fellow-traveler that it was alienated from, as little as man can give up the foundations of his life and hope without precipitating himself into a dramatic crisis"⁴². Not only medieval and Reformation Europe but also Enlightenment and modern secular Europe have been deeply influenced by biblical-Christian values like the dignity and intrinsic value of human life, the personhood of man and woman, human responsibility and freedom, the value of truth and the reality of love and community etc. At the same time God's judgement and human atrocities (sometimes in the abused name of Christ) become apparent in European history: "missionary" and religious wars by Christian powers, the inquisition and persecution of heretics and dissenters by the churches – Catholic, Protestant and Eastern Orthodox –, bloody revolutions, two World Wars, civil wars in Spain and the former Yugoslavia, the Holocaust in nationalist Germany, mass murder and the Gulag Archipelago in communist Russia, the ongoing abortion of the unborn, and the abolition of God's creation and life order in the consumerist postmodern Europe.

In the light of their history most Europeans are neither atheistic nor pagan, but postchristian in the double sense, that they are culturally deeply influenced by Christianity while at the same time they are trying to leave it behind as a non-option

for their personal lives. For some on their search for God cultural postchristianity has become an entry point for a real personal experience with Christ himself. But many in their disappointment with historical and institutional Christianity and on their run from the Living God have turned polytheistic with a remaining notion of a nebulous *high* God: „The majority of our population has a vague belief in God, but it is irrelevant to daily life. If one were to ask a totally unchurched und untaught European what they thought God was like, they would be baffled and confess that they had no idea. They might finally suggest... that God is good and great,... they would hope, when they die all will be well“.⁴³ Closer to their daily lives are the *lower* Gods of money, success, football, fitness and health, cars and entertainment media, trendy forms of buddhism and the fascination of the old northern or celtic deities⁴⁴ and the *demons* of pornography, child abuse, ritual violence, satanist worship, racism, abortion, corruption etc.. And all of these seem to be part of the pan-European religion of „Ego-Theism“ (David Flacke)⁴⁵. Against the backdrop of this religious European landscape, Islam is gaining attraction among disillusioned postchristian Europeans, while at the same time it is causing fears as a threat to European democracy based on the Christian tension between freedom of religious conviction and responsibility before the biblical God.

While many Europeans do not reckon with the Living God, God does not let Europeans go. In this respect Leonardo Boff was right, when he said, that „God comes before the missionary“.⁴⁶ God keeps opening doors, creating points of entry and drawing Europeans to himself – in order that his missionary people may cross the frontiers of postchristian isolation, listen, ask questions, take real interest and tell the true and saving story of Jesus Christ with their words and lives⁴⁷.

5.3. Christian community gives plausibility to the Gospel in Europe

Popular opinion on postmodern Europe perpetuates the myth that Europeans are no longer interested in truth⁴⁸. Truth however seems to be that the search for truth is hidden within the search for identity, personal meaningfulness and community. Europeans are first looking for real relationships and then for truth that can carry these relationships.⁴⁹ Connected to this is the postmodern longing for immediate and tangible emotional, visual and physical experience. The Protestant-Reformed

and Evangelical tradition in contrast emphasize the past and the future, the universal and the spiritual to the effect that the present sometimes remains rather pale. It seems that Eastern-Orthodox and Roman-Catholic traditions have to offer more in this respect. But is a colourful and mystical liturgy that appeals to the postmodern sensibility for experience and mystery really enough? Is not the *communio sanctorum*, the visible local community of the Kingdom of God consisting of women, men and children trusting and following Jesus Christ in their daily lives, the true plausibility structure (Peter L. Berger) for mission and a network of hope in the geographies, (sub)-cultures and denominations of Europe? Local churches centred on Jesus Christ and the Bible and woven into the web of European culture will function as a *semeion* (Greek: sign, symbol) being part of, contrasting and transforming European culture while pointing to the hope found in the sure promises of God. "Europeans need Christian friends, that can show them how the Gospel changes their lives. The more the hermeneutical bridge between the biblical text and the European context is breaking down, the more Europeans must 'see' the meaning of the Gospel in the lives of Christians."⁵⁰ L. Newbigin was right: mission in the modern culture is "not the product of some human heroism, but a spontaneous overflow of worshipping communities into the dried out deserts of a secularized world".⁵¹

5.4. Telling the true story of Jesus Christ in Europe

Community as plausibility structure does not replace the verbal communication of the Gospel. „This generation will become Christians initially through the heart or just become converted to the Christian community. However, we need to make sure they are converted not only to the community but to the King of the community, Jesus Christ“⁵². Mission in Europe therefore is the challenge to tell Europeans the biblical story of the Living God and his Son. The less people know this true and transforming story, the more evangelism needs to be narrative and not immediately calling for decisions.⁵³ In a Europe filled with imaginary media-stories it is decisive that the biblical story is true as well as life-transforming. Here it becomes apparent how damaging it would be to replace biblical Christology with a postchristian European Christology according to W. Ustorf. Whereas such a European Christ "whose very life and teaching

also had a dark, a shadow side", who was sometimes "chaotic", "confused", "guilty"⁵⁴ could serve us as a projected persona of identification, he could not lead us out of the European predicament between greedy *hybris* on the one and fearful meaninglessness on the other hand. "European Christs" (of whatever psychological or ideological colour) will always remain well-meant, but erroneous human stories based neither on historical nor on theological truth. The true biblical story of Jesus Christ shows that the solidarity of Jesus Christ with the sinner is expressed in the deepest way in his atoning death on the cross where he indeed took all shadows and all guilt upon himself as the spotless lamb of God. This is real good news for Europeans, who need to encounter the truth about themselves and discover the truth of Jesus Christ that will set them free (John 8:36).

5.5. A soul for Europe: pluralism does not preserve plurality

Europe indeed is in need of a "soul" in the form of Christian values as the Roman Catholic and the Evangelical models have emphasized. This does not really contradict the KEK-accentuation of a multicultural and secular society, but rather seems to be a requirement for it. In the last analysis I am convinced that only the Judeo-Christian view of Man (and a biblical view of God) is able to form the foundation for plurality and peace in European society.⁵⁵ Ideological absolute pluralism that rejects the expression of biblical convictions as public truth is philosophically self-destructive and seems to contribute more to indifference and romantic views of e.g. Islam or Lamaistic Buddhism (both of which reject the idea of religious freedom) than to impede real intolerance. Johann Bouman, former professor of Islamic Studies at the University of Marburg in Germany, has reminded us that „multikulturelle Gesellschaft ... auch ein psychologisches Problem [ist]. Die Psychologie hat für die Gesellschaft die sog. *primary group* festgestellt. Dies bedeutet, daß das Hauptinteresse der Menschen sich auf die unmittelbare vernunft- und gefühlsmäßige Nachbarschaft-Familie-Freunde-Partei-Volksgenossen, Kirche etc ausrichtet. ... je größer der Abstand in Zeit, Raum, Gefühl oder Identität wird, in demselben Maße wird das Interesse an den anderen Menschen abnehmen. Deswegen hat die Ethik die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Entfernung nicht in Feindschaft und Gewalt ausartet. Genau hier liegt der Aufgabenbereich für den christlichen Glauben und dessen

Verkündigung. Denn gegenüber der beschränkten Ethik der primary group steht die Botschaft des Evangeliums: Joh. 3,16.⁵⁶

How a "Christian soul" relates to a relative secularity of the state, the separation of state and church and the safeguarding of religious freedom, is a complex question that demands serious and realistic reflection from Christians in politics. The Christian churches should stand for a biblical theology and worldview as basis for a political order that safeguards freedom of conscience and responsibility. At the same time every Christian should witness the love and truth of Jesus Christ in a personal way to the adherents of traditional and new religions and European pseudo-religions. For the real decisions about a "Christian soul" for Europe are not made in the preambles of constitutions (although we should not underestimate the significance of such public signs), but in the hearts, minds and lives of European women and men, in their families and relationships.

5.6. World mission in Europe

Mission in Europe is part of God's world mission. But the non-western missionary perspective on Europe was generally underestimated at the above described conferences: the speakers came almost exclusively from Europe and North America. Nevertheless in Stuttgart 1988 Patrick Johnstone, editor of *Operation World*, included the explosive growth of Evangelical Churches in the Third World into his vision for Europe. He saw it as an encouragement for mission in Europe: „God has not finished with our continent. God can step in again to reveal his power!“⁵⁷ Participating in God's world mission will *encourage* mission in Europe. And it will also *instruct* mission in Europe, since we can learn from the missiological experiences of churches in the non-western world that are grappling with multi-religious challenges and sometimes anti-Christian persecution.⁵⁸ European missionaries that have worked in other cultures will also have a lot to contribute to the missiological challenge in Europe. Especially since world mission has long come to Europe. Africans, Asians, Arabs, Latin-americans are living with us in our neighbourhoods and working with us in the marketplace. Many of them have never had the chance to hear the Gospel in their home countries. Some of them are coming as mature Christians and missionaries to reach out (mostly) to ethnic minorities in Europe and to awaken the European churches to resume their missionary

task. In Germany, one of the biggest neglected challenges is to reach the large Turkish minority with the love, truth and fellowship of Jesus Christ. There are rural communities with up to 40% Turks which are practically ignored by the local Christian churches. Sharing the love and Gospel of Christ with them in small and practical ways will also be an important contribution to mutual understanding and integration and may even prevent many peaceful and European acculturated Muslims from becoming part of the religious war promoted by a small minority of radical Muslims.⁵⁹

5.7. Praying in and for Europe

Mission in Europe is a spiritual challenge which transcends human strategic thinking and planning. Whereas the heart of contemporary European culture is suffocated by the "deliberate locking-out of genuine transcendence", mission in Europe can only rely on God's Word and Spirit to open up this "iron cage" (M. Weber), this "world without windows" (P. Berger). God's Word and Spirit "stand higher than history, a judgement that is irreducible to any generation and culture. Which is why, when God speaks, not even the worst or best of our hermeneutics can hold him down"⁶⁰. The centre of mission in Europe therefore is found in a missionary community praying the prayer of Moses: „Show me your glory“ (Exodus 33:18). „In that prayer, we have our ultimate answer to modernity... When 'God is dead' for a nation, a church, a movement, or an individual, a weightlessness results for which there is only one remedy – ultimate reality, the glory of God refilling them as the waters fill the sea“⁶¹. Hope for Europe comes from the sovereign Living God and through people that count on him in their daily lives and relationships - everywhere in Europe.

„It is one of the most hopeful signs for Europe that the motivation for prayer and the participation in prayer movements of all kinds is rising among European Christians . . . Maybe this is a result of the many prayers of African, Asian and Latin-american Christians for Europe.“⁶²

Notes

- 1 Francis Sunderaraj, General Secretary of the *Evangelical Fellowship of India*, affirms this point of view. In his article „What I see through the 10/40 Window“ he points to strongly rooted missionary churches in non-western countries like India and

- „spiritually bankrupt churches, total indifference to Christ and the principles of the kingdom, moral degradation and ever increasing adherence to the gods of secular humanism, materialism and tribalization and to movements such as New Age in the countries of the western world“, *Evangelical World: WEF Newsletter*, 1995: 7. L. Newbigin's missionary analysis of western culture concludes the same: „The end result is not – as we imagined 25 years ago – a secular society, a society which has no public beliefs but is a kind of neutral world in which we can all freely pursue our self-chosen purposes What we have is ... a pagan society whose public life is ruled by beliefs which are false“. In: „Can the West be Converted?“ *International Bulletin of Missionary Research* 11 (1/1987): 2-7:7.
- 2 This article is based on my doctoral dissertation (Univ. of South Africa, 1999) on the ecumenical debate on Contextual Mission and New Evangelization in the emerging New Europe between 1979 and 1992. The dissertation was written and published in German under the title: *Die Neuevangelisierung Europas. Missionstheologien im europäischen Kontext* (Gießen/Basel: Brunnen TVG 2002, 397pp).
 - 3 „Wir erhielten ein Zeichen, dass an der Schwelle eines neuen Jahrtausends das Evangelium neu eingeht. Eine Neu-Evangelisierung hat begonnen, als ob es sich um eine Zweit-Evangelisierung handelte, auch wenn es sich in Wirklichkeit immer um dieselbe handelt.“ Johannes Paul II., „...mag sich auch die Welt verändern“, Predigt in der Heilig-Kreuz-Kirche von Mogila am 9.6.1979“, *Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Polen*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 10, hg.v.Sekr. d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1979, p. 102 – 106. Hier zit. nach G. Collet, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?“ Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“, *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, hg. v. G. Riße u.a., Paderborn: Bonifatius, 1996, p. 805-822: 810.
 - 4 *Damit wir Zeugen Christi sind, der uns befreit hat. Erklärung der Bischofs-Sondersynode für Europa*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 103, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 13. Dezember 1991.
 - 5 John Paul II., „Ansprache ...“ (CCEE-Symposium, 11. Oktober 1985), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche, Europa (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, p. 237-247: 238. Transl. FW.
 - 6 „Die Krise der europäischen Kultur ist die Krise der christlichen Kultur“, Ansprache auf dem CCEE-Symposium, 5. Oktober 1982, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, p. 128-133: 128.
 - 7 Ibid. p. 132.
 - 8 „Brief von Johannes Paul II. an die Präsidenten der europäischen Bischofskonferenzen, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, p. 282-285.
 - 9 Zit. bei G. Collet, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?“ Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“, a.a. O., p. 813.
 - 10 H. Mühlen, *Neu mit Gott: Einübung in christliches Leben und Zeugnis* (Handbuch der Neuevangelisierung), Freiburg/Basel/Wien, 1990, p. 9.
 - 11 Johannes Paul II., „Ansprache vor dem CCEE-Symposium, 11. Oktober 1985“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, S. 237-247: 247. Comp.: F. Walldorf, „Umstrittene Evangelisation – Eine Analyse der gegenwärtigen Diskussion“, *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hg. v. H. Klement, Gießen: TVG Brunnen, 2002, S. 124-148.
 - 12 Similar perspectives within the RC tradition are held by e.g. K. Koch, „Neuevangelisierung im Missionskontinent Europa, Chancen und Versuchungen“, *Katechetische Blätter* 118 (1993/ 2): 98-112; G. Collet, „Ein noch nicht ganz ausgeträumter Traum?“ Missionstheologische Anmerkungen zur Neuevangelisierung Europas“, *Wege der Theologie an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*. FS für Hans Waldenfels, hg. v. G. Riße u.a., Paderborn: Bonifatius, S. 805-822 et al.
 - 13 cit. in C. Thiede, *Bischöfe – kollegial für Europa. CCEE im Dienst einer sozialtheologisch konkretisierten Evangelisierung*. Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 22, Münster: Aschendorff, 1991, S. 141.
 - 14 O. Fuchs, „Was ist Neuevangelisierung?“, in: *Stimmen der Zeit*, 210. Bd. (1992): 465-473:471.
 - 15 KEK (Hg.), *Begegnung in Stirling: Bericht der X. Vollversammlung der KEK 4.-11. September 1986* Universität Stirling, Schottland, Genf: KEK, 1986, S. 107.
 - 16 For a detailed description of these consultations see F. Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas*, comp. Footnote 2.
 - 17 The Romanian theologian Ion Bria said in Les Geneveys: „Als das Wort (Logos) Gottes Fleisch wurde ..., hat es die gesamte Schöpfung aufgenommen, um die gefallene Welt zu erneuern und zum Reich Gottes zu verwandeln. Das ganze Universum (oikumene) wird durch das lebendige Opfer des historischen Jesus Christus, des menschengewordenen Gottessohnes, durch den alle Dinge entstanden sind ... erlöst. Seine Heilsökonomie ... hat eine historische Realität mit kosmischer Reichweite. ... Von

- daher hat die östliche Theologie von der direkten vergöttlichenden Begegnung zwischen Gott und Mensch (theosis) und von der Welt als 'Sakrament' gesprochen". *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK*, 16. – 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz. Genf: KEK, S. 37-51: 42
- 18 P. Tillich, zit. bei H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München, 1980: 376.
- 19 In this sense J.C. Hoekendijk's concept of *shalom*-salvation can be seen as a precursor of liberation theological concepts. Cp. B. Hoedemaker, „The Legacy of J.C. Hoekendijk“, *IBMR* 19 No. 4 (Oct 1995) : 166ff.
- 20 E. Templeton, „Mission und Säkularisation“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK*, 16. – 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz. Genf: KEK, S. 53-58: 55.
- 21 W. Ustorf, „The Emerging Christ of Post-Christian Europe“, *A Scandalous Prophet: The Way of Mission after Newbigin*, ed. T. Foust, et al, Grand Rapids, 2001, p. 141.
- 22 Ibid. p.144.
- 23 „Zwei christologische Betrachtungsweisen der Mission“, *Die Mission der Kirchen in einem säkularisierten Europa: Biblische Aspekte der Mission. Bericht der Studienkonsultation der KEK*, 2.-6. Mai 1988 in Sigunta, Schweden.. Genf: KEK, 1989, S. 17-19.
- 24 „Bibelarbeit über Kolosser 1,19-20“, *ibid.*, S. 37-44.
- 25 „Bibelarbeit über Joh. 13,34-35“, *ibid.* S. 45ff.
- 26 For detailed descriptions of these conferences and unpublished resource materials see F. Walldorf, *Die Neuevangelisierung Europas*, S. 193ff.
- 27 J. Stott, „Christ and Mission: keynote address“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, p. 9-10: 10. Cp. „The Bad Boll Commitment (BBC)“, *World Evangelization* (Jan/1993): 6-7:7.
- 28 Cp. London Institute of Contemporary Christianity, „Barriers and Bridges to the Gospel in Europe and how to exploit them“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers. Stuttgart 1988*. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, p. 32-36
- 29 Cp. B. Knieß, „Die Chancen der europäischen Integration für die Mission“, *Evangelikale Missiologie* 16 (2000): 122-133.
- 30 „The Bad Boll Commitment“ (BBC), *World Evangelization* (Jan/1993): 6-7:7. Vgl. auch den Beitrag des norwegischen Ministerpräsidenten und evangelikalen Christen Kjell Magne Bondevik in Bad Boll 1992.
- 31 BBC, S. 6.
- 32 Ibid.
- 33 O. Guinness, „Mission Modernity: Seven checkpoints on Mission in the Modern World“, *Faith and Modernity*, hg. v. P. Sampson et al, Oxford: Regnum, 1994, S. 322-351: 351-52.
- 34 Cardinal B. Hume, „Eröffnungsansprache“, *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas...*, 1991, S. 88-99: 92
- 35 John Paul II., *Enzyklika Redemptoris Missio Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die fort-dauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages*, 7. Dezember 1990. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 100, hg. v. Sekretariat der DBK, Bonn, § 46, § 47.
- 36 J. Stott/ B. Meeking (ed.), *Der Dialog zwischen Evangelikalen und der Römisch-Katholischen Kirche*, Wuppertal: Brockhaus TVG, 1987. Cp. also F. Walldorf, „Umstrittene Evangelisation – Eine Analyse der gegenwärtigen Diskussion“, *Evangelisation im Gegenwind: Zur Theologie und Praxis der Glaubensverkündigung in der säkularen Gesellschaft*, hg. v. H. Klement, Gießen: TVG Brunnen, 2002, S. 124-148.
- 37 „Vergottet die Kirche ihre eigene Lehrautorität, entleert sie sie, weil sie dann nicht mehr Christi Wort über sich hat, die Quelle, aus der sie gespeist wird. Ordnet sich die Kirche aber der Autorität des Wortes Christi demütig, bescheiden und dankbar unter, will sie nicht ihr eigenes, sondern Christi Wort hören, verkünden, ausführen, so gewinnt sie die Autorität, die ihr Menschen nicht geben können“, Hans Küng, *Die Kirche*, München: Piper, 1992: 288.
- 38 Cp. H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Institutes für Geschichte 130, Göttingen, 1997.
- 39 E.g. the *Evangelical-Catholic movement* in Ireland which has adopted the *Lausanne Covenant* as their *Magna Carta* and is spreading through renewal communities such as Cursillo, Fokolari, Charismatic and Neo-Catechumenical renewal groups etc. as well as local parochial structures. Cp. P. Monaghan, „What is an Evangelical Catholic“, *Lion & Lamb* (Belfast) No. 14 (Autumn 1997): 11- 14; P. Johnstone (Hg.), *Gebet für die Welt: Handbuch für Weltverangelisation*, Neuhausen: Hänssler, 1994, S. 335-336.
- 40 Part of this network is/was the annual *European Round Table* of mission and church-movement leaders in Europe, the *New Europe Forum* and as recent culmination point the Hope.21- *Konsultation* in Budapest from 27.04. – 01.05.2002. For documentation see: www.hfe.org.
- 41 T. Schirmmacher, *Hoffnung für Europa. 66 Thesen*, Erlangen: VTR, 2002, S. 39 (Transl. FW).

- 42 Johannes Paul II., „Die Krise der europäischen Kultur ist die Krise der christlichen Kultur“ (Ansprache, CCEE-Symposium, 5. Oktober 1982), *Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas*, Stimmen der Weltkirche (SdW) 32, hg. v. Sekretariat der DBK/CCEE Sekretariat, Bonn/ St. Gallen, Oktober 1991, S. 128-133: 130 (Transl. FW).
- 43 M. Goldsmith, *Matthew and Mission: The Gospel Through Jewish Eyes*, Carlisle: Paternoster, 2001, p. 26.
- 44 Vgl. K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes: Was die Menschen heute wirklich glauben*. München, 1997; T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. 3. Aufl. Frankfurt, 1996.
- 45 This new term was coined by David Flacke, one of my students in a course at the *Akademie für Mission und Gemeindebau (AMG)* in Gießen.
- 46 L. Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neu-evangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*. Düsseldorf: Patmos, 1991.
- 47 Cp. K. Scheffbuch, *Andere verstehen – andere gewinnen*, Neuhausen, 1991.
- 48 Good reasons against this myth are given by James Sire in „Why should anyone believe anything at all“, *Telling The Truth: Evangelizing Postmoderns*, ed. D.A. Carson, Grand Rapids, 2000, S. 93-101.
- 49 Cp. Jim Long, „Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation“, *Telling the Truth*, S. 322-335:334.
- 50 K. Tetzlaff, „Persönliche evangelistische Kommunikation mit postmodernen Neuheiden in Deutschland“, Gießen, unveröffentl. wiss. Hausarbeit, 1997, S. 89.
- 51 L. Newbigin, *Den Griechen eine Torheit*, Neukirchen, 1989, S. 132 (Transl. FW).
- 52 Jim Long, „Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation“, *ibid.* p. 334.
- 53 Cp. B. Krause, *Auszug aus dem Schneckenhaus*, Neukirchen, 1996, S. 38. The method of „Chronological Bible Teaching“ that T. McIllwain has developed for missionary work among tribal people with no knowledge of Christianity is of high relevance for „narrative“ missionary work in Europe today. Cp. the Eetaaouw-Videos of New Tribes Mission and T. McIllwain, *Building on Firm Foundations*.
- 54 W. Ustorf, „The Emerging Christ of Post-Christian Europe“, *A Scandalous Prophet*, S. 138. 141.
- 55 R. Heue has pointed to this fact at the CEC-Consultation 1987. *Mission und Säkularisation. Bericht der Studienkonsultation der KEK*, 16. – 20. November 1987, Les Geneveys-sur-Coffrane, Schweiz. Genf: KEK, S. 17- 24.
- 56 J. Bouman, „Ethik und Kultur in einer multikulturellen Gesellschaft“, *EuroJTh* 4 (1/1995): 79 - 87: 86/87
- 57 „World Evangelization – an attainable objective“, *European Leadership Conference on World Evangelization. Report and written papers*. Stuttgart 1988. MARC Monograph 20. Bromley, Kent, S. 27-32: 27
- 58 See: W. Shenk, „Recasting Theology of Mission: Impulses from the Non-Western World“, *IBMR* 25 (3/2001): 98-106.
- 59 Cp. Udo Ulfkotte, *Der Krieg in unseren Städten: Wie radikale Islamisten Deutschland unterwandern*, Frankfurt/M: Eichborn, 2003.
- 60 O. Guinness, „Mission Modernity: Seven checkpoints on Mission in the Modern World“, *Faith and Modernity*, ed. P. Sampson et al, Oxford: Regnum, 1994, S. 322-351: 349.
- 61 O. Guinness, p. 351.
- 62 T. Schirmacher, *Hoffnung für Europa. 66 Thesen*, Erlangen: VTR, 2002, p. 53 (Transl. FW).

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

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

Ritual und Poesie: Formen und Orte religiöser Dichtung im Alten Orient, im Judentum und im Christentum

Erich Zenger (Editor)

Freiburg u.a.: Herder, 2003 (Herders Biblische Studien, vol. 36), IX + 319 pp., Euro 91.-, Hb., ISBN 3-451-27928-2

ZUSAMMENFASSUNG

Der von dem Münsteraner Psalmenforscher Erich Zenger herausgegebene Band enthält für die Publikation überarbeitete Aufsätze eines Forschungskolloquiums zum Thema „Ritual und Poesie“. Die Thematik, die man auch mit dem Begriffspaar „Kult und / oder Dichtung“ umschreiben könnte, wird dabei vor allem im Blick auf die biblischen Psalmen behandelt.

SUMMARY

This volume, edited by Erich Zenger, widely known for his research into the Psalms contains essays of a colloquium on the theme ‚Ritual and Poetry‘, which have been re-worked for publication. The topic which one might also render as ‚Cult and/or Literature is treated with particular reference to the Psalms of the Bible.

RÉSUMÉ

Erich Zenger est bien connu pour ses travaux sur les Psalmes. Cet ouvrage contient les textes de conférences données lors d'un colloque sur le thème : « Rituel et Poésie ». Le sujet, qui pourrait aussi bien se définir comme un traitement des rapports entre le culte et la littérature, est abordé en prenant particulièrement en compte les Psalmes bibliques.

Wo und wozu sind die biblischen Psalmen entstanden? Wo und wozu sind sie in biblischer Zeit und danach verwendet worden? Diese Fragen standen im Vordergrund eines Forschungskolloquiums, das im Dezember 2001 durchgeführt wurde und dessen überarbeiteten Referate in diesem Band gesammelt und vom Münsteraner Alttestamentler und Psalmenpezialist Erich Zenger herausgegeben worden sind.

Die Autoren und ihre Beiträge lauten im Einzelnen: C. Ronning, *Vom Ritual zum Text – und wieder zurück? Zur Problematik formalisierter Rede in der Antike* (S. 1-23); A. Zgoll, *Für Sinne, Geist und Seele. Vom konkreten Ablauf mesopotamischer Rituale zu einer generellen Systematik von Ritualfunktionen* (S. 25-46); S. M. Maul, *Der Sieg über die Mächte des Bösen. Götterkampf, Triumphrituale und Torarchitektur in Assyrien* (S. 47-71); E.S. Gerstenberger, *Psalmen und Ritualpraxis* (S. 73-90); B. Janowski, *Dankbarkeit. Ein anthropologischer*

Grundbegriff im Spiegel der Toda-Psalmen (S. 91-136); H. Spieckermann, *Hymnen im Psalter. Ihre Funktion und ihre Verfasser* (S. 137-161); E. Zenger, *Theophanien des Königsgottes JHWH. Transformation von Psalm 29 im Psalter* (S. 163-190); R. Albertz, *Außerweltliche Ritualisierung von Poesie. Am Beispiel der ersten Edition des Deuteriojesajabuches (Jes 40,1-52,12*)* (S. 191-209); K. Koch, *Rituelle Bezüge in den Königspsalmen? Erwägungen zu Ps 89,20-38 und Ps 2 [sic! = Ps 20]* (S. 211-249); T. Hansberger, *„Die Männer Jerusalems sagen von innen: Gesegnet, der kommt im Namen Adonais“ (MidrPss 118,22). Zur rabbinischen Rezeption von Psalmen als poetischen und rituellen Texten am Beispiel von Ps 118* (S. 251-264); B. Rebiger, *Die magische Verwendung von Psalmen im Judentum* (S. 265-281); S.G. Richter, *Verwendung von Psalmen im koptischen Christentum* (S. 283-292); W. Hübner, *Der Tierkreis in der Psalmenmagie* (S. 293-319).

Die Beiträge im Einzelnen zu würdigen kann im Rahmen dieser Rezension nicht geschehen. Für die Psalmenforschung und -auslegung im engeren Sinn sind namentlich die Beiträge von Gerstenberger, Janowski, Spieckermann, Zenger und Koch von Relevanz. Der Band, der ein neueres Forschungsgebiet dokumentiert, wird in größeren Bibliotheken und bei Psalmenforschern seinen Platz haben.

Beat Weber

CH-3673 Linden, BE, Schweiz

Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte

Heike Omerzu

BZNW, vol. 115; Berlin, New York: De Gruyter, 2002, 615 pp., 138 Euro, Hb., ISBN 3-11-017512-6

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie untersucht die röm. Rechtsgrundlagen des Prozesses gegen Paulus, d. h. sein röm. Bürgerrecht und das röm. Berufungswesen, von dem der Apostel Gebrauch machte. Der Hauptteil gilt zunächst den frühen forensischen Konflikten in Philippi, in Thessaloniki und in Korinth in ihrer Darstellung in der Apg. Weitere detaillierte Studien sind dem Hauptprozess in Jerusalem und Caesarea gewidmet. O. schließt, „daß die Darstellung der Apg weitgehend zuverlässig die spezifischen Rechtsverhältnisse zur Zeit des frühen Prinzipats widerspiegelt, als einerseits die civitas Romana noch eine tatsächliche Sonderstellung gegenüber Nichtbürgern bedingte und andererseits das Berufungswesen aufgrund der neuen Machtverhältnisse im Prinzipat noch nicht seine spätere,

klar institutionalisierte Gestalt besaß“ (503). Der Band ist ein wichtiger Beitrag sowohl für die Auslegung als auch für das Paulusbild der Apostelgeschichte. Ferner ist er für das Verständnis des Lebens und Wirkens des Paulus mit Gewinn zu lesen und in der Diskussion des letzten Lebensabschnitts des Apostels zukünftig unbedingt zu berücksichtigen.

SUMMARY

This study researches the Roman legal foundations of the trial against Paul, i.e. his Roman rights as a citizen and the Roman appeal of which the Apostle took advantage. The chief part is devoted first of all to the early courtroom conflicts in Philippi, Thessalonica and Corinth in their representation in Acts. Further detailed studies are given to the main trial in Jerusalem and Caesarea. O. concludes „that the account in Acts is thoroughly reliable when it comes to reflecting the legal relations at the time of the early empire, when on the one hand the Roman citizenship still determined a considerable special place over against the non-citizens and on the other side the appeal owing to the new balance of power in the Empire did not yet possess the clearly institutionalised form it would later have“ (503). The volume is an important contribution for the interpretation as well as the image of Paul in Acts. Moreover it makes profitable reading for an understanding of the life and impact of Paul and needs to be considered in any future discussion of the last days of the Apostle.

RÉSUMÉ

Voici un travail de recherche sur l'arrière-plan juridique des procès intentés à Paul. L'auteur traite des droits du citoyen romain, que l'apôtre a fait valoir. La partie principale de l'ouvrage est consacrée aux démêlés de Paul avec les autorités de Philippi, de Thessalonique et de Corinthe, tels qu'ils sont rapportés dans les Actes. Des études détaillées sont consacrées aux comparutions de Paul devant les autorités à Jérusalem et à Césarée. L'auteur conclut que le récit des Actes est tout à fait fiable quant à sa présentation des procédures juridiques dans l'Empire romain du premier siècle : la citoyenneté romaine accordait des privilèges considérables et les procédures d'appel résultant du nouvel équilibre des pouvoirs au sein de l'Empire n'avaient pas encore atteint la forme institutionnalisée qu'elles devaient acquérir par la suite. Cet ouvrage apporte une contribution importante à l'interprétation du livre des Actes et à l'étude de la présentation lucanienne de l'apôtre Paul. Il est utile pour la compréhension de la vie de l'apôtre et de l'impact de son ministère. Il apporte aussi des éléments à prendre en considération dans les débats sur la fin de la vie de Paul.

* * * *

Nachdem theologische Fragestellungen die Actaforschung der vergangenen vier Jahrzehnte dominiert haben, erscheinen nun in rascher Reihenfolge eine ganze Reihe historisch orientierter Studien zur Apostelgeschichte. Nach Studien zu einzelnen Gestalten

und Orten der Apg sowie zu der ersten Missionsreise (vgl. meinen Überblick „Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung ...“, CV 41, 1999, 65-91 und EJT 11, 2002, 56-58) erfährt nun auch das – für die Gesamtintention des Verfassers – mitentscheidende letzte Viertel der Apg neue Aufmerksamkeit. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang beispielsweise auf die Arbeiten von H. W. Tajra, *The Trial of St. Paul: A Juridical Exegesis of the Second Half of the Acts of the Apostles* (WUNT II.35; Tübingen: Mohr Siebeck, 1989), B. Rapske, *Paul in Roman Custody* (AICS III; Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), E. Heusler, *Kapitalprozesse im lukianischen Doppelwerk: Die Verfahren gegen Jesus und Paulus in exegetischer und rechtshistorischer Analyse* (NTA 38; Münster: Aschendorff, 2000, rez. C. Böttich in *ThLZ* 127, 2002, 1184-86), A. Neagoe, *The Trial of the Gospel: An Apologetic Reading of Luke's Trial Narratives* (SNTS.MS 116; Cambridge: CUP, 2003) und F. W. Horn (Hrsg.), *Das Ende des Paulus: Historische, theologische und literaturgeschichtliche Aspekte* (BZNW 106; Berlin, New York: W. de Gruyter, 2001, rez. C. Stenschke in *EJT* im Druck; vgl. dort den Beitrag von H. Omerzu, „Das Schweigen des Lukas: Überlegungen zum offenen Ende der Apostelgeschichte“, 127-56).

Zu diesem erfreulichen Reigen gesellt sich die vorliegende ausführliche Untersuchung des Prozessberichtes des Paulus in der Apg (Diss. Mainz 2002). Nach knappem Forschungsüberblick und Prolegomena untersucht die Autorin im ersten Teil „die römischen Rechtsgrundlagen des Prozesses des Paulus“ (17-109). Dieser Schritt ist notwendig, „da jede Beurteilung des Prozesses ... vor dem Hintergrund des römischen Rechtswesens erfolgen muß“ (2). Doch ist diese richtige Forderung mit erheblichen Problemen behaftet: „Dieses läßt sich jedoch angesichts der in juristischer Hinsicht für das 1. Jh. n. Chr. spärlichen außerbiblischen Quellenlage – noch dazu für das Provinzgebiet, in welchem wesentliche Teile des Prozesses stattgefunden haben – nur schwer rekonstruieren, zumal die republikanischen Verhältnisse weitgehend überholt waren und das spätere, kodifizierte Recht des 6. Jhs. n. Chr. sich gerade erst ausbildete“ (2). O. beginnt mit einer detaillierten Diskussion des Bürgerrechts des Paulus (das römische B. im Prinzipat, der *status civitatis* des Paulus, sein römischer Name als Indiz für das B., Misshandlungen als möglicher Widerspruch zum B., soziale Stellung und B., die Appellation als Hinweis auf das B. und die Anzeichen für das B. in den paulinischen Briefen). Nach O. ist anzunehmen, dass die Angaben der Apg zum B. des Paulus historisch zutreffend sind: „Die gegen einen Besitz vorgebrachten Argumente lassen sich ausnahmslos entkräften“ (51; O. bietet eine gute Darstellung und Verteidigung des B. z. B. gegen D. Alvarez Cineira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, HBS 19; Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1999; rez. C. Stenschke in *Evangelikale Missiologie* 18, 2002, 151f.).

Anschließend folgen detaillierte Untersuchungen des

römischen Berufungswesens, dessen Inanspruchnahme in Apg 25.11 dem Prozess des Paulus eine neue Richtung gibt (Quellenlage, römische Prozessverfahren, Berufungen in der Republik und im Prinzipat). Zur Appellation des Paulus schließt O.: „Restümierend kann festgestellt werden, daß die in den Acta geschilderte Berufung des Apostel Paulus an den Kaiser weder als unhistorisch zu verwerfen, noch als ein Sonderfall des Appellationsrechtes aufzufassen ist. Sie fügt sich gut in die weiteren Belege aus dem frühen Prinzipat ein, als sich die appellatio in ihren Anfangsstadien befand und noch nicht ihre spätere Gestalt besaß: Es kam vor, daß der Kaiser zuweilen – und zwar auch mündlich – direkt angerufen wurde“ (107). Mit diesen Ergebnissen liegt O. in einem erfreulichen neueren, auch deutschsprachigen Trend, der die historische Zuverlässigkeit der Apg (zumindest in ihren Detailangaben) höher einschätzt als in der von Dibelius und Haenchen dominierten deutschsprachigen Actaforschung der sechziger und siebziger Jahre (vgl. 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. EJTh 11, 2002, 56-58; H. Botermann, „Der Heidenapostel und sein Historiker: Zur historischen Kritik der Apostelgeschichte“, *ThBeitr* 24, 1993, 62-84; vgl. auch die Darstellung und hervorragende historische Verteidigung der Apg bei E. J. Schnabel, *Die urchristliche Mission*; Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 2002, 21-35. Zur Diskussion auch D. Marguerat, *The First Christian Historian: Writing the „Acts of the Apostles“*, SNTS.MS 121; Cambridge: CUP, 2002).

Der zweite Teil, „Traditionsgeschichtliche Analysen“ (111-508), ist einzelnen Berichten der Apg gewidmet und bleibt im Verfolgen der traditionellen Ansätze und Fragestellungen der Acta-Exegese teilweise hinter den positiven historischen Ergebnissen des ersten Teils zurück, z. B. „Den Nachrichten der Act läßt sich kaum etwas Gewisses über den historischen Erstauftenthalt des Paulus in Thessaloniki entnehmen“ (220; trotz des Gesamturteils „zeigt Lukas sich doch den Eckpunkten seiner Tradition verpflichtet“, 274). Ähnliches wird in der Zusammenfassung (270f) deutlich, wo die angestrebte Unterscheidung von Tradition und Redaktion auf Grund der Quellenlage zwangsläufig hypothetisch bleibt, so dass zurecht in anderen Studien der Apg zum Verständnis der vorliegenden Endgestalt des Textes ein literarisch-narrativer Ansatz gewählt wird.

Zunächst untersucht O. gründlich die frühen forensischen Konflikte des Paulus in Philippi (Apg 16.11-40, S. 111-66) in Thessaloniki (Apg 17.1-9, S. 167-220) und in Korinth (Apg 18.1-17, S. 221-74). Zu vielen Detailfragen bietet die Autorin hervorragend recherchierte und dargestellte Exkurse (z. B. römische Kolonien, Philippi, Geißelung, Thessaloniki, *crimen maiestatis*) sowie ausführliche Zitate aus den entsprechenden antiken Quellen, die das leichte Nachvollziehen ihrer Behandlung und eigenes Weiterarbeiten ermöglichen.

O. zeigt jeweils die Bedeutung dieser frühen forensischen Konflikte für den Hauptprozess auf: „Damit werden die Leser ... auf die spätere Anklage gegen Paulus vorbereitet, und zwar auch und gerade im Blick auf deren Unhaltbarkeit“ (270). Bereits in Korinth zeichnet sich „das taktische Vorgehen der jüdischen Kläger ab, Gehör bei den Römern zu finden, indem ursprünglich religiöse Vorbehalte politisch eingekleidet werden“ (272). „Insbesondere das Verhalten des Gallio zeigt, daß die (im Hauptprozeß wiederkehrende) vermeintliche Neutralität der Behörden eher ein Anzeichen von Desinteresse als von aktivem Schutz der Christen ist“ (273). Ferner wird die literarische Verknüpfung des Prozesses gegen Paulus mit dem Prozess gegen Jesus deutlich, deren erste Spuren O. im Thessalonicherbericht sieht (zu den wiederholt beobachteten Parallelisierungen vgl. auch W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk: Untersuchungen zu Parallelmotiven im LkEv und in der Apg*, EHS 23.49; Bern, Frankfurt: Lang, 1978 und J. B. Green, „Internal Repetition in Luke-Acts: Contemporary Narratology and Lucan Historiography“, in B. Witherington (Hrsg.), *History, Literature and Society in the Book of Acts*; Cambridge: CUP, 1996, 283-99).

Ein weiteres Kapitel untersucht die letzte Reise nach Jerusalem (275-308), den Weg nach Rom über Jerusalem, die Reiseroute, die Leidensankündigungen auf dem Weg und die in Jerusalem erfolgte Auslösung der Nasiräer, die zur Verhaftung des Apostels führt.

Der letzte große Abschnitt gilt dem Hauptprozess gegen Paulus. Zunächst werden die Ereignisse in Jerusalem detailliert untersucht von der Verhaftung des Paulus, der geplanten Befragung vor dem Synedrium über die geplante Verschwörung gegen Paulus zu seiner Überführung nach Caesarea (Apg 21.27-23.35, S. 309-420). Hier geht O.s Untersuchung weit über die Behandlung in den meisten Kommentaren hinaus, die diese Abschnitte, z. B. im Vergleich zu den Redekompositionen der Apg, oft stiefmütterlich behandeln (111 S. bei O., vgl. 72 S. bei C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles II*, ICC; Edinburgh: Clark, 1998 und 29 S. bei R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28, EKK V.2; Zürich, Einsiedeln, Köln: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986; zu 24.1-25.12 80 S. bei O., 43 S. bei Barrett, 15 S. bei Pesch).

Danach kommt O. zu den Ereignissen in Caesarea (24.1-25.12, S. 421-501), nämlich der Verhandlung vor Felix, der Verschleppung des Prozesses und der Verhandlung vor Festus mit der Appellation des Paulus an den Kaiser, deren historischer Hintergrund im ersten Teil untersucht wurde. Zur Apg 25.1-12 schließt die Verfasserin: „Die Perikope läßt ... eine gute Kenntnis der zeitgenössischen röm. Rechtsverhältnisse erkennen: Es konnte zu jeder Phase eines Prozesses appelliert werden, nicht erst nach dem Endurteil. Obwohl die Berufung auf den Kaiser ein spezielles Vorrecht röm. Bürger war, mußte nicht ausdrücklich auf das Bürgerrecht hingewiesen werden, da dies ohnehin Grundlage

des vorangehenden Prozesses war. Es war schließlich in der frühen Kaiserzeit nur möglich, den Kaiser (auch mündlich) direkt anzurufen, für Judäa war dieser aufgrund der abgeleiteten Gewalt der Statthalter und einer fehlenden Geschworenenbank sogar die einzige mögliche Appellationsinstanz“ (496). Über die kritische Behandlung dieser Stelle fällt sie folgendes Urteil: „Daher ist das Urteil Haenchens, das sich in ähnlicher Form auch bei anderen findet, ‚dem Verfasser sind die Einzelheiten des juristischen Verfahrens völlig gleichgültig (und wahrscheinlich nicht bekannt)‘, ungerechtfertigt. Diese Einschätzung beruht maßgeblich auf der falschen Rekonstruktion des Berufungswesens der frühen Kaiserzeit sowie auf der Überbewertung des Anteils lukanischer Apologetik an der Darstellung der Act“ (497). Abschließend wirft die Autorin einen Blick auf das weitere Verfahren gegen Paulus (497-501).

Die folgende Zusammenfassung präsentiert die Ergebnisse der Untersuchung. Trotz einer ganzen Reihe von Anfragen von Seiten der Autorin an den Historiker Lukas und die Glaubwürdigkeit seines Berichtes (bei denen man auch zu anderen Ergebnissen kommen könnte, vgl. die Arbeiten Rapskes und Tajras) schließt O., „daß die Darstellung der Apg weitgehend zuverlässig die spezifischen Rechtsverhältnisse zur Zeit des frühen Prinzipats widerspiegelt, als einerseits die *civitas Romana* noch eine tatsächliche Sonderstellung gegenüber Nichtbürgern bedingte und andererseits das Berufungswesen aufgrund der neuen Machtverhältnisse im Prinzipat noch nicht seine spätere, klar institutionalisierte Gestalt besaß“ (503). Ein ausführliches Literaturverzeichnis (509-65) und sechs verschiedene Register runden den hervorragend produzierten Band ab (567-615).

Angesichts des bereits großen Umfangs der vorliegenden Untersuchung wird man kaum berechtigt auf Mängel hinweisen können, lediglich auf einige Fragestellungen hinweisen dürfen, die im Zusammenhang dieses Themas ferner zu berücksichtigen wären. So wäre zu fragen, wie sich die Selbstaussagen des Paulus in allen seinen Briefen zu seiner(n) Gefangenschaft(en) zu dem hier gezeichneten Bild verhalten (vgl. dazu u. a. R. J. Cassidy, *Paul in Chains: Roman Imprisonment and the Letters of St. Paul*; New York: Herder & Herder, 2001 und S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 151-71; vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021-24). Zur theologischen Bedeutung der erstaunlich breiten Darstellung des paulinischen Prozesses in der Apg bieten J. Jervell, „The Theology of the Acts of the Apostles“ (*NT Theology*, Cambridge: CUP, 1996, 6, 15-17, 100-06) und R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (FRLANT 126; Göttingen: V. & R.; Edinburgh: T. & T. Clark, 1982) einführende Hinweise. Ferner wäre, entgegen der These O.s., dass Lukas redaktionell dazu tendiere, die Römer eher zu entlasten und die Schuld verstärkt auf Seiten der Juden anzuzeichnen, die Darstellung der involvierten Heiden genauer zu fassen und auf die Spuren des antiken Anti-

Semitismus auch und gerade in den verschiedenen Prozessberichten hinzuweisen (vgl. meine Überlegungen in *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith* (WUNT II.108; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 193-230, 244f, 255-61, 450 s. v. Anti-Judaism). Ferner sind die Erkenntnisse bzgl. der Historizität der Prozessberichte bei der andauernden Diskussion um die Gattung der Apg zu berücksichtigen, so dass man der historischen Monographie vor allem Romanhaften den Vorzug geben muss (vgl. den Überblick bei B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*; Grand Rapids, Cambridge U.K.: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1998, 2-39).

Heike Omerzus Studie ist ein wichtiger Beitrag für die Auslegung der Apostelgeschichte, sowie für ihr Paulusbild. Ferner ist sie für das Verständnis des Lebens und Wirkens des Paulus mit Gewinn zu lesen und für den letzten Lebensabschnitt des Apostels zukünftig unbedingt zu berücksichtigen. Ob und wann es jedoch angesichts der vielen historischen Untersuchungen verschiedener Couleur, die die historische Zuverlässigkeit der Apg seit W. M. Ramsay in unterschiedlichem Maß immer wieder bestätigen, zu einem Paradigmenwechsel auch in der kritischen Actaforschung kommen wird, bleibt – über fünfzig Jahre nach Dibelius' Aufsätzen zur Apg (1951, 4. Aufl. 1961) und fast fünfzig Jahre nach der ersten Auflage von Haenchens Kommentar (10-16. Aufl. 1956-77 im KEK, zu beiden vgl. W. W. Gasque, *History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, BGBE 17; Tübingen: Mohr Siebeck, 1975, 201-50) – noch abzuwarten.

Zum gleichen Themenkreis ist auf die Studie von Stephanie B. Crowder, *Simon of Cyrene: A Case Study of Roman Conscription* (Studies in Biblical Literature 46 (New York, Bern, Berlin: Lang, 2002, 123 S.) hinzuweisen, die im weiteren Zusammenhang des Prozesses gegen Jesus (Lk 23.26 par „ergriffen sie Simon von Kyrene“) ebenfalls rechtshistorische Fragen aufgreift. Ferner beinhaltet der von M. Labahn und J. Zangenberg herausgegebene Sammelband *Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft: Vorträge auf der Ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies* (TANZ 36, Tübingen, Basel: A. Francke, 2002) mehrere Beiträge zu verschiedenen rechtshistorischen Aspekten des Neuen Testaments (Cotton, Öhler, Labahn, Pezzoli-Olgianti).

Christoph Stenschke
Wiedenest / Bergneustadt, Germany

*Von Gottes Gnade und des Menschen Elend
(Theologische Nachfahren Luthers und Calvins,
vol. 1)*

Adolph Zahn

Bonn: Verlag f. Kultur und Wissenschaft, 2001, 603pp.
40.-- Euro, pb., ISBN 3-932829-1

ZUSAMMENFASSUNG

Die konservative Theologie des 19. Jahrhunderts in Deutschland wird längst noch nicht von evangelikalen Theologen der Gegenwart wahrgenommen und ausgewertet. Einer der vergessenen Theologen ist Adolph Zahn (1834-1900), Neffe des bekannten Neutestamentlers Theodor Zahn. Adolph Zahn hat als Altcalvinist zwar nicht auf einem Universitätslehrstuhl unterrichtet, er hat jedoch als reformierter Prediger in Halle, (Wuppertal-) Elberfeld und Stuttgart mit zahlreichen Schriften in die theologische Diskussion seiner Zeit eingegriffen. Dabei nimmt er seinen Standpunkt noch jenseits der „positiven“ Theologie seiner Zeit und kritisiert liberale Bibelkritiker und konservative Gemäßigte sowie Erweckungstheologen gleichermaßen. Besonders durch seine apologetischen Beiträge gegen die alttestamentliche Bibelkritik ist er bekannt geworden; diese sind aber leider nicht in der Auswahl abgedruckt worden. Wer von Zahns Polemik an der Oberfläche seiner Schriften zu den Sachargumenten durchdringt, wird seine Werke nicht fruchtlos lesen.

SUMMARY

The conservative theology of the Nineteenth Century in Germany has for quite some time now been left untended and unappreciated by today's evangelical theologians. One of the forgotten theologians is Adolph Zahn (1834-1900), the nephew of the well-known New Testament scholar, Theodor Zahn. As an Old Calvinist Adolph Zahn never obtained a university teaching position, yet as a Reformed preacher in Halle, (Wuppertal-) Elberfeld and Stuttgart he entered into the theological debate of his time with his numerous writings. Therein he took his stand on the far side of the 'constructive' theology of his time and directed his criticism equally at liberal bible critics and conservative moderates as well as revivalist theologians. He became known particularly through his apologetic contributions against Old Testament biblical critics, although unfortunately these writings are not published in the selection. The reader will benefit from looking through the surface polemic to grasp the content of Zahn's argument.

RÉSUMÉ

L'étude de la théologie allemande conservatrice du XIXe siècle est depuis un certain temps négligée par les théologiens évangéliques. Adolph Zahn (1834-1900), neveu du spécialiste du Nouveau Testament renommé Theodor Zahn, est l'un de ces théologiens oubliés. Comme il était vieux calviniste, il n'a jamais obtenu de chaire universitaire. Cependant, prédicateur réformé à Halle, (Wuppertal-)Elberfeld et Stuttgart, il a pris part au débat

théologique contemporain de son temps par ses nombreux écrits. Il s'est nettement positionné du côté de la « théologie constructive » de son temps, critiquant à la fois les critiques libéraux de la Bible, les théologiens conservateurs modérés et les théologiens revivalistes. Il se fit surtout connaître pour sa défense de l'Ancien Testament contre les attaques de la critique biblique. Malheureusement, ses écrits portant sur ces questions ne figurent pas dans la présente sélection. L'ouvrage est intéressant par l'aperçu qu'il donne des polémiques de l'époque et par la compréhension de l'argumentation de Zahn qu'on peut en retirer.

* * * *

Wie wenig heutigen evangelikalen Theologen die konservative Theologie des 19. Jahrhunderts bekannt ist, zeigt diese Ausgabe von Werken des Altcalvinisten Adolph Zahn (1834-1900). Adolf Zahn war Neffe des bekannten Professors Theodor Zahn. A. Zahns Mutter war eine Tochter von Anna Schlatter, sein Vater ein lutherischer Pietist. Der hochbegabte Theologe war zunächst Domprediger in Halle (1860-1876) und dann Pfarrer der renommierten reformierten Gemeinde in Elberfeld, die er wegen Opposition gegen seine Person nach kurzer Zeit verließ. Ab 1880 lebte er in Stuttgart und wurde dort nach einer Krankheitszeit Pfarrer einer kleinen reformierten Gemeinde. Geprägt wurde er vor allem von Johannes Wichelhaus; Tholuck konnte ihn nicht auf Dauer anziehen. Durch Zahns Studien- und Wirkungszeit in Halle erfährt der interessierte Leser viel über die damaligen Theologen, die Zahn scharf beobachtet und von seinem Standpunkt aus treffend zu charakterisieren weiß. Auch die sogenannten „positiven“, also eher konservativen Erweckungstheologen und die teilweise gemäßigt bibelkritisch arbeitenden Theologen seiner Zeit werden Objekte von Adolph Zahns Kritik (z. B. Schlatter, Hengstenberg, Vilmar, von Hofmann, Tholuck, Vinet, Kähler, Beck, J. Müller), von liberalen ganz zu schweigen. Der Kampf gegen den synergistischen Pietismus ist für ihn „der Streit meines Lebens“ (S. 353). Wenig Verständnis für die Kirchenväter hat Adolph Zahn; schon im 2. Jahrhundert enthalten sie „Keime der Irrlehre Roms“ (S. 196, vgl. 204f, 231, 392 zu Augustinus). Während Luthers Theologie in der Lehre vom Gesetz, vom Abendmahl und von der Ubiquität des Leibes Christi Fehler hat, ist Calvins Lehre fehlerlos, meint Zahn und fügt trotz dieser Kritik gleich hinzu: Beide Reformatoren sind die reichsten Fundgruben, und man sollte sie unausgesetzt lesen“ (S. 418).

Wolf Christian Jaeschke, Bonner Theologe und Herausgeber der vorliegenden Auswahl von Adolph Zahns Schriften, hat besonders drei Bereiche aus Zahns Leben und Werk berücksichtigt: Zahn als Pastor und Prediger, als Exeget und als Historiker bzw. Dogmatiker (S. 32). Leider fehlt ein wichtiger vierter Bereich von Zahns Schaffen, seine apologetische Verteidigung des Alten Testaments gegen die „moderne“ Bibelkritik seiner Zeit. Vor allem durch diese Veröffentlichungen

zum Alten Testament machte er in seinen letzten zehn Lebensjahren auf sich aufmerksam (S. 37).

Adolph Zahns Werk erinnert auf weiten Strecken an die reformierte altprotestantische Theologie des 17. Jahrhunderts, hineinversetzt in die neue Situation zweihundert Jahre später. Doch sollte sich der Leser durch derartige vorschnelle Schubladisierungen nicht daran hindern lassen, die Sachargumente hinter Zahns oft angriffslustiger Polemik zu entdecken und sich mit dem Autor auf eine ernsthafte Sachdiskussion einzulassen. Dann wird er auch heute noch etwas lernen können, und der etwas zu lang geratene Untertitel des Buches wird sich bestätigen: „Ein Querschnitt durch das Werk eines faszinierenden Verfechters einer vergessenen Theologie“.

Jochen Eber

Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

**Klassiker der protestantischen Predigtlehre:
Einführungen in homiletische Theorieentwürfe
von Luther bis Lange**

Christian Albrecht; Martin Weeber (Editors)

Tübingen: Mohr Siebeck, 2002 (UTB für Wissenschaft; Bd. 2292), 256 pp., Euro 9,90, pb., ISBN 3-8252-2292-6

ZUSAMMENFASSUNG

Wer heute als evangelischer Pastor predigt, ist nicht der erste, der das tut. Daher ist es gut, sich mit evangelischen Verkündigern der Vergangenheit zu beschäftigen. Christian Albrecht und Martin Weeber haben die wichtigsten Konzepte evangelischer deutschsprachiger Predigtauffassungen zusammengestellt. Nach Luther, Carpzov und Spener wird in die Homiletik von Mosheim, Schleiermacher und Palmer eingeführt. Der Pietist Th. Christlieb findet ebenso Erwähnung wie die bekannteren Theologen Niebergall, Barth, Emanuel Hirsch und E. Lange. Besonders der Ansatz des zuletzt genannten kommt in der heutigen Homiletik noch große Bedeutung zu.

SUMMARY

Anyone who preaches today as an evangelical pastor is not the first to do so. So it is a good idea to get to grips with evangelical preachers of the past. Christian Albrecht and Martin Weeber have assembled the most significant concepts of evangelical German-speaking preaching. One is led from Luther, Carpzov and Spener into the homiletics of Mosheim, Schleiermacher and Palmer. Thomas Christlieb the pietist gets a mention as well as the better known theologians such as Niebergall, Barth, Emmanuel Hirsch and E. Lange. In particular the approach of the last in this list holds much significance for today's homiletics.

RÉSUMÉ

Le pasteur d'aujourd'hui n'est pas le premier à se lancer dans la tâche qu'est la prédication. Il est bon de connaître

les prédicateurs du passé. Les auteurs de cet ouvrage ont cherché à dégager les conceptions les plus significatives des prédicateurs de langue allemande. Ils nous présentent la démarche homilétique de Luther, Carpzov et Spener, puis Mosheim, Schleiermacher et Palmer. Sont encore considérés Thomas Christlieb, le piétiste, ainsi que les théologiens les plus connus comme Niebergall, Barth, Emmanuel Hirsch et E. Lange. L'approche de ce dernier est particulièrement pertinente pour la prédication d'aujourd'hui.

* * * *

Unter dem Zwang, dem sich der heutige Durchschnittsprediger von Seiten der predigthörenden Öffentlichkeit ausgesetzt weiss, eine aktuelle, ansprechende und zeitgemässe Predigt „zu liefern“, und unter dem Eindruck des Wiederauflebens von Rhetorik in der Homiletik, erscheint es vordergründig von rein historischem Interesse, sich mit klassischen Konzepten aus der Geschichte der Homiletik zu beschäftigen. Wer sich jedoch näher damit befasst, entdeckt den Reichtum an Gedanken und Kriterien, die der eigenen, heutigen Predigtreflexion dienen können. Deshalb ist vorliegendes Buch ein wertvoller Einblick in die Geschichte der protestantischen Predigtlehre. In knapper und dichter Weise werden die wichtigsten Konzepte evangelischer Predigtauffassungen dargestellt, die natürlich nur als „Appetitanreger“ zur tieferen Beschäftigung mit der einen oder anderen Konzeption dienen können. Der Vorteil liegt darin, dass hier in kurzer Form die wesentlichen Züge epochemachender Predigtlehren leicht zugänglich gemacht werden. Dies ist auch die Absicht des Buches, das „die in der Tradition der protestantischen Predigtlehre gegebenen Argumentationspotentiale zu pflegen“ beabsichtigt (S. 8).

Der Zugang zu den einzelnen Predigtkonzepten muss unterschiedlich gelungen bewertet werden. Über Luthers Äusserungen zur Predigt ist viel geschrieben und gesagt worden. Hier sind Luthers Aussagen lediglich konzentriert unter den Stichworten: Beispiel und Erfahrung. Glaube soll beispielhaft verkündigt werden, damit er für Herz und Gewissen des Hörers zugänglich wird (23-24). Sehr erhellend ist das Kapitel über Carpzovs Hodegeticum. Der Autor zeigt die Fehlurteile in der Rezeptionsgeschichte des Hodegeticum auf und findet einen neuen Zugang zu diesem als positiv zu würdigenden Beispiel altprotestantischer Homiletik, die er als „konzentrierte, knappe und luzide Anleitung zur Predigt mit Verpflichtung auf den biblischen Text und durchgehender Hörerorientierung“ beschreibt (46). Speners nicht ganz leicht zugängliche Aussagen zur Predigt und vor allem zur Reform der Predigt werden als zwei Hauptforderungen dargestellt: er fordert eine Predigt, die den Bibeltext für den Hörer so zugänglich macht, „davon der Zuhörer in Leben und Sterben Nutzen haben mag,“ (55) und die sich aus der Umklammerung einer formalen, von der Rhetorik dominierten Predigtlehre befreien kann. Die Homiletik der Aufklärung bis zur Vermittlungstheologie wird durch

Mosheim, Schleiermacher und Palmer interessant dargestellt und auch aufgewertet. Mosheims konsequentes Ziel einer erbaulichen Predigt mag dabei ebenso überraschen und interessante Diskussionsbeiträge liefern, wie auch Schleiermachers Predigtverständnis, wenn es nicht oberflächlich betrachtet, sondern vom Hintergrund seines gesamten philosophisch-theologischen Systems betrachtet wird. Die Predigt als Darstellung religiösen Bewusstseins im Gottesdienst hat Christian Palmer weitergedacht, indem er Liturgie und Homiletik eng aneinander band. *Theodor Christlieb* als Wiederentdeckung der Predigt als Missionspredigt lenkt den Blick kirchlicher Verkündigung wieder nach aussen. Freilich ist das Missionsmotiv Christliebs und seiner Zeit hier nur ungenügend, rein soziologisch, dargestellt.

Mit *Niebergall* ist der Übergang ins 20. Jahrhundert markiert. Mit seiner liberalen theologischen Einstellung wird die Frage zum Programm: Wie predigen wir dem modernen Menschen? Hier wird unter anderem zum ersten Mal die Forderung nach einer interessanten Predigt gestellt. Persönlichkeit und Erlebnis als Zielfelder der Verkündigung werden wichtig. Zum ersten Mal stehen nicht mehr Kirche oder Lehre vom Wort Gottes als leitende Prinzipien im Vordergrund, sondern die Wahrnehmung des modernen Menschen. In der Predigtauffassung *Karl Barths* wird dieses moderne Verständnis auf den Kopf gestellt. Predigt ist ausgeführte Wort-Gottes-Theologie. Allerdings wird erfreulicherweise kein einseitiges Bild der Barth'schen Predigtauffassung geliefert, gemäss dem Barth die Predigtsituation und die predigende Person aus der Homiletik eliminiert habe. Die Zwischentöne, die durch das gesamte Werk Barths und besonders in seinem Spätwerk zu hören sind, werden gut dargestellt. Sozusagen als Kontrapunkt wird *Emanuel Hirschs* Predigtauffassung im Rahmen seiner, im Rückgriff auf die idealistische Philosophie zu verstehenden, Theologie gezeigt. Über die Berechtigung seines Auftauchens in dieser Reihe der Klassiker, die epochemachend für die Homiletik waren, lässt sich sicher streiten. Als letzter grosser Entwurf wird *Ernst Lange* berechtigterweise dargestellt. Damit rückt die Hörerorientierung wieder ganz in den Mittelpunkt der homiletischen Aufgabe. Langes Gedanken zum Predigt haben bis heute massgeblichen Einfluss und haben Eingang gefunden in die zeitgenössische Predigtvorbereitung wie kaum eine andere Konzeption. Sei es die Besinnung über die Predigtsituation, die Bedeutung der Lebensrelevanz der Predigt als bestimmender Frage oder die doppelbödige Aufgabe des Predigers, sowohl Anwalt des Textes wie auch des Hörers zu sein, bestimmen unser homiletisches Denken bis heute. Die von ihm initiierten Predigtstudien setzen dieses Programm konsequent um, indem jeweils zwei Arbeiten zu jedem Predigttext erscheinen, eine exegetische, die den Text reden lässt, eine aus der Sicht des Hörers und seiner Lebenswelt geschrieben.

Horst Schaffenberg
Bettingen bei Basel, Schweiz

Einander ins Bild setzen: Dramaturgische Homiletik

Martin Nicol

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 160 pp., Euro 23,90, pb., ISBN 3-525-60289-8

ZUSAMMENFASSUNG

Der Erlanger Professor für Praktische Theologie Martin Nicol hat den Entwurf einer dramaturgischen Homiletik verfasst, den er als einen provokativen Beitrag zur homiletischen Diskussion versteht. In dieser Neuerscheinung sind viele englischsprachige Titel der Predigtlehre verarbeitet worden. Predigt soll als Ereignis verstanden werden. Darstellung und Wahrnehmung sind mindestens genauso wichtig wie der Inhalt. Der Rezensent übt Kritik an den rezeptionshermeneutischen Grundlagen von Nicols Entwurf. Predigt als ein offenes Kunstwerk zu verstehen, kann nur eine Metapher sein. Dagegen sind die vorgebrachten Vorschläge zur Verbesserung der homiletischen Ausbildung sehr zu begrüßen.

SUMMARY

The Professor for Practical Theology at Erlangen, Martin Nicol has published an outline of a dramaturgical homiletics, which he conceives to be a provocative contribution to discussion of the subject of homiletics. In this new edition many English-speaking works on the subject are worked with. Preaching ought to be understood as an event. Communication and perception are at least as important as the content. The hermeneutics of reception presuppositions of Nicol's outline draw criticism of the reviewer. It can only be a metaphor when one describes preaching as an open work of art. On the other hand the suggestions he presents for the improvement of homiletic training are very welcome.

RÉSUMÉ

Professeur de théologie pratique à Erlangen, Martin Nicol présente la prédication dramatique, qu'il considère comme une contribution stimulante à l'homilétique. Dans cette nouvelle édition, de nombreux travaux en langue anglaise sont considérés. La prédication devrait être regardée comme un événement. La communication et la perception sont au moins aussi importantes que le contenu. À nos yeux, les présupposés herméneutiques de l'auteur quant à la réception du message sont contestables. Décrire la prédication comme une œuvre d'art qui laisse les choses ouvertes ne peut relever que du langage métaphorique. On trouve cependant dans l'ouvrage des suggestions utiles pour l'amélioration de la formation à la prédication.

* * * *

Das hat es in deutschsprachiger Homiletik bisher noch nie gegeben. Ein Dozent für Homiletik beruft sich zum grossen Teil auf englischsprachige, ja sogar nordamerikanische Literatur. Ein schneller Blick in das Literaturverzeichnis zeigt die ganze Palette homiletischer Grössen

der USA: Buttrick, Brueggemann, Childers, Craddock, Lischer, Long, Lowry, Rice, Rose, Taylor, Troeger, Wardlaw und Wilson. Sie und viele andere mehr sind die Vertreter der American New Homiletic, die schon seit über zwanzig Jahren in Nordamerika für frischen Wind in der homiletischen Landschaft sorgen. Waren diese Namen bisher nur wenigen „Eingeweihten“ bekannt, tauchten ihre Werke bisher eher zufällig und höchst selten in den Spalten und Rezensionen der Fachzeitschriften und schon gar nicht in der Fachliteratur auf, wird ihnen endlich die Aufmerksamkeit zuteil, die sie verdienen. Das Wort endlich ist nicht übertrieben, denn manche dieser grundlegenden Werke sind in Nordamerika schon lange vergriffen und wurden in den vergangenen Jahren als Klassiker reprint neu aufgelegt, wie z. B. Lowrys *The Homiletical Plot* oder Craddocks *As One Without Authority*. Der Rezensent geht mit Martin Nicol einig in der Auffassung, dass sich Europa und Nordamerika in Sachen Homiletik ergänzen und viel von einander lernen können. (27) Das allein macht schon den Wert dieses Buches aus, dass es nebenbei eine erste kleine „Einführung“ in den Reichtum nordamerikanischer Literatur und homiletischer Konzepte darstellt. Der Verfasser hat schon früher Versuche unternommen, auf die nordamerikanischen Vorgänge und Veränderungen in der Homiletik hinzuweisen (*Preaching from Within*, PTH 89; *Preaching as Performing Art*. Ästhetische Homiletik in den USA, PTH 89) doch es ist zu hoffen, dass durch dieses Buch eine wirklich angemessene Auseinandersetzung mit nordamerikanischer Predigtlehre beginnt.

Den Hauptansatzpunkt, den Nicol von der New American Homiletic übernimmt, ist die Auffassung des gesamten Predigtgeschehens, von der Vorbereitung bis zur Durchführung als einem Ereignis (*event*). Dabei ist weniger die theologische oder anthropologische, sondern die ästhetische Seite des Ereignisses von Interesse. Einem Kunstwerk gleich, jedoch weniger von seiner kunsthandwerklichen Seite, sondern von der Darstellung und Rezeption von Wirklichkeit her gesehen, hat die „Predigt als Ereignis“ seinen besonderen Wert. Neben der Darstellung (*performance*) ist es vor allem die Wahrnehmung (Rezeption), die Predigt als Ereignis ausmacht. Der Zuhörer ist nicht unbeteiligter Empfänger einer Information, sondern ist mitbeteiligt an der Wahrnehmung und dem Umgang und Weiterverarbeitung der Predigt (26-27). Es geht nicht länger um einen abstrakten Inhalt, der dann nur noch vom Verkündiger in eine bestimmte Form gegossen, appliziert oder „verpackt“ werden muss und den der Hörer einfach aufnimmt. Die Vorlesung ist nicht länger Paradigma für das Predigen, sondern die Erzählung, das Drama, der Film in bewegten Bildern. Aus dieser Überlegung ergibt sich auch der Titel des Buches: Dramaturgische Homiletik als eine Predigtaufassung, die Predigt nicht als Erklären, sondern als Darstellen, Bewegen, Inszenieren versteht. Gepredigte Wirklichkeit wird daher nicht mehr vorgelegt oder rein kognitiv erklärt, sondern der

Zuhörer wird in den Prozess dieser Bewegung hineingenommen. Dass dabei von einer prinzipiellen Einheit von Form und Inhalt ausgegangen wird, versteht sich von selbst (25). Der Wechsel von der deduktiven zur induktiven Vorgehensweise ist ein Grundparadigma der New American Homiletic.

Nicol stellt im ersten Teil seines Buches diese Voraussetzungen dar (Grundlinien dramaturgischer Homiletik) und reflektiert diese Ansätze theologisch. Im zweiten Teil stellt er die Praxis, beginnend bei der Vorbereitung bis zum Feed-back nach der Predigt dar (Praxis dramaturgischer Homiletik). Der dritte Teil widmet sich der Frage, wie diese neuen Ansätze in der Ausbildung künftiger Prediger verwirklicht werden kann (Didaktik dramaturgischer Homiletik). Das Buch versteht sich als Programmschrift (5), die kein Lehrbuch sein will, sondern Umrisse zur Diskussion bietet (15). Das erklärt, dass seine theologische Reflexion über den höchst umstrittenen Begriff „Ereignis“ (*event*) hier auch nicht in Ausführlichkeit geführt wird. Nur ganz am Rande wird die „Event-Kultur“ unserer Tage gestreift. Ob diese „Event-Kultur“ wirklich eine solch geringe beeinflussende Rolle für unser heutiges Nachdenken über „Predigt als Ereignis“ spielt, wie es hier gedacht wird, wäre kritisch nachzufragen. Auch der Abschnitt über Fuchs und Ebeling als „fragliche geistige Väter“ der nordamerikanischen Homiletik ist zu knapp, um wirkliche Klarheit zu schaffen (50). Schade ist auch, dass die in Nordamerika die Theologie so stark prägende Verbrüderung von Erfahrung und Bibelbezogenheit nur kurz gestreift wurde. (51) Hier liegt m. E. ein Hauptgrund für die „unverkrampte“ Entwicklung von Predigt als Ereignis. Die schlichte aber wirkungsvolle Verknüpfung von Bibel und persönlicher Lebens- und Glaubenserfahrung bringt biblische Inhalte viel schneller und dichter an die Zuhörerschaft, wo deutschsprachige Predigt oft in der Information über theologische Richtigkeiten stecken bleibt, das Leben aber ausschliesst.

Die hermeneutischen Grundlagen der „Predigt als Ereignis“ sind eindeutig in einer Rezeptionshermeneutik auszumachen. Die Bedeutung des Textes liegt nicht einfach „wie ein Keks in der Keksschachtel“ (Henning Luther), wie eine jederzeit abrufbare Information, sondern ist abhängig davon, wie der Hörer in dieses Ereignis des Textes hineingenommen wurde. Imagination, einander ins Bild setzen, steht vor Information. (66ff) Die Exegese darf kein festes, abgeschlossenes Bild liefern, Predigten wie Predigttexte sind offene Kunstwerke (Umberto Eco, Gerhard Marcel Martin), Sinnpotentiale sind nicht nur in der Exegese, sondern auch im Prozess der Rezeption zu erschliessen (60-62).

Bei aller Sympathie für den neuen Blick auf Leser und Hörer, den uns rezeptionsästhetische Erkenntnisse gebracht haben, sind hier auch Bedenken anzumelden. Exegese und systematische Theologie darf nicht zugunsten von rezeptionshermeneutischen Ansätzen ausgespielt werden, im Sinne von: nur tote Wahrheiten auf der einen Seite, das Leben findet nur im Prozess der

Wahrnehmung statt. Weiter ist zu bedenken, dass jede „Pluralität des Verstehens“ (63) wie sie natürlicherweise entsteht, auch eine Grenze haben muss. Die Predigt als offenes Kunstwerk ist und bleibt eine umstrittene Metapher. Selbst Umberto Eco teilt das Bild in zwei Varianten. Er definiert zwei Offenheiten. Eine freie, in der die Texte so gestaltet sind, dass sich der Leser in einer Sinnpluralität geradezu verlieren kann (James Joyce), und einer Offenheit, die, auf der klaren Grundlage einer feststehenden Aussage, dem Leser Spielräume öffnet, die das Verstehen der festen Aussage *vertieft*. Eco belegt dies mit einem Gedicht von Dante, das die Trinität erläutert. (Umberto Eco: *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt 1977, S. 85-86) Bei der Auslegung und Predigt von Bibeltexten kann es immer nur um diese zweite Form der Offenheit gehen.

Analog zu dieser Hermeneutik entwickelt Nicol dann eine Methodik des Predigtmachens, die schon Ereignis sein will. Exegese und systematische Reflexion sind in diesem Prozess nur zwei Positionen, die sich einreihen in ein Programm der dramaturgischen Erkundung eines Bibeltextes. Die Predigerpersönlichkeit mit seinen subjektiven Zugängen ist ebenso im Blick wie die Dramatik eines Textes und die Kunst als Quelle von Reflexionsmöglichkeiten. Dabei sind gerade diese Elemente nicht am Rand der Vorbereitung stehende, so genannte ausschmückende Elemente, sondern organische Bestandteile des Erlebnisprozesses der Predigtentstehung. Dies könnte ein hilfreiches neues Paradigma der Predigtvorbereitung werden, in dem das starre „*explicatio – applicatio* Schema“ schon in der Vorbereitung überwunden werden könnte.

Im dritten Teil, der Darstellung einer Didaktik für dramaturgisches Predigen, zeigt sich Nicol am stärksten von amerikanischen Modellen abhängig. Analog zu einem Doctor of Ministry Programm in Chicago zeichnet er eine Skizze der Aus- und Fortbildung künftiger Prediger. Es wäre wünschenswert, wenn sich manche seiner „Visionen“ in der festgefahrenen Ausbildungslandschaft des deutschsprachigen Raums verwirklichen liesse.

Horst Schaffenberg
Bettingen bei Basel, Schweiz

**Der Segen im Neuen Testament: Begriff,
Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-
theologischen Ausblick**

Ulrich Heckel

WUNT, vol. 150; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. 431 pp., 39 Euro, pb. ISBN 3-16-147855-X (paper); 3-16-147847-9 (cloth)

ZUSAMMENFASSUNG

Heckel behandelt umfassend Vorkommen und Bedeu-

tung der Segensterminologie im Neuen Testament. Nach Untersuchung des Wortfelds „segnen“ wird anhand einer detaillierten Exegese der Vorkommen der ntl. Segensbegriff in den verschiedenen Schriften dargestellt. Weitere Teile untersuchen die ntl. Segensformeln und die entsprechenden Gesten. In der ausführlichen Zusammenfassung werden die Ergebnisse auch für die kirchliche Praxis aktualisiert. Die zusammenhängende Darstellung der atl. Wurzeln des ntl. Segens fällt knapp aus. Eine wichtige Studie für die Theologie des NT, für die Exegese sowie für die praktische Theologie und Liturgik.

SUMMARY

Heckel deals comprehensively with the origin and meaning of the blessing-terminology in the New Testament. After an investigation of the word-field 'to bless' he presents by means of a detailed exegesis the origin of the NT blessing concept in the various texts. Following parts of the work explore the NT blessing-formulae and the corresponding gestures. In the adequate summary the results are made relevant for church practice. The connected presentation of the OT roots of the NT blessing is almost absent. This is an important study for the theology of the NT, for exegesis as well as for Practical Theology and Liturgical studies.

RÉSUMÉ

Heckel fait le tour des questions concernant l'origine et le sens des formules de bénédiction que l'on rencontre dans le Nouveau Testament. Après un examen du champ sémantique du verbe 'bénir', il fait une étude exégétique fouillée du concept de bénédiction dans les divers textes pour en rechercher l'origine. Il s'intéresse ensuite aux formules de bénédiction et aux gestes qui les accompagnaient. Un résumé montre la pertinence de cette étude pour la pratique de l'Église. Malgré une carence en ce qui concerne l'arrière-plan vétéro-testamentaire, cette étude est une contribution importante à l'étude du Nouveau Testament, à l'exégèse, à la théologie pratique et aux études liturgiques.

* * * *

Die vorliegende Arbeit (Habilitationsschrift, Tübingen 2001) widmet sich nicht nur einem biblisch-theologisch wichtigen Thema beider Testamente, sondern auch einem biblischen Konzept, das in der Geschichte und Praxis des jüdischen und christlichen Gottesdienstes von großer Bedeutung ist. Auf dem Hintergrund der ersten Anzeichen einer aktuellen erfreulichen Wiederbesinnung auf liturgische Elemente und Traditionen auch in den evangelischen Freikirchen (vgl. z. B. die Erklärung des Dozentenkollegiums des Theologischen Seminars Elstal, „Anmerkungen zum Thema Gottesdienst“, *Theologisches Gespräch* 27, 2003, 47-65; „Eine Veranstaltung, die mit... ‚und Tschüß‘ oder mit Beifall endet – ist kein Gottesdienst“, 64) kann Heckels Studie die notwendigen biblisch-theologischen Grundlagen liefern.

Heckel untersucht zunächst nach Darstellung der Fragestellung (1-11) das Wortfeld „segnen“, indem er

Vorkommen und Bedeutung der Wortfamilie *eulogein* im paganen Griechisch und in der LXX nachspürt. Der Abschnitt „Alttestamentliche S.straditionen im frühen Christentum“ (19-23) fällt mit vier Seiten äußerst knapp aus, gerade angesichts der vielen verstreuten Bezugnahmen des Autors auf den atl. Hintergrund (vgl. das Stellenregister, 401-04). Abschließend geht es um die Wortfamilie *eulogein* im NT, inklusive der ntl. Eulogien.

Dem „S.begriff“ gilt der Hauptteil der Studie (53-247), der die folgenden Aspekte beinhaltet: Das Segnen Jesu Christi bei den Synoptikern (Kindersegnung und der S. des Auferstandenen), die S.verheißung an Abraham in Apg 3.25f, der S. Christi bei Paulus (100-66; die S.sgabe für die Jerusalemer Gemeinde – 2Kor 9.5-15, der S. Christi als geistliche Gnadengabe – Röm 15.29, die S.verheißung an Abraham – Gal 3.6-4.7, der geistliche S. in der Eingangs-eulogie des Epheserbriefs), der S. als eschatologisches Verheißungsgut im Hebräerbrief, die ethischen Konsequenzen in der S.sparänese (das Gebot der Feindesliebe in Lk 6.27f; der vernünftige Gottesdienst in Röm 12.14 und der Peristasenkatalog in 1Kor 4.12, die soteriologische Begründung in 1Petr 3.9 und Gotteslob und S. statt Fluch in Jak 3.9). Abschließend untersucht Heckel unter Verweisung auf das enge Verhältnis von S. und Fluch die Bedeutung des Fluches im NT (atl. Voraussetzungen, Qumran, die Wortfamilie im NT, die Fluchformel, der Fluchakt in 1Kor 5 und das Fluchverbot). Dem Abschnitt über die Kindersegnung Jesu in Mk 10.13-16 par folgen zwei Exkurse zu „Kinderevangelium und Säuglingstaufe – kirchengeschichtliche Entwicklungen“ (63-67; „Damit ändert auch die Geschichte der Alten Kirche aufs Ganze gesehen nichts an dem exegetischen Befund, dass man die Erzählung von Mk 10.13-16 nicht von vornherein als urchristlichen Belege für die Kindertaufe heranziehen darf“, 67) und „Die Kindersegnung als selbständiger Gottesdienst – praktisch-theologische Überlegungen“ (68-76). Der Teil endet mit einer zusammenfassenden Darstellung des ntl. S.verständnisses in elf Thesen (237-47), u.a.: „Sprachlich wie theologisch ist die tiefe Verwurzelung des S.begriffs im AT festzuhalten ... Die wichtigste Neuerung ist im eschatologischen Gesamtzusammenhang die christologische Zentrierung, die in den ntl. Schriften bei allen Unterschieden eine grundlegende Gemeinsamkeit ausmacht“ (237).

Der folgende Teil ist den verschiedenen ntl. S.sformeln gewidmet (248-318). Dazu gehören die S.sworte und Friedenswünsche zur Begrüßung und Verabschiedung, der Beistand Jesu „mit euch“ in Mt 28.20 und in den joh. Abschiedsreden, der Wunschcharakter des S. (Gnade, Friede, die Beistandsformel „mit euch“) und die S.sformeln der Briefe, die oft am Abschluss von Gottesdiensten in Kirchen verwendet werden, die keine eigene liturgische Tradition haben.

Im letzten Teil geht es um die S.sgesten (319-48). Hier behandelt Heckel das Verhältnis von Wort und Geste („Wort und Geste verstärken sich gegenseitig. Die

Handauflegung dient der Verleiblichung des Wortes, das durch die Geste der Hände spürbar nahegebracht wird“, 247f), das Problem der Gratwanderung zwischen magischer Abwertung und sakramentaler Überhöhung („Zur Abwehr magischer Vorstellungen wird die Handauflegung gerne mit einem Gebet verbunden, das die Wirkung auf den göttliche Urheber zurückführt und der menschlichen Verfügungsgewalt entzieht“, 347), die verschiedenen ntl. Vorkommen des Handauflegens (in der Kindersegnung Jesu, H. und Geistempfang in der Apg, Ordination durch H. in den Pastoralbriefen, H. nach der Taufe in Hebr 6.2, Krankensalbung in Jak 5.14 und das Heben der Hände in Lk 24.50. Nach der Bündelung der Ergebnisse in „Rückblick und Ausblick“ (349-73) beenden Literaturverzeichnis (374-400) und verschiedene Register den Band.

Angesichts der sich gegenwärtig abzeichnenden immer profaner werdenden S.spraxis mahnt Heckel zurecht am Ende seiner Studie:

Für die Legitimität einer S.shandlung bildet vom NT her aber die christologisch-soteriologische Zentrierung die entscheidende Basis, deren Wahrheitsanspruch nicht ausgeblendet werden darf. Grundlage kirchlicher S.shandlungen ist nicht das religiöse Verlangen der Menschen, sondern die heilvolle Zuwendung Gottes in Christus. Ihre Aufgabe ist nicht einfach die Erfüllung religiöser Bedürfnisse, sondern der S.szuspruch als *verbum externum*, als Konkretion des Evangeliums und als Erfüllung der Abrahamsverheißung. Ohne Bezug zum Heilsgeschehen in Christus gibt es keine christlich legitime S.spraxis. Andernfalls verliert sie mit ihrem Proprium auch ihr Profil und verflüchtigt sich in einer diffusen Religiosität. ... [S.] vermag nicht nur Glück, Gesundheit und Gelingen zu geben, sondern vergewissert gerade auch in Situationen der Angst, des Leidens, Scheiterns und Sterbens des göttlichen Beistands. Er beruht nicht auf der bisweilen falschen Hoffnung, dass alles wieder gut wird, sondern spendet den Trost des Evangeliums, dass keine Macht der Welt von der Gnade des Herrn, der Liebe Gottes und der Gemeinschaft des heiligen Geistes zu trennen vermag ... Wer aus diesem Glauben lebt, ist wahrhaft gesegnet mit allem geistlichem S. in Christus“ (72).

Eine wichtige Studie primär für die ntl. Theologie und Exegese sowie die Geschichte des Urchristentums aber auch – den verschieden ausführlichen Hinweisen des Verfassers folgend – für die Liturgik, Gottesdienstgestaltung und Seelsorge. Zu wünschen wäre, wenn der S. durch eine gründliche biblisch-theologischer Reflexion neu gefüllt würde, wenn dadurch u.v.a. der unreflektierte verbreitete Gebrauch unbiblischer, oft beinahe pantheistisch anmutender S.sformeln und das ebenso wenig reflektierte „Drauflossegnen“ in manchen charismatisch geprägten Gruppen nachlassen würde.

Christoph Stenschke
Wiedenest / Bergneustadt, Germany

Briefe

Johann Heinrich Jung-Stilling

Hrsg. von Gerhard Schwinge

Gießen: Brunnen, 2002, 637 pp. Euro 69.-- , hb.,

ISBN 3-7655-9405-9

ZUSAMMENFASSUNG

Der Arzt und Ökonomieprofessor Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) war eine bedeutende christliche Figur in Süddeutschland an der Wende vom 18. ins 19. Jahrhundert. Der Karlsruher Jung-Stilling-Forscher Gerhard Schwinge hat mit der vorliegenden Ausgabe von 372 Briefen Jungs ein opus magnum veröffentlicht, das sicher über Jahrzehnte hinweg ein Standardwerk bleiben wird. Der Briefwechsel ist insofern bedeutsam, als Jung-Stilling Korrespondenzpartner wichtiger Persönlichkeiten war, aber auch durch die Themen, die den Pulsschlag seiner Person und seiner Zeit fühlen lassen. Schwinges Briefausgabe ist ein wichtiges Nachschlagewerk nicht nur für Jung-Stillings Person, sondern auch für das christliche Milieu und seine Verknüpfungen an der Wende zum 19. Jahrhundert.

SUMMARY

Doctor and professor of economics, Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) was a significant Christian figure in southern Germany around the turn of the 18th-19th centuries. The specialist on Jung-Stilling, Gerhard Schwinge from Karlsruhe has with this edition of 372 letters by Jung published a magnum opus which will undoubtedly remain a standard work for decades. The correspondence is significant in that Jung-Stilling was a letter-writer of some personality, but also due to the themes which transmit the feel of his person and era. Schwinge's edition of letters is a major reference work not only for the figure of Jung-Stilling, but also for the christian environment and its associations at the fin-de-siècle up to 1800.

RÉSUMÉ

Docteur en économie et professeur, Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) a été une figure chrétienne importante dans le sud de l'Allemagne à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe. Spécialiste de Jung-Stilling, Gerhard Schwinge nous livre, avec cette édition de 372 lettres de Jung-Stilling, un magnum opus qui demeurera un ouvrage fondamental pour plusieurs décennies. Cette correspondance est intéressante en vertu de la personnalité de leur auteur, mais aussi des thèmes abordés qui nous font connaître sa personne et son époque. Elle présente un intérêt pour la connaissance du milieu chrétien et de ses relations à la fin du XVIIIe siècle.

* * * *

Zugegeben: die ersten hundert Seiten mit Brieftexten waren eine zähe Lektüre. Doch nach diesem schwierigen Einstieg offenbarte der Briefband derart viele interessante Aspekte aus der Wendezeit vom 18. ins 19. Jahrhundert und danach, dass ihn der Rezensent – wider

eigenes Erwarten – ganz durchgelesen hat. Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) war nach seinem Straßburger Medizinstudium als Augenarzt, Wirtschaftswissenschaftler und als christlicher Schriftsteller und Berater in Elberfeld, Kaiserslautern, Marburg, Heidelberg und Karlsruhe tätig. Vor allem seine pietistische Autobiografie und seine Briefseelsorge wurden weit bekannt und in zahlreichen Auflagen immer wieder verlegt und gelesen. In die vorliegende Ausgabe wurden 372 der etwa 1200 erhaltenen Briefe Jung-Stillings aufgenommen. Der erfolgreiche Star-Operateur hat schätzungsweise 20.000 bis 25.000 Briefe geschrieben, von denen also nur der geringste Teil erhalten geblieben ist. Nicht alle erhaltenen Briefe konnten veröffentlicht werden, weil sich manches in ihnen wiederholt und seelsorgerliche Briefe persönlichen Charakter tragen. Jung-Stilling sah seinen Briefwechsel und seine christliche Schriftstellerei als eigentliche Berufung an. Er wurde damit „freiwillig zum Briefpartner einer überaus großen Zahl von Erweckten aus allen sozialen Schichten in ganz Mitteleuropa“ (S. 9). Die repräsentative Auswahl von Briefen zu Leben, Werk und Wirkung Jungs besorgte der emeritierte Direktor der badischen Landeskirchlichen Bibliothek Gerhard Schwinge. Mit enormem Zeitaufwand edierte er die in verschiedenen Archiven erhaltenen autographen Texte, erstellte Regesten von Antwortbriefen, Brief- und Literaturverzeichnisse, Register sowie Anmerkungen, die Personen, Orte und Sachverhalte näher erläutern. Prominente und weniger bekannte Personen waren Jung-Stillings Briefpartner: Lavater, Heß, Kant, Goethe, Herder, Schlegel, Baader, P. M. Hahn, C. G. Blumhardt, Spittler, Gossner, Kottwitz; er wandte sich an die Basler Christentumsgesellschaft und die Brüder-Unität in Herrnhut, an seinen Schwiegersohn Schwarz, den Förderer Markgraf Karl Friedrich von Baden, ebenso an Frauen, u. a. Helene Schlatter-Bernet.

Inhaltlich erstet vor den Augen des Lesers ein buntes Mosaik von Einzelinformationen, die Jung-Stillings Leben und Beruf, sein christliches Anliegen und den Fortschritt seiner Publikationen sowie aktuelle Themen seiner Zeit widerspiegeln. Gerade diese Details machen die Briefe zu einer lebendigen Quelle für Erkenntnisse über das damalige Christentum in seiner Zeit, und ihr kurzweiliger Charakter steht konträr mancher eher sterilen monographischen Abhandlung gegenüber.

Von besonderem Interesse für Jung-Stilling und seine Zeit waren apokalyptische Themen (z. B. auf S. 76, 219, 376, 406, 430-432). Er äußert sich auch zur Inspirationsfrage, zu Neuoffenbarungen und perfektionistischen Strömungen, zu Magnetismus, Luthers Bibelübersetzung und zur Pfarrerausbildung. Auch aktuelle ethische Themen seiner Zeit wie Luxus, Stolz und das Tanzen werden angesprochen. Unverblümt äußert er sich manchmal über ältere und zeitgenössische Theologen, kritisiert seine Mitbürger auch mal als „Schokolatenschlucker auf dem Kanapee“ (S. 91) und die Neologie als „Gift“ (S. 410). Mit seiner Zeitdeutung

versteht er sich selber als Bußrufer in der Art des Täufers Johannes (S. 490). Die Herrnhuter Brüdergemeine wird von Jung-Stilling hoch gelobt (z. B. auf S. 410), auch wenn sie seinen Schriften nicht immer unkritisch gegenüberstand.

Dieser kurze Überblick kann nur skizzieren, wie der Briefwechsel die Person Jung-Stillings selbst vor Augen führt, aber auch Verbindungen zu seinen Zeitgenossen und wichtigen Zeitthemen verdeutlicht. Der Brunnen-Verlag hat mit diesem umfangreichen Werk einen bedeutenden Beitrag zur Pietismusforschung verlegt, der den Vergleich mit Ernst Staehelins beiden Bänden zur Basler Christentumsgesellschaft nicht scheuen muss.

Jochen Eber
Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Petrus: Fischer, Fels und Funktionär
Christfried Böttrich

Leipzig: Evang. Verlagsanstalt, 2001, Euro 14,80, 288 pp., pb., ISBN 3-374-01849-1

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch bietet eine umfassende Darstellung des Petrusbildes im Neuen Testament und in der frühen Kirche, der sich eine knappe Fortschreibung der Petrusdebatte vom Mittelalter bis in die Gegenwart anschließt. Obwohl an einigen Stellen – vor allem zur Kulturgeschichte Galiläas – neuere Ansätze aufgenommen werden, ist es ist der herkömmlichen Methodik verpflichtet, sodass historische Informationen der Quellen häufig in Frage gestellt, relativiert oder ausgeblendet werden. Ein schlüssiges Gesamtbild entsteht nicht. Die 318 Anmerkungen vermitteln einen nützlichen Einblick in die Debatte, die der Autor ungeachtet seiner dezidiert evangelischen Position durchaus ökumenisch führen will.

SUMMARY

This book offers a comprehensive portrayal of Peter in the New Testament and in the Early Church, followed by a brief description of the Petrine debate from the Middle Ages to the present day. Even though certain passages – particularly those dealing with aspects of Galilean cultural history – include recent approaches of research, the book firmly follows the traditional critical method, and thus, historical information is often called into question, sidelined or ignored. The author fails to achieve a conclusive overall picture. The 318 footnotes offer useful insights into the debate which the author, in spite of his decidedly protestant position, intends to conduct in an ecumenical spirit.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage établit un portrait complet de la figure de Pierre d'après le Nouveau Testament et les écrits de l'Église primitive. Puis il retrace l'histoire des controverses sur le rôle de Pierre du Moyen Age à nos jours.

Bien que 'auteur se montre parfois informé de la recherche récente, notamment pour ce qui concerne l'histoire culturelle de la Galilée, il suit l'approche critique traditionnelle de sorte que l'information historique est souvent remise en cause, laissée de côté ou ignorée. L'auteur ne réussit pas à donner une vue d'ensemble concluante. Les 318 notes apportent des compléments utiles au d'bat que l'auteur mène dans un esprit œcuménique, malgrece sa prise de position nettement protestante.

* * * *

Lange war es eher still um Petrus. Die großen Monographien von Oscar Cullmann (*Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer; Das historische und das theologische Petrusproblem*. Zürich: Theologischer Verlag, 1952, 3. Aufl. 1985) und Rudolf Pesch (*Simon-Petrus: Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi*. Stuttgart: Hiersemann, 1980) hatten im deutschsprachigen Raum auch konfessionell erschöpfende Materialfülle vorgelegt; im angelsächsischen Raum ließ sich vor allem mit dem von Raymond E. Brown, Karl P. Donfried und John Reumann herausgegebenen Band *Peter in the New Testament*. New York: Paulist Press 1973 gut arbeiten, der 1976 auch auf deutsch erschien (*Der Petrus der Bibel: Eine ökumenische Untersuchung*. Stuttgart: Calwer; Katholisches Bibelwerk, 1976). Erst in den neunziger Jahren begann sich das langsam zu ändern. Den Anfang machten zwei wichtige französische Studien, unter denen jene von Minnerath bis heute als Maßstäbe setzend herausragt: Christian Grappe, *D'un Temple à l'autre. Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris: Presses Universitaires de France, 1992; Roland Minnerath, *De Jérusalem à Rome: Pierre et l'unité de l'Église apostolique*, Paris: Beauchesne 1994. Es folgte eine aufschlussreiche, wenngleich noch den herkömmlichen Methoden verpflichtete Arbeit von Peter Dschulnigg, *Petrus im Neuen Testament*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. Auch das sehr anschauliche Buch von Peter Berglar (*Petrus: Vom Fischer zum Stellvertreter*, Köln: Langen Müller, 1991) wurde nach langen Jahren neu aufgelegt (Köln: Adamas, 2. Aufl. 1999). Und dann erschienen kurz hintereinander mehrere, zum Teil umfangreiche Petrus-Studien, auf englisch von Pheme Perkins (*Peter: Apostle for the Whole Church*, University of South Carolina Press; Edinburgh: Clark, 2000), schließlich auf deutsch von Christfried Böttrich der hier anzuzeigende Band, sowie zwei vom Rezensenten verfaßte (*Geheimakte Petrus: Auf den Spuren des Apostels*, Stuttgart: Kreuz, 2000, vgl. EJT 11:1 (2002), 67-71), und *Der Petrus-Report: Der Felsen der Kirche in neuem Licht*, Augsburg: Sankt Ulrich Verl., 2002).

Böttrichs Monographie, die auf ein Hauptseminar über „Petrus im Neuen Testament“ an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig im Wintersemester 1999/2000 zurückgeht (S. 8), ist in der insgesamt sehr anregenden Reihe *Biblische Gestalten* der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig erschienen. Sie ist klar und übersichtlich in vier Hauptteile gegliedert (Einführung,

Darstellung, Wirkung, Verzeichnisse), die ihrerseits in Kapitel und Unterkapitel aufgeschlüsselt sind. Vor allem die sehr detaillierte Gliederung des Hauptteils B, der *Darstellung* des Petrus, kann fast wie ein Schlagwortregister benutzt werden, das ansonsten im Anhang des Bandes ebenso wie alle anderen Register fehlt: Der Hauptteil D, *Verzeichnisse*, umfasst ein Literaturverzeichnis, Quellen, Gesamtdarstellungen, Kommentare, Einzelstudien, alle ohne das Ziel auch nur annähernder Vollständigkeit, ist jedoch vor allem in den Einzelstudien ausgesprochen repräsentativ für unterschiedliche Forschungsansätze (S. 280-286). Am Ende steht ein Abbildungsverzeichnis der immerhin 20 Illustrationen, die nicht nur die sattem bekannten Petrus-Darstellungen zeigen, sondern auch Originelles wie die Petrus-Zeichenfigur aus dem Fernsehwerberbericht des Mitteldeutschen Rundfunks und zwei Zeichnungen von Otto Dix (*Der Stater im Fischmaul, Petrus und der Hahn*).

Viele Leser werden aber wohl zuerst Teil C aufschlagen (S. 235-277), der *Wirkung* betitelt ist und die Kapitel *Petrusbilder der Evangelien, Petrusbriefe im Neuen Testament, Apokryphen und Legenden, Vicarius Christi und päpstlicher Primat sowie Petrusamt – Petrusfunktion – Petrusdienst?* enthält. Denn hier zeigt sich am konzentriertesten, welche Positionen Böttrich in der neutestamentlichen Forschung und im ökumenischen Gespräch vertritt. Schon der erste Absatz (S. 235) macht unmissverständlich deutlich, dass der Autor eine problematische, von der historischen Forschung längst nicht mehr vorbehaltlos hingenommene und hier auch keineswegs begründete, sondern apodiktisch mitgeteilte Voraussetzung zum Ausgangspunkt erklärt: „Die Evangelien fixieren die Geschichte Jesu aus einem Rückblick von ca. 40-70 Jahren. Es geht ihnen dabei nicht um historische Charakterstudien, sondern um die erzählerische Darlegung der frohen Botschaft. Die Gestaltung des Petrus ist in dieses Verkündigungsanliegen eingebunden. So lassen sich vier verschiedene Petrusbilder erkennen, die ihre eigenständigen Züge tragen.“ Da möchte man schon gern etwas genauer wissen, welches Evangelium das denn sein soll, das ca. 110 n.Chr. auf Jesus und Petrus zurückblickt, und warum in Leipzig die seit Jahrzehnten in der klassischen Philologie als gut belegte Selbstverständlichkeit gelehrt Erkenntnis noch nicht angekommen ist, dass historische Charakterstudien und die erzählerische Darstellung einer Botschaft sich nicht gegenseitig ausschließen. Auch die mit „So“ eingeleitete Schlussfolgerung wirkt auf den Historiker und Philologen eigenartig – dass vier Evangelien, die einander nicht als Kopiervorlagen benutzten, verschiedene, eigenständige Züge tragen, ist so banal, dass es dafür keiner Begründung, und vor allem nicht einer solchen, bedarf. In ähnlicher Weise begrenzt ist Böttrichs Diskussion der beiden Petrusbriefe (S. 244-251). Hier geht manches durcheinander, und vor allem verblüffen die falschen Schlussfolgerungen wie etwa jene, dass die Absenderangabe „aus Babylon“ (1 Petr 5,13), „wenn die Deutung

auf ‚Rom‘ zutreffen sollte“, die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 schon voraussetzt (S. 247). Das ist historisch ebenso unrichtig wie der auch schon vor Böttrich beliebte Trugschluss, eine Formulierung wie die Erinnerung an das Gebot, „das eure (kursiv bei B.) Apostel euch überliefert haben“ (2 Petr 3,2) könne erst in der „nachapostolischen Zeit“ entstanden sein. Man darf aus der hellenistischen Literatur durchaus wissen, dass eine solche Gruppenformulierung denjenigen, der sie ausspricht, mit einschließen kann.

An solchen und ähnlichen anderen Stellen bietet das Buch keinen Fortschritt. Immerhin gelingt dem Autor am Ende des Abschnitts über die Briefe eine Zusammenfassung, die zwar zu kurz greift, aber doch pointiert einen gemeinsamen Nenner bezeichnet und zugleich schlagartig deutlich macht, wie unnötig die fragwürdige Ablehnung der apostolischen Verfasserschaft in Wirklichkeit ist: „Beide Briefe entwerfen ... ein Petrusbild, das dem des Johannesevangeliums nahe steht und das man am ehesten mit dem Stichwort eines ‚pastor inter pares‘ bezeichnen könnte“ (S. 251). Denn dass der historische Petrus mit seinem Bild im Evangelium des Johannes Schwierigkeiten gehabt haben könnte, ist ebenso unwahrscheinlich wie die Vorstellung, dass er selbst in sich mehr sah als einen „Hirten unter gleichen“. Die zusätzliche Autorität besaß er schließlich nicht, weil er sie für sich reklamierte, sondern weil Jesus sie ihm zugewiesen hatte, und er behielt sie in der kirchlichen Tradition nicht zuletzt, weil die vier Evangelisten sie durch seine Positionierung an erster Stelle aller Listen unterstrichen hatten.

Ungleich nützlicher ist in diesem Hauptteil der Abschnitt „Apokryphen und Legenden“ (S. 251-262), der u. a. das in Teilen der US-amerikanischen Forschung maßlos überschätzte Petrus-Evangelium zurechtstutzt und den Bogen bis zur mittelalterlichen *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine spannt. Wer wissen will, wie sich das Petrusbild nach dem Neuen Testament entwickelte, verselbständigte und zunehmend in den Dienst „der Autorität des ‚Stuhles Petri‘“ genommen wurde (S. 261-262), wird hier umfassend und kompetent informiert. Nach dieser Vorbereitung schließt Böttrich konsequent seine Auseinandersetzung mit dem päpstlichen Primat und dem Petrusamt heute an (S. 262-277). Mit knappen Strichen zeichnet er die stete Steigerung des römischen Primatsanspruch nach, bis aus dem Papst als „vicarius Petri“ schließlich der „vicarius Christi“ geworden war. Auch römisch-katholische Forscher werden hier kaum Widerspruch anmelden können, selbst wenn Böttrich zu Beginn noch den Irrtum wiederholt, bereits Irenäus habe an der frühesten Form eines spezifischen Bewusstseins der römischen Gemeinde mitgewirkt, als er von der „apostolischen Tradition und Glaubenspredigt der größten und ältesten und allbekannten Kirche“ schrieb, „ie von den beiden Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist“ (S. 262; *Adv. Haer.* III,3,2). Sieht man davon ab, dass Petrus hier gerade nicht allein genannt wird, so ist zu beachten,

dass Irenäus im griechischen Text keineswegs von kirchengründenden, sondern von Grundsteine befestigenden Aposteln spricht; er setzt geradezu voraus, dass die römische Gemeinde vor dem ersten Besuch des Petrus gegründet war; und dass sie vor dem Aufenthalt des Paulus gegründet war, weiß nicht nur Irenäus, sondern jeder Leser des Römerbriefs und der Apostelgeschichte. Abschließend referiert Böttrich die Ergebnisse jüngerer ökumenischer Arbeitsgruppen und Forschungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und kommentiert sie mit wertvollen Akzenten, die punktuell über Cullmanns Meisterwerk hinausgehen. Das Buch hat hier seine stärksten Seiten. Vor allem der Appell, in Petrus nicht nur eine Gestalt zu sehen, in der sich katholische und evangelische Christen finden können, sondern auch das Judentum wieder in den Blick zu bekommen, sollte Wirkung zeigen: „Der Dienst an der Einheit aller Christen schließt das Bemühen um die Gemeinschaft mit Israel ein. In Petrus finden beide zusammen“ (S. 277).

Der umfangreichste Abschnitt des Buchs ist Hauptteil B, Darstellung (S. 27-234). Hier geht Böttrich Schritt für Schritt den Lebensspuren Petri anhand der Quellen nach (deren eher skeptische Einschätzung wir, wie oben gezeigt, in Teil C.1 erfahren). Topographisches und Archäologisches wird einbezogen, so stimmt er beispielsweise der Identifizierung des Petrushauses in Kapernaum zu. Andersorts schwankt der Autor zwischen richtigen neueren Erkenntnissen (Mehrsprachigkeit des Petrus einschließlich des Griechischen, S. 40) und überholten Positionen (Petrus habe der sozialen Unterschicht angehört, S. 37). Sein immer wieder durchscheinendes Mißtrauen gegenüber den Evangelien als historisch zuverlässigen Quellen verstellt ihm leider oft den Blick auf Informationen. So ist bedauerlich, dass er sein zutreffendes Urteil über die Qualität der Tradition vom Martyrium des Petrus in Rom nicht grundsätzlich zur Maxime des eigenen Schreibens machte: „Und wenn man nicht gerade gesiegelte Urkunden verlangt, dann können diese Hinweise nicht weniger historische Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen als andere Überlieferungen von antiken Persönlichkeiten“ (S. 227). Die Nagelprobe einer Monographie über Petrus, die von einem evangelischen Autor in einem evangelischen Verlag herausgebracht wird, ist allerdings noch immer der Umgang mit zwei besonders umstrittenen Petrus-Stellen des Neuen Testaments: Mit dem „Felsenwort“ in Mt 16,18 und der Antiochia-Kontroverse in Galater 2,11-14. Hier zeigt sich noch am ehesten eine Trennung zwischen römisch-katholischen und protestantischen Auffassungen. Denn, vereinfacht gesagt, nicht-katholische Forscher neigen eher dazu als die anderen, in Mt 16,18 nicht Petrus persönlich als Felsen der „*ekklesia*“ hervorgehoben zu sehen, sondern allenfalls seinen Glauben an Jesus als Messias (eine der nach wie vor wichtigen Ausnahmen von dieser Tendenz ist in der deutschsprachigen Forschung Gerhard Maier, „Die Kirche im Matthäusevangelium: Hermeneutische Analyse der gegenwärtigen Debatte über das Petruswort

Mt 16,17-19“, in: *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, C. P. Thiede (Hrsg.), Wuppertal: R. Brockhaus, 1987, 171-189.) Und in der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus in Antiochia wird der Gegensatz zwischen dem „katholischen“ Petrus und dem „protestantischen“ Paulus immer noch gern vorgeführt – auch Böttrich tut dies, indem er ausdrücklich Luther nennt, der sich in seiner Ablehnung des Papstes „um der Wahrheit des Evangeliums willen“ auf Galater 2,11-14 als biblischen Beleg berief: „Auch Petrus irrte und musste sich öffentlich korrigieren lassen!“ (S. 267).

Im Hauptteil B, in dem wir die ausführlichere Erörterung der Matthäus-Stelle erwarten, weicht Böttrich ihr allerdings aus: Detailliert untersucht er den Bericht des Markus über das Messias-Bekenntnis des Petrus, in dem bekanntlich das Felsenwort nicht enthalten ist (S. 99-107) und hat für die kontroverse Matthäus-Stelle nur noch eine Dreiviertelseite übrig (S. 108), ohne hier auf die textlichen und historischen Fragen auch nur andeutungsweise einzugehen. Mit anderen Worten: Er „löst“ das Problem durch Schweigen und lässt allenfalls anklingen, dass er die Verse Mt 16,17-19 für eine nachösterliche Erfindung hält. Er tut sie gleich zweimal als „jene kleine Rede“ (S. 108) und „eine kleine Jesusrede an Petrus“ (S. 237) ab. Das kurze Referat über die Inanspruchnahme dieser Verse durch die Kirche seit Papst Damasus (S. 263-266) ist kein Ersatz. Ausführlicher befasst Böttrich sich mit der Kontroverse in Antiochia. Zwar geht er dabei von irrigen Voraussetzungen aus (Paulus habe in Galater 2 „keine Kenntnis“ vom Aposteldekret Apg 15,22-29, S. 200), aber er bemüht sich wenigstens ansatzweise um eine Darstellung, die beiden Seiten gerecht wird (S. 202-211). Dabei verfällt er jedoch immer wieder in die traditionelle, nicht hinterfragte Übernahme der Position des Paulus: Petrus habe beim Auftauchen der Jakobusleute den Heidenchristen die Tischgemeinschaft „wieder aufgekündigt“, und er bezeichnet das als „Rückzug“ (S. 204), ohne zu würdigen, dass der beste Antiochia-Kenner, Barnabas, wahrlich kein Mann des Rückzugs, die Strategie des Petrus, beiden Seiten missionarisch gerecht zu werden, offensichtlich gegen seinen alten Weggefährten Paulus für richtig hielt. So kommt Böttrich zwangsläufig zu falschen Schlussfolgerungen: „Wenn Petrus nun zu der Position von [Gal] 2,15 zurückkehrt, unterstellt er seinen früheren Tischgenossen, nach wie vor einen minderen Status vor Gott zu besitzen“ (S. 206). Davon kann nicht die Rede sein. Es ging darum, zwei noch nicht der vollen Mahlgemeinschaft fähige Gruppen – eine Tatsache, die Paulus selbst ausweislich seiner zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Hauskirchen trennenden Grußliste am Ende des Römerbriefs andersorts respektiert – gerecht zu werden, ohne zwischen ihnen zu werten. Böttrich nennt in seinem Literaturverzeichnis (S. 278-286, hier S. 281) die wegweisende Studie von James D.G. Dunn, „The Incident at Antioch (Gal 2:11-18)“, JSNT 18 (1983), 3-57, weiß also von ihr, hat sie aber offenbar nicht benutzt, denn weder im Text noch

in den Fußnoten zum Antiochia-Abschnitt werden ihre Ergebnisse zur Kenntnis genommen. In einem Wort: Weder zur „Felsen“-Stelle Mt 16,18 noch zur Antiochia-Kontroverse Gal 2,11-14 bietet Böttrich mehr als traditionelle Positionen – um es deutlicher zu sagen: Er bietet weniger, da er hinter den diskutierbaren Thesen neuerer Forschungen zurückbleibt.

Im Spektrum reformiert-evangelischer Petrus-Deutungen hat Böttrichs Buch den Klassiker Oscar Cullmanns nicht abgelöst. In vielen Realien ergänzt er ihn – bei einem Abstand von fast fünfzig Jahren ist das eine Selbstverständlichkeit, in vielen Bereichen der Auswertung des neutestamentlichen Materials, vor allem zu den eben genannten Kontroversen, bleibt er hinter ihm zurück. Wer wissen will, zu welchen Ergebnissen die konsequente Anwendung der vorherrschenden Deutungsmethodik in der neutestamentlichen Forschung am Beispiel des Petrusbildes führt, wird allerdings an diesem Buch nicht vorbeikommen. Nicht zuletzt die immerhin 318 Fußnoten vermitteln einen lehrreichen Eindruck von Tendenzen der Forschung. Böttrich hat keineswegs ein „Anti-Petrus“-Buch geschrieben. Er bemüht sich immer wieder darum, Petrus gerade für eine evangelische Leserschaft aus dem Schatten des Paulus heraustreten zu lassen, und er tut dies leicht lesbar, zwischendurch mit einem feinen Sinn für Humor. So entsteht ein Panorama von Momentaufnahmen, die gelegentlich enttäuschend sparsam, gelegentlich aber auch mutig und konstruktiv sind. Warum dieser Mann für den weitaus größten Teil der Christenheit seit zweitausend Jahren als historische Gestalt, nicht als nachösterliches Konstrukt, eine solche Wirkung entfalten konnte, und was uns die historischen Quellen, nimmt man sie ernst, dazu sagen: das allerdings erfährt man hier nicht.

*Carsten Peter Thiede
Paderborn, Germany*

***Umstrittene Bekenntnisfreiheit: Der
Apostolikumstreit in den Reformierten Kirchen
der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert***

Rudolf Gebhard

Zürich: TVZ, 2002, 564 pp., 36,00 (D), SFr. 57,00,
pb., ISBN 3-290-17256-2

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Zürcher Dissertation stellt den Apostolikumstreit dar, welcher im 19. Jahrhundert in den Deutschschweizer Kirchen geführt wurde. Diese kirchengeschichtliche Arbeit zeichnet nicht nur den Verlauf nach, sondern führt in die theologischen und kirchlichen Fragestellungen des Bekenntnisses ein. Sie regt an, die Bedeutung von Bekenntnissen im kirchlichen Kontext zu überdenken.

SUMMARY

This doctoral thesis from the University of Zurich presents the dispute about the apostolic creed as it was hold in

the 19th century in the Reformed Churches of German speaking Switzerland. This church historical work does not only summarize the events but introduces us into the theological and ecclesiastical questions concerning the creed. It challenges us to ponder the significance of confessions of faith within the church.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat soutenue à l'université de Zurich est consacrée à la controverse sur le symbole des apôtres dans les Églises Réformées de Suisse allemande au XIXe siècle. Ce travail de recherche en histoire de l'Église résume les faits et présente les questions théologiques et ecclésiastiques en rapport avec le symbole. Il stimule la réflexion sur le rôle des confessions de foi au sein de l'Église.

* * * *

Die in Zürich eingereichte Dissertation stellt den Streit um das apostolische Glaubensbekenntnis dar, welcher zwischen 1844 und 1890 in den reformierten Landeskirchen der Deutschschweiz ausgetragen wurde.

Nach Einleitung (I) und Skizzierung der kirchlichen und theologischen Situation (II) der Zeit stellt der Autor den Apostolikumstreit in den einzelnen Kantonalkirchen (III) dar. Es folgt die Auswertung von Tagungen der Schweizerischen Predigerversammlung (IV), sofern sich der Apostolikumstreit in den Hauptreferaten oder anschließenden Diskussionen niedergeschlagen hat.

Darauf folgt eine Darstellung der theologischen Diskussionen ums Apostolikum (V) unter dogmatischen, praktisch-theologischen, ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Aspekten, sowie ein kurzes Fazit mit Ausblick (VI). Ergänzend beigegeben sind ein Anhang mit Kurzbiographien der meisten Personen, einem chronologischen Aufriss der Ereignisse und eine Landkarte. Das ausführliche Literaturverzeichnis listet die ungedruckten und gedruckten Quellen, sowie die Sekundärliteratur auf. Ein Personenregister schließt das Buch ab.

Die Einführung zeigt die Pionierrolle des Apostolikumstreits auf, welcher in der Deutschschweiz bereits abgeschlossen war, als er in Deutschland unter Harnack und Cremer aufflammte. Obwohl der Apostolikumstreit die deutschschweizer Kirchen maßgeblich veränderte, wurde er außerhalb der Schweiz kaum wahrgenommen. Er wurde in den einschlägigen theologischen Sammelwerken (TRE; EKL, RGG) nicht rezipiert. So ist es der Verdienst des Verfassers auf diese Lücke in der Rezeption nicht nur hingewiesen, sondern sie gefüllt zu haben.

Die Frage nach der Verbindlichkeit des Bekenntnisses richtete sich primär auf das Ordinationsgelübde der Pfarrer und das Taufbekenntnis der Taufeltern und Gemeinde und erfasste sekundär Konfirmation und Abendmahl und die Frage nach einem reformierten Bekenntnis überhaupt. Sie fand in einer Zeit statt, in der es zu einer größeren Entflechtung von Kirche und Staat kam und gemischte Synode entstanden. Am Ende des Streits steht die Aufhebung eines einheitlichen Erschei-

nungsbildes der Kirche und die Einführung der Lehr-Bekenntnis- und Liturgiefreiheit.

Ausführlich behandelt der Verfasser den Apostolikumstreit (III) in Zürich, Bern und Basel-Stadt. Daran schließen sich die Darstellungen von Thurgau, St. Gallen, Basel-Landschaft, Aargau, Graubünden und Glarus, Schaffhausen und Appenzell-Ausserrhoden an.

In Zürich wurde der Streit durch die Einführung einer doppelspurigen Liturgie erreicht, welche es freistellte, ein Formular mit oder ohne Bekenntnistext zu wählen. Dieses stärkte zugleich die Gemeindeautonomie. In Bern wurden die Gebete, Bekenntnisse und Gelübde aus dem liturgischen Ablauf herausgenommen und in ein eigenes Kapitel versetzt. Pfarrer und Gemeinden mussten sich von nun an darüber verständigen. Ihr Entscheid bedurfte aber weiterhin der kirchenrätlichen Genehmigung.

In Basel kam es zu einer vollständigen und uneingeschränkten Bekenntnisfreiheit, indem zwar an einem Kirchenbuch mit Bekenntnis festgehalten, dessen Gebrauch aber in die Entscheidung des Pfarrers gestellt wurde. Der Inhalt von Lehre und Verkündigung wurde vom Kirchenrat zu den einzelnen Pfarrern verlagert. Dieses förderte zugleich die Entwicklung vom Parochialsystem hin zu Gesinnungs- und Personalgemeinden. Die meisten anderen Landeskirchen kamen z.T. im Rückgriff auf diese Lösungen zu ähnlichen Ergebnissen.

Bezeichnend für einige freisinnige Vertreter ist, dass ihre scheinbare Liberalität gegenüber Vertretern positiver Kreise repressive Züge annahmen. So scheiterte der Versuch, ein Predigtverbot des Erweckungspredigers Samuel Hebich in Basel durchzusetzen, nur knapp, und im Thurgau wurde zeitweilig ein Verbot des Apostolikums durchgesetzt, welches zum Amtsverlust einzelner Pfarrer und zur Gründung zweier freier Gemeinden führte.

Durch das ausführliche Nachzeichnen der Entscheidungsprozesse wird offensichtlich, wie die theologische Auseinandersetzung nur einen Teilbeitrag liefert. Das persönliche Engagement einzelner sowie Strukturfragen der Autorität von politischer und kirchlicher Gemeinde, Gemeinde und Kirche, Pfarrer und Gemeinde hatten ebenfalls maßgeblichen Einfluss.

In IV wird die Stärke der Predigergesellschaft als eines Diskussionsforums, welches keine Entscheidungskompetenz hat, deutlich. In ihr war durch seine übergreifende Struktur eine Verständigung möglich, welche einen Beitrag zum Zusammenhalt der Landeskirche lieferte.

Die theologische Diskussion (V) führte zu einer inhaltlichen Kritik am Apostolikum. Sie erfolgte an einzelnen Aussagen, dem trinitarischen Aufbau, dem Fehlen wesentlicher neutestamentlicher Aussagen und protestantischer Propria. Die Schärfe einzelner Aussagen wurde durch die sprachliche Neufassung, welche „Hölle“ durch „Reich des Todes“ und „Auferstehung des Fleisches“ durch „Auferstehung der Toten“ ersetzt, teilweise abgemildert. Die Fragen nach der theologischen Signifikanz der Jungfrauengeburt, des Kir-

chenbegriffs, der Trinität und nach dem Weltbild des Apostolikums bleiben bestehen. Ein allgemeiner Katholizismusvorwurf steht im Raum, da die Frage, inwieweit das Apostolikum ein protestantisches Bekenntnis sein kann, von unveränderter Aktualität ist. Wenn etwa die Vergebung der Sünden dem dritten Artikel zugeordnet wird, so kommt der christologische Bezug der Rechtfertigung nicht zur Geltung. Das Leben Jesu wird auf den soteriologischen Aspekt reduziert. Die Verkündigung und das Handeln Jesu, welches in den Evangelien großen Raum einnimmt, und für die christliche Ethik wesentlich ist, hat ebenso keinen Eingang gefunden wie das protestantische Schriftprinzip, die Heiligung oder Taufe und Abendmahl.

Um diesem Rechnung zu tragen, kam es hie und da zur Erstellung eigener Bekenntnisse. Diese werden vom Verfasser neu zugänglich gemacht. Bei den praktisch-theologischen Aspekten zeigt er die Bedeutung und Grenze des Apostolikums für die Ökumene auf und weist auf das Verschiebung innerhalb des Amtsverständnisses, welches die Aufhebung der Bekenntnispflicht bewirkte, in der nun die Glaubwürdigkeit des Verkündigers durch eine zum eigenen Bekenntnis kongruente Lebensführung wichtiger wurde als die Rechtgläubigkeit.

Der Verfasser liefert eine vorzügliche kirchengeschichtliche Arbeit, die hilft, die gegenwärtige deutschweizerische kirchliche Landschaft mit ihren Besonderheiten, wie der Kirchenmitgliedschaft ohne Taufe ebenso zu verstehen, wie die Existenz einzelner freier Gemeinden und die evangelische Gesellschaft. Bis heute gibt es synodale Fraktionen, welche auf die drei Gruppierungen der Freisinnigen, der Vermittler und der Positiven zurückzuführen sind. Der sorgfältigen Darstellung tun seltene Druckfehler (S. 438: Kontitucionalismus statt Konstitutionalismus; S. 478/ 479: Doppelschreibung der ersten Zeile ...) keinen Abbruch. Das Buch ist nicht nur kirchengeschichtlich Interessierten zu empfehlen, sondern all denjenigen, welche sich mit der Frage nach der Bedeutung und Geltung von Bekenntnissen auseinandersetzen. Dabei hat die bereits im 19. Jahrhundert getroffene Unterscheidung von Bekenntnispflicht, Bekenntnisfreiheit und Bekenntnislosigkeit sowie die Klärung des Verhältnisses von Schrift und Bekenntnis bleibende Aktualität.

Stefan Fischer
Bettingen / Basel, Switzerland

Bildersprache verstehen: Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen; mit einem Geleitwort von H.-G. Gadamer

Ruben Zimmermann (Hrsg.)

Übergänge, vol. 38; München: Fink, 2000, 391 pp., 51,60 Euro, hb, ISBN 3-7705-3492-1

Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Welt

Ruben Zimmermann

WUNT II, vol. 122; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001, 791 pp., 88,-Euro, pb., ISBN 3-16-147374-4

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Sammelband bietet eine anspruchsvolle Einführung in die gegenwärtige Diskussion der philosophischen und sprachwissenschaftlichen Metaphertheorie. Einige Beiträge behandeln biblische Beispiele. Die Monographie Zimmermanns ist ein ausführliches (und streckenweise überladenes) Beispiel für die neueren Studien zu biblischen Bildfeldern. Nach theoretischer Grundlegung beleuchtet Z. das religionsgeschichtliche Umfeld, die Vorkommen im AT und Frühjudentum, das Bildfeld im NT (Jesus als Bräutigam, die Gemeinde als Braut, Eph 5.21-23 und die Geschlechtermetaphorik der Off) und in der altkirchl. und gnostischen Literatur. Dazu gehören Untersuchungen der bildspendenden Bereiche und der Bildfeldtraditionen. Im Ertrag werden die diachrone und synchrone Strukturierung des Bildfelds dargestellt und hilfreiche Überlegungen zur Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis in bildlicher Rede geboten. Ein hilfreicher Band für die Auslegung der Texte, für die biblische Theologie, Systematik und Ethik.

SUMMARY

The compiled volume of essays offers a demanding introduction into the contemporary discussion of the philosophical and linguistic theories of metaphor. Several contributions deal with biblical examples. Zimmermann's monograph is an exhaustive (and in places overburdened) example of the recent studies on biblical imagery and their fields. After a theoretical laying of the foundations Z. illuminates the context in the history of religion, the occurrences in the OT and early Judaism, the image in the NT (Jesus as Bridegroom, the community as bride, Eph 5.21-23) and the sexual metaphor of Revelation) and also in the early church and Gnostic literature. Herein belong investigations of those areas which provide the images and the traditions of the image-fields. The result is an account of the diachronic and synchronic structuring of the image-field, and helpful considerations are offered on the mutual influence of the Man-Woman Relationship and the God-relationship in biblical discourse. This is a useful volume for the interpretation of Scripture passages, for biblical theology, Systematic Theology and Ethics.

RÉSUMÉ

Cet ensemble d'essais présente les débats contemporains sur les théories philosophiques et linguistiques de la métaphore. Plusieurs d'entre eux sont consacrés à des exemples bibliques. On a là une étude très fouillée et très complète (parfois trop) qui vient s'ajouter aux études récentes sur les images bibliques et leurs domaines. Après avoir posé des fondements théoriques, l'auteur présente l'apport de l'histoire des religions quant au contexte, puis considère l'usage de la métaphore dans l'Ancien Testament et le Judaïsme ancien, pour aborder ensuite les images du Nouveau Testament (Jesus comme époux, la communauté comme l'épouse, Ép 5.21-23, et la métaphore sexuelle dans l'Apocalypse), et enfin leur usage dans l'Église ancienne et le mouvement gnostique. Son champ d'investigation s'étend aux domaines d'où proviennent les images et aux traditions les concernant. Il en résulte une présentation de la structuration diachronique et synchronique du champ métaphorique. L'auteur apporte des considérations utiles sur l'influence mutuelle de la relation homme-femme et de la relation avec Dieu dans le discours biblique. Son travail présente un intérêt pour l'interprétation des textes bibliques examinés, la théologie biblique, la dogmatique et l'éthique.

* * * *

Die bibelwissenschaftliche Forschung des vergangenen Jahrzehnts hat eine ganze Reihe Studien zu verschiedenen atl. und ntl. Bildfeldern hervorgebracht und damit ein interessantes, neues Forschungsgebiet erschlossen (vgl. z. B. M. P. Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament: Eine semantische Untersuchung der atl. und altoriental. Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung*, BZAW 268; Berlin: W. de Gruyter, 1999, Rez. W. Bludorn in *EJT* 10, 2001, 172f; P. Riede, *Im Netz des Jägers: Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen*, WMANT 85; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, meine Rez. in *EJT* 12, 2003, 143f; T. Roh, *Die familia Dei in den synoptischen Evangelien: Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, NTOA 37; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 2001; M. Walter, *Gemeinde als Leib Christi: Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den „Apostolischen Vätern“*, NTOA 49; Fribourg: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 2001).

Der erste hier besprochene Band, herausgegeben vom Autor des zweiten Bandes, gilt den theoretischen Grundlagen, die in den folgenden Einzeluntersuchungen verschieden ausführlich und mit unterschiedlichen Schwerpunkten dargestellt werden. Der zweite Band stellt ein ausführliches, methodisch und inhaltlich gelungenes Beispiel solch einer Einzelstudie dar.

Nach dem Geleitwort von H. G. Gadamer eröffnet der Herausgeber den Band mit einer Einführung „Bildersprache verstehen oder Die offene Sinndynamik der Sprachbilder“ (13-54; vgl. auch dessen hilfreichen Überblick „Metaphertheorie und biblische Bilderspra-

che“, ThZ 56, 2000, 108-33). Der erste Teil, „Bild, Begriff und Wirklichkeit“ (57-148) enthält die folgenden Beiträge aus sprachphilosophischer Perspektive: R. M. Liu, „Wahrheit und Wirklichkeit des Bildes: Zur Ontologie des Bildes bei Hegel und Gadamer“ (57-75); E. Rudolph, „Metapher, Symbol, Begriff: Anregungen zu einem möglichen Dialog zwischen H. Blumenberg und E. Cassirer“ (77-89); D. Oskui, „Der Stoff, aus dem Metaphern sind: Zur Textualität zwischen Bild und Begriff bei Aristoteles, Ricoeur, Aldrich und Merleau-Ponty“ (91-116); C. Baldauf, „Sprachliche Evidenz metaphorischer Konzeptualisierung: Probleme und Perspektiven der kognitivistischen Metaphertheorie im Anschluss an G. Lakoff und M. Johnson“ (117-32); P. Meurer, „So what's the Meta for? Zur ‚Epistemologie der Heiligen‘ in Anknüpfung an P. Ricoeur und G. Bateson“ (133-48).

Der zweite Teil gilt dem Verhältnis von „Sprache und Bild, Bild und Abbild“ (151-256): U. Kocher, „Der Dämon der hermeneutischen Semiose: Emblematisierung und Semiotik“ (151-67); F. Mauelshagen, „Hieroglyphen entziffern: Bildverstehen und Sprachmetaphorik in der Kunstgeschichte“ (169-92); A. Davidson, „Inszenierung und Idolatrie? Zur Hermeneutik von Bild und Text in Marien-‚Bildern‘ der romantischen Literatur“ (193-214); K.-H. Ostmeyer, „Typos – weder Urbild noch Abbild“ (215-36, ein guter Überblick über typologische Auslegung mit einem hilfreichen Plädoyer für ein „nicht wertendes Typologieverständnis“, dabei „handelt es sich nicht um eine Neudefinition, sondern um eine Rückbesinnung auf das ursprüngliche Verständnis einer Typosbeziehung. Dieses Verständnis ist ein Grundpfeiler der ntl. und frühchr. Hermeneutik, und seine Berücksichtigung ist auch heute bei der Interpretation des NT unverzichtbar“, 236; vgl. dessen *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Taufstypologie in 1. Korinther 10 und 1. Petrus 3*, WUNT II, 119; Tübingen: Mohr Siebeck 2000); U. Abraham, „Wassermythen und Waldesträume: Die archetypische Symbolsprache in der Naturlyrik N. Lenaus“ (237-56).

Im dritten Teil (259-385) geht es um das Verhältnis von „Bildstruktur und Subjekt, Text und Kontext“ anhand konkreter Beispiele: R. Zimmermann, „Struktur und Kontextualität des Androgynie-Mythos: Zur Mythenermeneutik von C. Lévi-Strauss“ (259-92); M. Pöttner, „Denn jeder wird mit Feuer gesalzen werden“ (Mk 9,49): Hermeneutische und semiotisch-philosophische Erwägungen zu einem markinischen Rätselwort“ (293-312); D. Massa, „Verstehensbedingungen von narrativen Bildern aus kognitiver Sicht“ (313-30, mit Überlegungen zu den Gleichnissen Jesu); J. Frey, „Das Bild als Wirkungspotential: Ein Rezeptionsästhetischer Versuch zur Funktion der Brot-Metapher in Jh 6“ (331-61; vgl. dessen „Die Bildersprache der Johannesapokalypse“, ZThK 98, 2001, 161-85) und S. Jaeger, „Die Finsternis flammenden Sturzes: Das Lesen dynamischer Bilder und deiktischer Räume in G. Trakls Lyrik“ (363-85). Personenregister und Angaben zu den meist jün-

geren Autoren beenden den Band, der die Breite der Fragestellungen, der methodischen Anforderungen und Implikationen sowie der Ergebnisse der gegenwärtigen Metaphernforschung aufzeigt und dabei seinen Lesern viel abverlangt und interessierten „Metaphorikern“ vorbehalten bleiben dürfte.

Zimmermann legt die bisher wohl umfangreichste Untersuchung eines biblischen Bildfeldes vor. Nach Vorstellung von Fragestellung und Forschungslage (3-33, mit einem Forschungsüberblick) geht es zunächst um „Methodische und konzeptionelle Überlegungen: ‚Bildersprache zwischen Metapher und Mythos‘“ (35-54). Z. schreibt: „Die Untersuchung begrenzt insofern das weite Feld einer Wechselwirkung von Sexualität und Religiosität ausschließlich auf textliche Artefakte, in denen die zwischengeschlechtliche Mann-Frau-Relation in uneigentlich-bildlicher Weise mit religiösen Aussagen verknüpft wird. Vorrangiges Interesse ... besteht darin, wie Figuren der Geschlechterrelation im theologischen Kontext eingesetzt werden und wie diese Bildverwendung in unterschiedlichen Traditionsbereichen akzentuiert und verändert wird“ (53). Im Kapitel „Die bildliche Interferenz von Geschlechterrelation und Gottesbeziehung im religionsgeschichtlichen Umfeld: Die Mythen der ‚Heiligen Hochzeit‘ und der ‚Androgynie‘“ (55-87) gibt Z. einen Überblick über die Vorkommen dieses Motivs in der antiken Mythologie und über die heilige Hochzeit und Geschlechtermetaphorik (Gm) in der hell.-röm. Antike ... Der zweite Teil untersucht „Das Bildfeld in atl. und (früh)jüd. Texten“ (91-152, 153-223), denn „Erst in Kenntnis des atl.-jüd. Traditionshintergrunds lässt sich ... die Verwendung und Modifikation des Bildfeldes in urchr. Texten bewerten“ (33). Z. fragt nach möglichen Vorkommen von „heiligen Hochzeiten“ im AT (Gen 6,1-4 und die Brautmetaphorik im Hohenlied) und zeichnet die Gm in der prophetischen Verkündigung (Israel als (untreue) Ehefrau Jhwhs in Hos und Jer und Jerusalem und Zion als Frau, so Hes und Jes) nach. Z. erläutert u. a.:

Die für modernes Verständnis einseitige und die Frau in ein negatives Licht rückende Geschlechterzuweisung ist metaphorischertheoretisch insofern zu relativieren, als die unbedingte Versöhnungsbereitschaft des Mannes nicht dem Ideal des jüdischen Mannes entsprochen haben dürfte, sondern eher skandalös erscheinen musste [vgl. die ntl. Parallele in Lk 15,20]. Das Verhalten Jhwhs in Gestalt eines derart untypischen Mannes kann dann als bildsprachliche Herausforderung verstanden werden, die auch hinsichtlich einer Rückkopplung in den bildspendenden Bereich nicht notwendig zur Festigung der Geschlechterrollen führen muss, sondern zu deren Durchbrechung beitragen kann (152).

Z. schreibt zum Abschluss der thesenhaften Zusammenfassung (151f): „Die religiöse Gm der Propheten steckt ein geprägtes Bildfeld ab, das schon innerhalb des Zeitraums prophetischer Schriften ausdifferenziert und modifiziert wurde und auf vielfältige Weise die spätere Tradition beeinflusst hat“. Im Frühjudentum erscheint

„Frau Weisheit als Braut oder Gattin“ (153-88). Ferner geht es um Geschlechterfigurationen in der erzählenden Literatur (188-223, Joseph und Aseneth) und die allegorisch-bildliche Deutung traditioneller Texte (z. B. des Hohenliedes im Frühjudentum, des Sinaibunds als „Hochzeit“ im rabbin. Schrifttum und die mythische Deutung von Gen 1.27 und 2.24).

Teil drei spürt -im Umfang einer eigenen Monographie, und nach den gründlichen Vorarbeiten -dem Bildfeld in ntl. Texten nach (227-488): „Auch in den ntl. Schriften finden sich zahlreiche Belege einer übertragenden Verwendung zwischengeschlechtlicher Kategorien in religiösen Aussagen“ (225). Z. beginnt mit „Jesus als Bräutigam (Mk 2,18-22) und die Gemeinde als Braut (2Kor 11.1-4) (227-325). Zunächst zeigt Z. die Grundlagen der ntl. Hochzeitsm. auf, indem er den bildspendenden Bereich (Brautstand und Hochzeit) umreißt (mit einem Exkurs zu Hochzeitsritualen in hell.-röm. Zeit; der Abschnitt zum Judentum ist nebenbei sehr hilfreich als Hintergrund für das Verständnis von Mt 1.18-25!). Die Bildfeldtradition ist die Bräutigam-Metapher im Rahmen der jüd. Messiaserwartung (258-76). Nach dieser Klärung geht es um Jesus als Bräutigam (Bildanalyse und theol. Implikationen einer „Bräutigam-Christologie“) und die Gemeinde als Braut (wieder mit Darlegung der Bildfeldtradition und den theol. Implikationen für eine relationale Christologie und die Ekklesiologie). Das andere wesentliche Vorkommen im NT ist die „Mann-Frau-Relation und Christusliebe“ in Eph 5.21-33 (329-85). Wieder bietet Z. eine Analyse des bildspendenden Bereiches, umreißt die Bildfeldtradition und andere traditionsgeschichtl. Zusammenhänge und zeigt die theol. Implikationen für Ekklesiologie und Christologie. Der dritte untersuchte ntl. Bereich ist die Gm in der Johannes-Apokalypse (387-488). Z. umreißt den bildspendenden Bereich (Hurerei und Ehebruch) und die Bildfeldtradition (Hurerei/Ehebruch ist Götzendienst). Dann untersucht er die in Apk 17-21 vielfältig verwendete Gm und die relationale Gm und Liebessemantik in der übrigen Offenbarung (2.14,20f; 3.18-20; 2.10 u. 3.11; 12; 14.1-5 und den Lockruf der Braut in 22.17). Im (AT und) NT ist ferner die Beobachtung interessant, dass im Zusammenhang der menschlichen Liebe Gott gegenüber („Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben ...“, Lk 10.27) gerade nicht auf die zwischengeschlechtliche Liebe als Modell Bezug genommen wird.

Der vierte Teil untersucht das Bildfeld in altkirchl. und gnostischen Texten (491-635, dazu gehörten die Gm bei den Apostolischen Vätern (metaphorische Mann-Frau-Beziehungen und die Kirche als Frau im *Hirt des Hermas*, *2Clemensbrief*, *Didache* und Ignatius und sonstige Verwendung des Bildfelds), die Sexualaskese und Christusliebe in den apokryphen Apostelakten (hauptsächlich Thekla-Akten u. Thomasakten, Keuschheit und Brautm. in anderen Apostelakten) und „Syzygie und Androgynie in der Gnosis und gnosishen Schriften“ (mit einem Ausblick auf die Gm in der Alten

Kirche).

Der fünfte Teil stellt die Ergebnisse zusammen und bietet eine detaillierte Auswertung. Dazu gehören die diachronen Aspekte (639-66, nämlich Tradition und Transformation der Tradition im Lauf der Zeit und in verschiedenen Kontexten) sowie die bleibende Grundstruktur und die Motivkomplexe des Bildfelds (666-81, synchrone Aspekte). Der Band schließt mit Überlegungen zur Interferenz von Mann-Frau-Beziehung und Gottesverhältnis in bildlicher Rede (683-711, „... in welche Wechselbeziehung die Mann-Frau-Beziehung und das Gottesverhältnis, d. h. im weiteren Sinn Sexualität und Religiosität im Medium sprachlicher Bilder treten“). Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren-, Sach- und Themenregister beenden den Band (713-91). Alle Teile haben ausführliche Zusammenfassungen. Immer wieder setzt sich Z. kritisch mit feministischen Interpretationen der verschiedenen Vorkommen und Kontexte der Gm auseinander.

Z.s ausführlicher Band droht den Leser eher zu erschlagen als wichtige Fragen offen zu lassen. Zu überlegen wäre, ob einige der zusammen mit dem biblischen Befund mitverhandelten Fragen und auch die angewandten kulturanthropologischen Modelle die Untersuchung nicht eher belasten als dass sie das notwendige heuristische Instrumentarium stellen oder die Studie bereichern. In der theoretischen Diskussion wird auch hier dem Leser viel abverlangt -was vielleicht bei diesem komplexen Thema nicht anders möglich ist. Jedoch kommen andere Studien zu biblischen Bildfeldern mit weniger Theorie und Seiten aus, ohne wesentliche Aspekte zu vernachlässigen. Das *Hohelied* kommt im atl. Teil zurecht nur knapp vor (101-04, mit interessanten Überlegungen), wäre aber aufgrund seiner späteren jüd. und chr. Interpretation von großem Interesse (z. B. die 86 *Sermones* des Bernhard von Clairvaux zum Hohelied). Interessant wäre auch die Beobachtung, dass m. W. an den relativ wenigen Stellen, die von der menschlichen Liebe zu Gott sprechen (z. B. Dt 6.5; 30.6; Ps 31.24; 116.1; 145.20; 1Petr 1.8; Jak 1.12; 2.5) weder auf Gm oder auf entsprechende Similes zurückgegriffen wird (die Orientierung ist gegenläufig, Eph 5.25).

Z.s Monographie zeichnet ein wichtiges biblisches Bildfeld nach und ist somit für die Bibelwissenschaft von Interesse. Die detaillierten Studien der verschiedenen bildspendenden Bereichen sind exzellente Darstellungen der bibl. Umwelt, die neben dem Verstehen der Gm für weitere Fragen, z. B. der biblischen Sexualethik von Bedeutung sind (so etwa zu Hurerei und Unzucht, S. 391-96 für 1Kor 5). Der Ertrag der Studie ist in biblisch-theol. Überlegungen sowohl zur eigentlichen Theologie, zum Verständnis Israels und der christlichen Ekklesiologie, sowie in der theologischen Reflektion auf das Verhältnis der Geschlechter zu berücksichtigen. Z. bietet sowohl für die Forschung als auch für die homiletische Bearbeitung der entsprechenden Texte viel Anregung. Vorbildlich sind die ausführliche Auswertung und die theologischen Überlegungen zu gegenwärtigen

Bedeutung des exegetischen Befundes.

Z.s. Untersuchung bietet ferner einen guten Hintergrund für die Wirkungsgeschichte der ntl. Brautmetaphorik (sowie der allegorischen Interpretation des Hohenliedes), in der ma. Mystik (Jesus als der Seelenbräutigam) und auch im späteren christl. Liedgut u. der Erbauungsliteratur, wo im Pietismus die Linie über P. Nicolai und J. Scheffler (Angelus Silesius; vgl. dessen *Heilige Seelen-Lust oder geistliche Hirten-Lieder der in ihren Jesum verliebten Psyche* von 1657, die Christusliebe schlägt teilweise in Jesus-Eros um) zu G. Arnold, G. Tersteegen und N. L. Graf von Zinzendorf geht (vgl. M. Rößler, *Liedermacher im Gesangbuch: Liedgeschichte in Lebensbildern*; Stuttgart: Calwer, 2001, 513-52, 597-82 u. C. Möller (Hrsg.), *Kirchenlied und Gesangbuch: Quellen zu ihrer Geschichte. Ein hymnologisches Arbeitsbuch*, Mainzer hymnologische Studien 1; Tübingen: Franke, 2000, 144-46).

Christoph Stenschke
Wiedenest, Bergneustadt, Germany

Einführung in die griechische Sprache (unter besonderer Berücksichtigung der Sprache des Neuen Testaments)

Wilhelm Höhn

Groß Oesingen: Verlag d. Luth. Buchhandlung H. Harms, 2003, hb., 400 pp., Euro 19,80, ISBN 3-86147-260-0

ZUSAMMENFASSUNG

Die Publikation eines Lehrbuchs der griechischen Sprache, das in einem Gemeindegemeinschaftslehrgang von „Laien“ erprobt wurde, stellt die Frage, ob nicht auch Mitarbeiter der Gemeinden und Kirchen mit persönlichem Gewinn Zeit in das Erlernen des Griechischen investieren könnten. Das vorliegende Werk legt nahe, dass es sich auch für Hauskreisleiter und Bibelstundenhalter lohnt, in die Materie der (nicht nur Wissenschaftlern vorbehaltenen) Theologie einzusteigen.

SUMMARY

The publication of a textbook for learning Greek which has been tested in a community seminar of lay people, raises the question whether church workers and churches could profitably invest time in learning Greek. This work suggests that it is worthwhile for a house group or bible study leader to ascend to the very stuff of theology – which is not to be the preserve of scholars.

RÉSUMÉ

Ce manuel pour l'apprentissage du Grec du Nouveau Testament a été testé avec un groupe de laïcs. Sa publication soulève la question de savoir si des personnes œuvrant dans une Église ou si des membres d'Église peuvent investir du temps pour apprendre le Grec de manière

profitable. L'auteur considère qu'il vaut la peine pour une cellule de quartier ou un responsable d'étude biblique de se frotter à la matière même de la théologie, et que cela ne devrait pas être réservé aux spécialistes.

* * * *

Was kann ein Griechischbuch besser empfehlen als die Tatsache, dass es erfolgreich in der Praxis angewandt worden ist? Der Verfasser dieses originellen Werkes hat 1999 in einer Freikirche in Oberursel (Taunus, bei Frankfurt a. M.) einen Griechischkurs für interessierte Gemeindeglieder begonnen. Dabei hat der Altphilologe die Erstfassung des jetzt veröffentlichten Buches eingesetzt, und Teilnehmer aller Altersgruppen haben an den wöchentlichen Veranstaltungen des Gemeindegemeinschaftslehrgangs teilgenommen. Nach zwei Jahren konnten sie mit der Lektüre des Johannesevangeliums im Urtext beginnen. Sicher bedurfte es nicht nur der Begeisterung für die griechische Sprache auf der Seite des Autors, sondern auch bei den teilnehmenden Gemeindegliedern. Denn Griechisch ist nicht einfach zu erlernen – das wissen alle, die es schon gelernt haben. Nach dem Motto „Steter Tropfen höhlt den Stein“ haben die Oberurseler „Laien“ profitiert, was aber nicht heißen soll, dass das Buch nicht auch für Theologiestudierende, die im Crash-Kurs auf die Graecums-Prüfung lernen, geeignet wäre.

In die 40 Kapitel des Lehrbuchs sind Verse des Neuen Testaments integriert. Auch Abschnitte aus der Septuaginta und aus antiken griechischen Texten werden gelegentlich zitiert. Alle enthalten Abschnitte zur Grammatik, Wortlisten, Aufgaben mit Lösungen (S. 282-336), Erläuterungen und Anleitungen zum neuen Stoff des jeweiligen Kapitels. Besonders fallen im Text Markierungen in verschiedenen Farben auf (zum Beispiel auf S. 34, 39, 45), die syntaktische Strukturen an Textbeispielen verdeutlichen. In einem Nachwort (S. 337-340) wird auf empfehlenswerte Literatur zum Griechischstudium verwiesen. Ausführliche Wörterverzeichnisse (S. 341-400) beschließen das Buch. Grammatische Vorkenntnisse sind zur Arbeit mit der *Einführung* nicht nötig. So kann der Leser das Buch auch im Selbststudium durcharbeiten. – Der eigentliche Überraschungseffekt des Werkes besteht aber darin, dass es komplett handschriftlich geschrieben und als Manuskript veröffentlicht worden ist! Die Satzkosten für den griechischen Text wären sicher enorm hoch und damit für einen kleinen Verlag ein Risiko gewesen. Dafür hält der Leser mit dieser ersten Auflage ein solides gebundenes Buch, mehrfarbig gedruckt auf bestem Papier, in der Hand – so etwas gibt es auf dem theologischen Büchermarkt selten. Kritisch zu bemerken ist an der Publikationsweise allenfalls, dass die Vokabeln manchmal sehr eng untereinander geschrieben wurden.

Es wäre gut, wenn insbesondere „Laien“ durch diese Veröffentlichung für das Studium des Griechischen zu gewinnen wären. „Theologie“ ist für viele Gemeindeglieder abschreckend – doch die griechische Sprache könnte ein lohnender Einstieg in die Materie sein, die

das manchmal erschreckend niedrige Niveau der Vorbereitung von Hauskreisen und Bibelstunden heben könnte. Ist es wirklich relevant, dass der – christliche wie weltliche – deutsche Bundesbürger durchschnittlich 20 Stunden pro Woche vor dem Fernseher verbringt? Wäre es nicht vielleicht besser, wenn er nur 18 Stunden verbrächte und in zwei Stunden Hörsaal Griechischseminar besuchen würde?

Jochen Eber
Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity

Eric Sorensen

WUNT II, vol. 157; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 295 pp., Euro 49, pb., ISBN 3-16-147851-7

ZUSAMMENFASSUNG

Sorensen untersucht Bessessenheit und die Austreibung von Dämonen im alten vorderen Orient, im AT und Frühjudentum, im griechischen Verständnis, im NT und in der alten Kirche. Ein besonderes Augenmerk liegt auf der Rolle von Exorzismen im Prozess der Bekehrung. Während der Autor viel Quellenmaterial detailliert studiert und viele interessante Beobachtungen anstellt, kann seine These, dass die urchristliche Mission ihre exorzistische Praxis dem griech.-röm. Verständnis oder besser Mangel an Verständnis angepasst hat, nicht überzeugen. Neben der ntl. Dämonologie, dem Wunderverständnis, dem Wesen und Vorgehensweise der urchristl. Mission bietet die Studie wichtige Hinweise für die ntl. Pneumatologie, da der Autor die Dämonenbesessenheit in Beziehung setzt zur göttlichen Besitzergreifung durch den heiligen Geist.

SUMMARY

Sorensen explores possession by and exorcism of demons in the ancient near East, in the OT and early Judaism, in the Greek understanding, in the NT and in the early church. Particular attention is given to the role of exorcisms in the process of conversion. While the author has fastidiously studied much source material and makes many interesting observations, his thesis, that the early christian mission's practice of exorcism was in correspondence with the Graeco-Roman understanding, or rather, lack of understanding, is not convincing. As well as the NT demonology the understanding of miracle the matter and procedure of early Christian mission the study offers considerable evidence for NT pneumatology, in which the author places demon possession in close connection with the divine possession through the Holy Spirit.

RÉSUMÉ

Sorensen examine la question de la possession démoniaque et des exorcismes dans le Proche-Orient ancien, dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien, dans la conception hellénistique, dans le Nouveau Testament

et l'Église ancienne. Il s'intéresse tout particulièrement au rôle de l'exorcisme dans le processus de conversion. Alors que l'auteur a laborieusement étudié de nombreuses sources et apporte des observations intéressantes, sa thèse n'est pas convaincante : il considère que la pratique de l'exorcisme dans le cadre de la mission chrétienne ancienne correspondait à la compréhension, ou plutôt au manque de compréhension, du phénomène dans le monde gréco-romain. L'auteur s'intéresse non seulement à la démonologie néo-testamentaire, à la conception du miracle, à l'objet et à la stratégie de la mission chrétienne ancienne, mais aussi à la pneumatologie, car il considère la possession démoniaque en lien avec la possession par le Saint-Esprit.

* * * *

Während auf anderen Gebieten die Flut der theologischen Publikationen kaum zu übersehen ist, gehört die biblische Dämonologie zu den eher stiefmütterlich behandelten Themen. Dass es sich so verhält, trotz der relativ häufigen Vorkommen von Dämonenbesessenheit und Exorzismen in den Evangelien und anderen Hinweisen im NT, mag zu den späten Auswirkungen des Rationalismus und der Entmythologisierung gehören, die Dämonen, anderen übernatürlichen Wesen, ihrem Erscheinen und Eingreifen mit einer gewissen Ratlosigkeit gegenüberstehen. Während sich einige neuere Jesus-Bücher diesem Aspekt wieder wohlwollender nähern (J. Becker, *Jesus von Nazareth*; Berlin, New York: W. de Gruyter, 1996; G. Theissen, A. Merz, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, 3. Aufl.; Göttingen: V. & R., 2003) lassen sich mit wenigen Ausnahmen (O. Böcher, B. Kollmann, D. Trunk) lediglich in der englischsprachigen Forschung neuere größere Beiträge verzeichnen (z. B. C. E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians in Light of Its Historical Setting*, SNTS.MS 63; Cambridge: CUP, 1989); ders., *Powers of Darkness: Principalities and Powers in Paul's Letters*; S. R. Garrett, *The Demise of the Devil: Magic and the Demonic in Luke-Acts*; Minneapolis: Fortress, 1989; K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*; Leiden, New York, Köln: Brill, 1995; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist: A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, WUNT II.54; Tübingen: Mohr Siebeck, 1993 und J. C. Thomas, *The Devil, Disease and Deliverance: Origins of Illness in New Testament Thought*, Journal of Pentecostal Theology SS 13; Sheffield: SAP, 1998). Der neueste deutschsprachige Beitrag ist der Sammelband von A. Lange, H. Lichtenberger und D. Römheld (Hrsg.), *Die Dämonen – Demons: Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt: The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; vgl. meine Rezension in NT, im Druck).

Die vorliegende Studie geht auf eine Dissertation an der University of Chicago Divinity School zurück. Im

einführenden Kapitel, „The Christian Exorcist in the Greco-Roman World“ (1-17) definiert der Verfasser die verwendeten Begriffe („Within the context of the NT, demonic possession may be defined as a culturally shared belief in the potential for a maleficent spiritual being to disrupt, often in a way observable to others, the well-being of an unwilling host ... exorcism may be defined as the forced removal of such a hostile spirit for the purpose of restoring the victim of demonic possession to well-being. Exorcism is accomplished by a person ... who engages and mediates superior spiritual power against the offending demon in order to accomplish its removal from the possessed and its relocation elsewhere, 1f) und umreißt seine Themenstellung. S. untersucht, welche Rolle die Exorzismen bei den Bekehrungen in der griech.-röm. Welt gespielt haben (vgl. dazu J. A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*. WUNT II.112; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, „Miracle and Mission: The Expectation of Signs to Authenticate the Kerygma“, 245-339; vgl. meine Rez. in *Evangelikale Missiologie* 18, 2002, 150f; zur Mission im NT und dem aktuellen Forschungsstand vgl. mein „Neuere Arbeiten und Tendenzen zur Mission im Neuen Testament“, in *EJT* 12, 2003, 5-20 und E. J. Schnabel, *Die urchristliche Mission*; Wuppertal: R. Brockhaus, 2002). Dies ist von Bedeutung, da Exorzismen in der griech.-röm. Gesellschaft der ersten christl. Jh. ungewöhnlich waren. S. will zeigen, daß die urchristl. Mission ihre Exorzismen an die kulturellen Gegebenheiten der nichtjüd. Umwelt angepasst hat. „It was the Jewish and early Christian views of evil entities capable of being subjected by a superior divine power that helped to generate a need for the exorcist in Greco-Roman society during the Common Era“ (223). Der These dieser angeblich kulturellen Anpassung ist die vorliegende Untersuchung gewidmet.

Das zweite Kapitel untersucht Besessenheit und Exorzismus in der Welt des alten vorderen Orients (18-46). Im Gegensatz zu der griech.-röm. Antipathie gegenüber Exorzisten gab es im alten vorderen Orient (in den mesopotamischen Kulturen und im Zoroastrismus) eine lange und respektierliche Tradition der Behandlung von Dämonenbesessenheit. In dieser oriental. Umgebung, mit der Israel im Exil in Berührung kam, liegen nach S. vermutlich die Ursprünge der frühjüd. und urchristl. Dämolologie und Exorzismen: „Zoroastrianism in particular converges with later Judaism and Christianity, and its own apocalypticism suggests this type of thought as a nurturing ground for the ideas of possession and exorcism generally ... also offers an analogy to Jewish and Christian concepts of possession to the extent that it teaches an intimate contact between the spirit world and its human host“ (46). So ließe sich das weitgehende Fehlen im AT (Darstellung des Befundes und Erklärung auf S. 47-59) und die relativ häufigen Vorkommen z. B. in den Evv und der Apg erklären.

Kapitel drei ist der Besessenheit und dem Exorzis-

mus im alten Israel (hebr. Bibel und LXX) und im Frühjudentum gewidmet (47-74). Hier beobachtet S., dass: „a transition took place in Jewish society that allowed some practices such as exorcism to shift from their earlier prohibition as occult activities to their gradual absorption into the cult of Yahweh“ (47), so dass S. schließt „... the magical arts that the Hebrew Bible initially condemned were in time accepted and claimed as part of the Jewish heritage“ (74). Durch die frühjüd. Schriften geschieht eine „mediation of Near Eastern thought to the Western Greek speaking world“ (47, aber nicht nur durch sie!); „Demonology and the practice of exorcism become more pronounced in content as well as semantics in other Jewish intertestamental literature“ (59).

Im vierten Kapitel wirft der Verfasser einen Blick auf „Besessenheit und die Behandlung Besessener im frühen Griechenland“ (75-117, in der Einleitung heißt es dagegen: „... evidence for spiritual possession and exorcism in Greek society prior to the Common Era“, 75). Während Besessenheit immer wieder auftaucht, ist der Exorzismus nur rudimentär vorhanden: „What discourages exorcism per se in early Greece is the non-dualistic worldview in which harmful agents ... operate under divine jurisdiction, and are occasionally considered deities in their own right ... As such they are appeased by means of sacrifice and petition“ (117). Der Exorzismus dagegen hat seinen Ursprung in den oriental. dualistischen Systemen als Mittel um die Grenze zwischen einer göttlich begünstigten Menschheit und feindlichen Geistwesen aufrecht zu erhalten.

Anschließend geht es um Besessenheit und Exorzismus im NT (118-167). Dort verbinden sich die dualistischen oriental. Merkmale mit dem Interesse an der Inwendigkeit der Besessenheit: „It is in the NT that the notion of indwelling possession begins to dominate the perception of humanity's interaction with demonic and divine spiritual forces“ (119). S. behandelt in diesem Abschnitt Reinheit und physiologische Besessenheit, die Bedeutung und Terminologie des Exorzismus, die Autorität des Exorzisten, die Gottheit und göttl. Besitzergreifung, Exorzismus und frühchristl. Mission sowie Heiligung und göttl. Besitzergreifung. Interessant sind die Parallelisierung und die Vergleiche zwischen dämonischer und göttl. Besitzergreifung eines Menschen.

Das sechste Kapitel fragt nach Besessenheit und Exorzismus in der Alten Kirche (168-221, mit der These: „The practice of exorcism presented difficulties for the very expansion of Christianity into the Greco-Roman world that it was intended to facilitate“, 220). Der Band endet mit Schlussfolgerungen (222-225), einer Bibliographie (227-251) und verschiedenen Registern (Stellen, Autoren und Sachen).

Während der Band viele gute Einzelbeobachtungen und interessantes Hintergrundmaterial bietet, bleibt die Haupthese fraglich. Zu überlegen wäre, ob die von S. selbst erwähnte alternative These nicht dem Befund besser gerecht wird. Anstelle des vertretenen urchristl. „change in the practice of exorcism that may

have brought it more into synchronicity with the Greek world-view“ (17) dürfte ein bereits stattgefundenener „change in Greek thought that led to its accommodation of the exorcist (Near Eastern influences on Greco-Roman thought and practice)“ zutreffender sein. Diese Alternative würde dem bibl. Befund besser gerecht und dem religionsgeschichtl. Phänomen der Ausbreitung verschiedener oriental. Kulte und rel. Vorstellungen vom Osten her über das röm. Reich. Verschwimmen die richtig beobachteten Unterscheidungen der Frühzeit zwischen Griechentum und altem Orient nicht schon mit dem Beginn des Hellenismus durch beidseitige Übernahmen? Der Befund der Apg, die teilweise in dieser griech.-röm. Welt spielt, wird nicht berücksichtigt („... exorcism of demonic spirits appears explicitly only in the writings of the synoptic gospels“, 166). Man denkt jedoch sofort Apg 13.10?; 16.16-18 und 19.12-17, dazu H.-J. Klauck, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, SBS 167; Stuttgart: KBW, 1996 und Schnabel, *Urchristl. Mission*, 1104f, 1167f, 1495). Die Rahmung des Exorzismusberichts in 19.13-17 durch Hinweise auf magisches Danken und Handeln (19.12) und durch das entsprechende Zuhörer (19.19) lässt aufmerken. Konnten die urchristl. Missionare ggf. schon auf die „Transferleistungen“ anderer jüd. Exorzisten (Apg 19.13; Lk 11.19; vgl. E. Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, JSNT.S 231; Sheffield: SAP, 2002, 326-376) zurückgreifen – falls dieser Rückgriff überhaupt beabsichtigt war?

Problematisch scheint ferner, dass im Abschnitt über den griech.-röm. Befund die hellenistische Volksreligiosität nicht gebührend berücksichtigt wird; vgl. den Überblick bei W. Foerster, *ThWNT* II, 1-8, der zwischen einem animistischen Volksglauben und der Vergeistigung in der (Religions-) Philosophie unterscheidet, und H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, Bd. I: *Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, KStTh 9.1; Stuttgart etc.: Kohlhammer, 1995). S. kommt auf die Magie und Apollonius v. Tyana im Kapitel über den altkirchlichen Befund zu sprechen (177-89) und nicht in der Hintergrundstudie für das NT. Selbst wenn die entsprechenden Zauberpapyri tatsächlich nur aus dem ersten Jh. n. Chr. stammen, zeigen sie und andere Hinweise m. E. doch, dass man zumindest innerhalb der synkretistisch-bestimmten Volksreligiosität durchaus einen Verstehenshorizont für die urchristlichen Exorzismen hatte – auch wenn die E. sicher nicht immer im Sinne der urchristl. Exorzisten verstanden wurden! – und die vertretene These einer Anpassung für die ntl. Zeit unnötig ist. Lassen sich im ersten Jh. die „magical practices that lurked on the fringes of their societies“ und die „publically sanctioned cults“ (223) sauber trennen – zumindest im zugegebenermaßen schwer zu eruiierenden Verständnis der einfachen Leute?

Zu fragen wäre auch, ob die urchristl. Missionare überhaupt darauf bedacht waren, in ihrem exorzistischen Handeln dem griech.-röm. Verständnis entgegenzukom-

men oder ob man nicht eher mit einer bewussten oder in Kauf genommenen Konfrontation rechnen muss, die die Zeugen mit ihren bisherigen Vorstellungen in Frage stellt. Gerade die Gleichsetzung der heidnischen Götter mit den Dämonen (1Kor 10.20), in gewisser Übereinstimmung mit dem heidn. Verständnis, „Grundsätzlich ist die gesamte griech. und hell. Dämonenausschauung dadurch charakterisiert, daß alles Dämonische mit dem Göttlichen gleichgeartet ist“, *ThWNT* II, 8.35-37) und die beherzte Auseinandersetzung mit den heidnischen Göttern deutet nicht auf eine angestrebte Anpassung hin, sondern zeigt, dass man nicht unbedingt den heidnischen metaphysischen Überbau zu verändern suchte (vgl. den altkirchl. Befund bei W. Reinbold, *Propaganda und Mission im ältesten Christentum*, FRLANT 188; Göttingen: V&R, 2000, 317-22).

Eine Aktualisierung des altvorderoriental., frühjüd. und bibl. Befundes fehlt. In einer Zeit, in der von Dämonen und „dem Dämonischen“ wieder mehr die Rede ist, sie z. B. durch Filme, Bücher, Kinderzimmer und Videospiele spuken und der Okkultismus teils schaurige Urstände feiert, darf durchaus auf die Aktualität des Themas hingewiesen werden (vgl. etwa G. H. Twelftree, *Christ Triumphant: Exorcism Then and Now*; London: Hodder & Stoughton, 1985).

Christoph Stenschke
Wiedenest, Bergneustadt, Germany

*The Trustworthiness of God:
Perspectives on the Nature of Scripture*
[eds. Paul Helm and Carl Trueman]

Leicester: Apollos, 2002, xiv + 289 pp., £14.99, pb,
ISBN 0-85111-476-8

SUMMARY

The Trustworthiness of God is a helpful collection of essays that explores the relationship between God and his words in Scripture. The initial essays argue that God's trustworthiness is a recurring theme of the Pentateuch, the Wisdom Literature, and the Prophets. This theme is then traced through the New Testament, in essays that examine Jesus' and Paul's views of Scripture, and is confirmed from historical, systematic, and philosophical perspectives. The book concludes with two responses providing insightful criticism.

ZUSAMMENFASSUNG

The Trustworthiness of God ist eine hilfreiche Sammlung von Artikeln, die die Beziehung zwischen Gott und seinen Worten in der Schrift untersuchen. Die ersten Artikel argumentieren, dass Gottes Vertrauenswürdigkeit ein Thema ist, das wiederholt im Pentateuch, in der Weisheitsliteratur und in den Propheten vorkommt. Das Thema wird dann durch das ganze Neue Testament hindurch in Artikeln, die Jesu und Paulus' Sicht von der Schrift darlegen, verfolgt. Weitere Bestätigung kommt von historischen,

systematischen und philosophischen Perspektiven. Das Buch schließt mit zwei Antworten, die einsichtsreiche Kritiken bieten.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage sur la fiabilité divine est une collection d'essais utiles qui examinent le rapport entre Dieu et ses paroles dans l'Écriture. Le premier essai montre que la fiabilité de Dieu est un thème récurrent du Pentateuque, des écrits de sagesse et de la littérature prophétique. D'autres essais présentent la conception de l'Écriture de Jésus, puis celle de Paul. D'autres encore abordent le sujet sous l'angle de l'histoire, de la dogmatique et de la philosophie. Le livre se termine par deux réponses apportant des critiques pertinentes.

* * * *

The Trustworthiness of God examines the age-old *quaestio* of first theology, not from the perspective of which should come first, the ontological (God) or the epistemological (Scripture), but from the perspective of the relationship between the two. Is the epistemological faithful to the ontological? In other words, does Scripture give us an accurate representation of God as he is really? The answer to this question must be yes if God is to be trusted, or, according to several of the contributors, if he is to be God at all. A God who claims to be something that he is not can only be a deceiver and is not worthy of our trust.

This book is comprised of a collection of essays designed to demonstrate that God is in fact trustworthy. The opening section seeks to show that his trustworthiness is a consistent theme of the Old Testament. Deuteronomy, for example, plainly depicts a God who is reliable and faithful in his words and actions [Gary Millar]. And Jeremiah presents itself as the words of God spoken through the prophet. The idea that Jeremiah's speech is the very speech of God is requisite to its authority. Because God is true and trustworthy, his words are true and trustworthy and valid for all time [Gordon McConville]. But Micah's seemingly false prophecy and the account of the 'lying spirit' sent out to deceive Ahab in 1 Kings 22, appear to call this into question. P.J. Williams exonerates God and upholds his trustworthiness by pointing to the context of the 'false' prophecy, which clearly teaches that God's words are always fulfilled. Because verse 15 cannot be separated from this context (or from verse 16 in particular), the 'dialogue as a whole is entirely truth-illustrating, somewhat akin to Solomon's "wise" initial ruling that the baby whose parentage was being debated should be cut in half' (p. 63). The 'lying spirit,' on the other hand, proclaims God's sovereignty in a way reflective of Job 1. Craig Bartholomew's essay on the Wisdom Literature, though an interesting article, is out of place in this opening section; it does not fit with the theme of the overall book.

The Old Testament witness to trustworthiness is rein-

forced in the second section of essays from a New Testament perspective. In the first essay, a lucid presentation of Jesus' use and view of Scripture, we see that Jesus, in line with his Jewish contemporaries, appeals to the Old Testament as the final authority in controversies and believes that the words of Scripture are the very words of God, which cannot be broken [Donald Macleod]. Paul too shares this same outlook. Because Scripture is the 'oracles of God', it is wholly trustworthy, an idea that is seen clearly in Romans 9-11: despite the partial hardening of Israel, God remains faithful to his promises to the elect [Drake Williams]. God's faithfulness to his promises is also the theme of Hebrews. According to Hebrews, the Old Testament is fulfilled in and through the person and work of Jesus. Readers of the epistle are thus invited, by frequent exhortations, to respond to God in light of his faithfulness in Christ [David Peterson]. In order to clarify further Paul's approach to Scripture, and to protect its trustworthiness, the final essay of this section deals with one particular passage in which he appears to use allegorical interpretation, 1 Corinthians 9:9-11. David Instone-Brewer argues that Paul is not using allegory here, which would affect the objective interpretation of Scripture (and thus its and God's trustworthiness); rather, Paul is interpreting 'do not muzzle the ox' literally, as a first-century Jew would, to mean any animal or even a human servant.

The third section contains contributions from historical, systematic, and philosophical perspectives and begins with an evaluation of the church fathers' practice of allegorical exegesis. Through this evaluation, we learn that biblical interpretation is a difficult and many-faceted enterprise [Gerald Bray], a fact that is confirmed by the sheer diversity of Scripture. The wealth of genres alone in Scripture testifies to the unfathomable nature of the God who stands behind it [Timothy Ward]. God's trustworthiness is the particular emphasis of essays written by the editors, Trueman and Helm. It is the unconditional promises of God, according to Trueman, that prove he is worthy of our trust. Because the God who is able and willing to fulfil his promises, stands behind them, they, and he, can be trusted. Helm expounds on what it means for God to be able and willing to keep his promises. It means God must be omnipotent (with power over secondary actions), omniscient (with a knowledge of those secondary actions), and infinitely good (not using his power and knowledge malevolently).

In the fourth and final section, Colin Gunton and Francis Watson provide responses to the arguments of the book. Much of the same ground is covered in both responses. Their chief criticism, a legitimate one, is that more attention should be given to how the person and work of Jesus highlights God's and Scripture's trustworthiness. If the promises of God are central to establishing his trustworthiness, and if those promises are 'yes and Amen' in Christ (2 Corinthians 1.20), then a discussion of God's trustworthiness should emphasize Christ more than a discussion of others of his attributes; should

it not? Granted, the essay on Hebrews does cover this ground to some extent, as I mentioned above, but, in spite of this, perhaps more attention could have been directed here. No doubt at least part of the reason why Gunton's and Watson's essays are included as part of the collection is to provide this needed attention. Having said that, this book is both stimulating and helpful, therefore heartily recommended.

Guy Richard
Edinburgh, Scotland

***Habakkuk: A New Translation with
Introduction and Commentary
(The Anchor Bible 25)***

F. I. Andersen

New York: Doubleday, 2001, xxii + 387 pp., US
\$45.00, hb, ISBN 0-385-08396-3

SUMMARY

This commentary on the book of Habakkuk by a seasoned scholar provides a wealth of material, particularly relating to literary features and general historical background, as well as a brief introduction to Hebrew poetry. But it is not very well organised and theological issues are not explored in any depth. It has a lot to offer to Old Testament scholars and students although its usefulness for theologians and preachers is limited.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Kommentar eines Gelehrten, der bereits andere Kommentare zu prophetischer Literatur und Beiträge zur hebräischen Poesie geliefert hat, bietet reichhaltige Erörterung der literarischen Eigenheiten des Habakkukbuches nebst einer kurzen Einführung in die hebräische Poesie und zeigt gute Kenntnis des allgemeinen historischen Hintergrundes. Der Kommentar ist jedoch nicht besonders gut organisiert und zeigt sich wenig interessiert an theologischen Fragen. Er hat Einiges zu bieten für Alttestamentler und Studenten, doch sein Wert für Theologen und Prediger ist begrenzt.

RÉSUMÉ

Ce commentaire sur le livre d'Habaquq par un spécialiste aguerri est riche en informations, et présente un apport particulier pour ce qui concerne les procédés littéraires et l'arrière-plan historique général. On y trouve aussi une brève introduction à la poésie hébraïque. Il n'est cependant pas très bien agencé et les questions théologiques ne sont pas abordées en profondeur. Il est d'un grand intérêt pour les spécialistes de l'Ancien Testament et les étudiants, mais d'une utilité limitée pour les théologiens et les prédicateurs.

* * * * *

"The interaction between Habakkuk and Yahweh documented in Hab 1:2-2:6a retains in its literary presenta-

tion some of the liveliness and untidiness of actual experience," (222-23). This comment on the first part of the book of Habakkuk could be applied to Andersen's commentary itself. The commentary invites readers to participate in the author's interaction with the biblical text in all its liveliness and some of its untidiness. It contains a wealth of material and offers the excitement of studying Habakkuk with a mature scholar but the lack of a strong finishing touch sometimes leaves one confused and enlightened at the same time.

Andersen has a strong interest in the poetry of the text and offers helpful discussion of it. But our understanding of ancient Hebrew poetry is far from certain and Andersen does not see the need to explain his presuppositions. His principles for establishing the line-division are unclear, as the line-division in the transliterated Hebrew text offered frequently diverges from that adopted in his translation. While we are given interesting ideas, there is no fully coherent system to apply or closely argued case to contend with.

Andersen seeks to address "the general reader as well as the professional scholar" but while on some occasions he takes great care explaining new concepts, at others he presumes a fairly detailed knowledge of grammatical terms and concepts or is in danger of losing general readers by using Hebrew script. It also needs pointing out that in keeping with the series, Andersen's "general reader" is more interested in literary than theological matters. Those wrestling with the theological implications of violence and other topics addressed in the book are likely to be disappointed.

As regards specific interpretative decisions, the following may be of interest: Andersen follows the straightforward and traditional reading of chapters 1-2 as the report of a dialogue between the prophet and Yahweh. While he allows for the possibility that 1:5-11 are a quotation within a speech extending from verse 2 to verse 17, he considers such a move unnecessary and suggests that moderns may be asking for more logical coherence than readers in antiquity. Andersen fails to see how "we shall not die" (traditional Hebrew text in 1:12) could be meaningful in context and decides that the reading "you won't die" is the better. He recognises, however, that the traditional reading cannot easily be explained as a pious correction and puts forward the idea that the consonantal text could be read as a niphil participle (rendered as "one who is not dead"), in which case "you won't die" corrects a misunderstanding of the consonantal text. In 2:2 Andersen proposes that "and explain it upon the tablets" may be a reference to dictation. There is no interaction with Tsumura's discussion of Akkadian evidence and argument in favour of understanding the second imperative as "make plain."

In 2:4 Andersen follows an idea that has recently gained popularity among commentators, namely to link "faith/fullness" not with the righteous person but with the vision, or possibly Yahweh. As Anderson wavers between the two, readers will find support both for "he"

in verse 3 switching to "its" in verse 4 and for the vision being the topic in verse 3 and God being the referent for some of the pronouns in verse 4 (with the "swollen is his throat ... in him" of the translation becoming "... against him (God)" in the comment). I agree that "the dependability of God is inseparable from the certainty of his word" (215) but found the discussion of the precise reference of the pronouns less than clear.

The message in the vision is identified as the series of five woe oracles (225, cf. 214) which are all specifically targeted at the Chaldean nation, although "they need not have been freshly composed for this application" (233). Andersen finds a key phrase in the middle of each oracle. For the difficult verses 9-10, Andersen suggests to read the second half of verse 10, after the pivotal sentence, as continuing the last and the first half sentence of verse 9 – in that order. The translation "and thy soul is sinful" in 2:10 is glossed later as "sinning (against) thine own life" but otherwise left unexplained; no reference is made to Prov. 20:2 which suggests that the reference is to forfeiting one's life. Andersen proposes that the blood in 2:12 "could be that of a foundation sacrifice" (243) but this suggestion does little to illuminate the text. More helpful is his observation that "a teacher of lies" in 2:18 is likely a reference to false prophecy as with "lies" in Isa. 9:14 and often in Jeremiah. Chapter 3 is an archaic poem with verses 3-15 referring to events in the past, appropriated by Habakkuk. Andersen is content to study the mt, showing no great confidence in our ability to recover a more original version, and attempts to discern poetic units larger than bicola and tricola.

In sum, most of the linguistic and historical information you might hope to find in a commentary is there but the organisation is poor and the writing diffuse, making it hard to find the discussion of any specific point. This is particularly true of textual criticism, where a concise display of the evidence similar to that in the Word Bible Commentary series would have been more helpful. In spite of a few surprising omissions, the commentary has a lot to offer to scholars and students of Habakkuk on the linguistic and literary side.

Thomas Renz
London, England

Deuteronomy and the Meaning of 'Monotheism'
(*Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 1*)

Nathan MacDonald

Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, ix + 271 pp.,

£47.99, pb, ISBN 3-16-148054-6

SUMMARY

In this update to his PhD thesis, MacDonald addresses the 'meaning and significance of YHWH's oneness in Deuteronomy', seeking to show that 'most... scholars

share an understanding of "monotheism" that is only conceivable as a result of the Enlightenment' (pp. 1, 2). He reviews the historical development of the term 'monotheism' and tests it against the exegesis of Deuteronomy's monotheistic texts. He has convincingly shown that Deuteronomy's concept of 'monotheism' is better understood as a 'oneness' or 'uniqueness' that is inseparably tied to the theology of confession, love, remembrance, election and idolatry. He has been less successful in his claim that Deuteronomy (and the OT) allow for the existence of other gods.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie, der eine Dissertation zugrunde liegt, widmet sich MacDonald „der Bedeutung und Signifikanz der Einzigkeit Gottes im Deuteronomium“. Er versucht zu zeigen, dass „die meisten Gelehrten ein Verständnis von Monotheismus teilen, das nur als Resultat der Aufklärung vorstellbar ist.“ (S. 1, 2). Er lässt die geschichtliche Entwicklung des Begriffs Monotheismus Revue passieren und vergleicht dazu die Exegese monotheistischer Texte des Deuteronomium. Er zeigt überzeugend, dass das deuteronomistische Konzept von Monotheismus besser als eine „Einzigkeit“ oder „Einzigartigkeit“ zu verstehen ist, die untrennbar mit der Theologie des Bekenntnisses, der Liebe, der Erinnerung, der Erwählung und des Götzen dienstes verbunden ist. Weniger überzeugend ist seine Behauptung, das Deuteronomium (und das Alte Testament) bezeugt die Existenz anderer Götter.

RÉSUMÉ

L'auteur met ici à jour sa thèse de doctorat sur la question de la signification de l'unicité de Yahvé dans le Deutéronome. Il cherche à montrer que la plupart des spécialistes partent d'une conception du monothéisme qui ne pouvait naître que comme la conséquence de la pensée du siècle des Lumières. Il retrace le développement historique du mot 'monothéisme' et examine les résultats ainsi obtenus à la lumière de l'exégèse des textes monothéistes du Deutéronome. Il montre de façon convaincante que le concept deutéronomique de monothéisme doit se comprendre comme celui d'une unicité qui est lié de manière indissociable à la théologie de la confession, de l'amour, du souvenir, de l'élection et de l'idolâtrie. Il est bien moins convaincant lorsqu'il prétend que le Deutéronome (et le reste de l'Ancien Testament) n'exclut pas l'existence d'autres divinités.

* * * *

This is an revised version of MacDonald's doctoral thesis at the University of Durham. In it, he tackles the 'meaning and significance of YHWH's oneness in Deuteronomy, the contemporary category of "monotheism" and the relation between the two' seeking to show that 'most... scholars share an understanding of "monotheism" that is only conceivable as a result of the Enlightenment' (pp. 1-2). The first chapter summarizes the origin and development of 'monotheism' in philosophy, Old Testament theology and Deuteronomy scholarship

in particular. According to MacDonald, the metaphysical excesses of Enlightenment rationalism motivated the creation of a 'universal' connotation of 'monotheism', which excluded the possibility of other gods and favoured the cognitive and propositional aspects of YHWH's divinity.

In the rest of the thesis MacDonald tests the historical conceptions of monotheism against a close exegesis of Deuteronomy's key monotheistic texts. He identifies the Shema of Deuteronomy 6:4ff as the centre of Deuteronomy's theology – and Deuteronomy's 'monotheism' – in order to offer a less 'enlightened' definition of monotheism, which appears to consist of two claims. First, he concludes that Deuteronomy allowed for the existence of other gods that could be worshipped by the nations, while restricting Israel's worship to YHWH in his 'oneness' and 'uniqueness'. Second, with detailed and often persuasive exegesis, MacDonald argues for a the theology of 'monotheism' in Deuteronomy in the context of confession, love, remembrance, election and idolatry, especially as seen in the theological frame (chapters 4, 5, 6, 7-9 and 32).

By adopting a 'canonical' or 'synchronic' reading of Deuteronomy MacDonald is able to attest to the beauty and range of Deuteronomy's literary and theological expression that has often been neglected in the history of Deuteronomy research. One cannot help but be drawn into MacDonald's re-telling of the Deuteronomy story as grounded in mutual love between YHWH and his chosen people Israel. In lucid detail, he describes the underlying web of themes and dialectics that unite the book in its final form: blessing-curse, obedience-disobedience, remembering-forgetting, clean-unclean, immanence-transcendence etc.

As for the two specific claims in MacDonald's resistance towards the Enlightenment notion of monotheism two areas deserve further attention. First, while he has astutely capitalized on new and exciting opportunities to rethink the relationship between ideologies and interpretation, his strong resistance to the Enlightenment seems to lead to a false dilemma. That is, MacDonald seems too ready to assume that the philosophical terms coined by Enlightenment thinkers *by necessary inference* fail to capture ancient theological truths. A degree of philosophical and biblical theological sophistication may be somewhat lacking in this way. So, while I appreciate his suspicions of 'objectivity' as attributed to Enlightenment rationalism, I cannot follow his theological exegesis which inconsistently relates Deuteronomy to its biblical theological context. For example, one senses a disproportionate zeal to deny Deuteronomy even a hint of exclusionary monotheism. In denying the missiological significance in Deuteronomy's theology (p. 175), which might otherwise be connected to the universal promise (Genesis 12:1-3) and the knowledge of the nations (Isaiah 40-55; Ezekiel 39, etc.), MacDonald lacks interaction with scholars like Christopher Wright and Daniel Block.

Second, it is with great skill that MacDonald ties the first commandment to the *Shema* (the great commandment), idolatry and monotheism as they unite the theme of YHWH's oneness throughout the entirety of Deuteronomy. The significance of 'monotheism' (oneness) as it relates to knowledge and obedience is not appreciated by most Deuteronomy scholars and it is tremendous to see it worked out so convincingly here. In this context, however, MacDonald makes what I take as an especially ironic move in arguing for a literal interpretation of the *Shema* 'writing' commands (6:6-9) and a metaphorical reading of the *herem* command (chapters 7 and 21). By juxtaposing these concepts in his interpretation, MacDonald shows either an inability or an unwillingness to consistently avoid what can fairly be described as 'Enlightenment innovations' in his interpretation.

In the end, I think MacDonald has undoubtedly succeeded in showing that a mere cognitive or propositional notion of monotheism is inadequate to describe the far more relational and situational aspects of knowledge and monotheism as they are expressed not only in Deuteronomy, but in OT theology as a whole. I would suggest that he has been less successful in defending his claim that Deuteronomy's monotheism (and that of the OT in general) does not inter-textually and progressively deny the possibility of other gods. In any case, MacDonald has helpfully broadened an emerging field of study that combines close exegesis with theology and the history of interpretation as they have been influenced by deeper philosophical interests.

Ryan O'Dowd
Cheltenham, England

Karl Barth, The Theology of the Reformed Confessions

Translated and Annotated by D. L. Guder & J. J. Guder

Columbia Series in Reformed Theology

Louisville/London: WJKP, 2002, xix + 330 pp., £20, hb, ISBN 0-664-22261-7

SUMMARY

Barth's Theology of the Reformed Confessions is a well-researched and erudite discussion of the function of confessions in the Reformed Church and its attitude towards confessions. Following discussion of the significance of confessions and the relationship between confession and Scripture, the bulk of the book analyses the theological content of both major and minor Reformed confessions. This is an important book which gives an insight into the early theological development of one of the most important theologians of the 20th century.

ZUSAMMENFASSUNG

Barths Theologie der reformierten Bekenntnisse ist eine gut recherchierte und gelehrte Diskussion der Funktion von Bekenntnissen in der reformierten Kirche und ihrer Haltung Bekenntnissen gegenüber. Nach der Diskussion der Bedeutung von Bekenntnissen und der Beziehung zwischen Bekenntnis und Schrift behandelt der Hauptteil des Buches den theologischen Gehalt sowohl der großen als auch der kleinen reformierten Bekenntnisse. Es handelt sich um ein wichtiges Buch, das einen Einblick in die frühe theologische Entwicklung eines der wichtigsten Theologen des 20. Jahrhunderts gewährt.

RÉSUMÉ

Cette théologie des confessions réformées de Karl Barth est un examen approfondi et érudit de la fonction des confessions de foi dans l'Église Réformée et de l'attitude de cette Église à l'égard des confessions. Il traite d'abord de la signification des confessions de foi et du rapport entre confession de foi et Écriture. La majeure partie du livre est consacrée à l'analyse du contenu théologique des confessions de foi réformées, des principales au moins importantes. C'est là un ouvrage marquant, qui permet de mieux connaître les premiers développements de la pensée théologique de l'un des plus importants théologiens du XXe siècle.

* * * *

This book consists of a series of lectures given by Karl Barth as the first incumbent of the 'Reformed Professorate' in the theological faculty at Göttingen. They were delivered in 1923 and were his fourth lecture series since taking up his appointment in 1921. The lectures are divided up into three sections, corresponding to the three chapters of the book: 1. The Significance of the Confession in the Reformed Church; 2. The Principle of Scripture and its Grounds; and 3. Reformed Doctrine as a Whole.

In the first chapter, 'The Significance of the Confession in the Reformed Church' (1-37), Barth compares the position given to confessions in Lutheranism (especially the *Augsburg Confession*) with the significance of confessions in the Reformed Church, noting the tendency of the Lutherans to elevate Augsburg almost to the status of being 'inspired'. He then identifies five characteristics of the Lutheran Confessions: they are ecumenical, they require unity of interpretation; they act as symbols; they have authority; and they place obligation on the teachers of the church. In the remainder of the chapter, Barth analyses the Reformed confessions on the basis of these five characteristics and finds them wanting. He notes, however, that this is no bad thing since the Reformed confessions have a somewhat different form and purpose. He does, however, insist on the need for confessional orthodoxy and bemoans the Liberal abandonment of such.

In the second chapter, 'The Principle of Scripture and Its Grounds' (38-64), Barth is very positive about

the nature of Reformed confessions and argues that all of the supposed deficiencies in the Reformed confessions, which he had identified in the last chapter in comparison to the Lutheran confessional approach, are in fact 'fundamental necessities' (39). He notes that the significance of a Reformed confession lies not in itself but rather in that which is beyond itself, that to which it points, namely, to the Word of God. In this context, he presents a very high view of Scripture, speaking of the content of Scripture as 'written by God's finger on the paper of the Bible'. He also says, no doubt with the Lutherans in mind, that Scripture is the '*articulus stantis et cadentis ecclesiae*'. Interestingly, what he says here about confessions (their significance being found in that to which they point and not in themselves) is almost precisely what he would later say about Scripture itself and its relation to Christ. Later in the chapter, he qualifies this somewhat and comes much closer to his own fully developed doctrine of Scripture. He speaks highly of Calvin's view of Scripture which, he says, lacks any 'special interest in the literal text of the Bible and the difficult distinctions and investigations that must occur as soon as the inspired text as such is the object of our consideration.' (62) His own conception of inspiration (or revelation) is of 'one single timeless, or better, simultaneous act of God upon the biblical authors and upon us.' It is clear that he regards the Bible as the vehicle by which the living words of God are heard (64) and therefore of vital importance to the church.

In the third chapter, 'Reformed Doctrine as a Whole' (65-225), we come to the main body of the book, the preliminary questions having been dealt with. Barth outlines various ways in which the confessions could be analysed (65-69) then settles for a four section approach. First, he speaks of 'The Debate with the Old Church'. In this section, he notes that the Reformed confessions are more anti-Roman than the Lutheran. Interestingly, he argues that the dispute between the Reformed and Rome is not simply an argument over the re-formulation of the content of Christian doctrine but arises out of 'a passionate interest in the *theme* of Christian doctrine' and particularly the doctrine of God. Barth goes on to say, 'This insight, God is God, has burst upon them like an armed warrior [see Prov. 6:11], as something totally new, alien and surprising. *This* is what has drawn them into an irreconcilable contradiction to the old church.' (79)

The second of Barth's four sections in this chapter is entitled, 'The Positive Doctrine of Christianity'. In this section, Barth ranges widely across the confessions and some of their key issues. For example, he recognises that Calvin's doctrine of justification is 'strictly imputative' whereby we are justified through receiving the righteousness of Christ. (99) He also comments on Beza, suggesting that his theology was destined to end in Pietism and the Enlightenment! (123) He also comments on Anglicanism, his view being that its 'High Church hierarchical tendency' is 'a matter of necessary compen-

sation at the institutional level for a certain noticeable flatness of doctrine'! (129) As a Scot, I was taken by the high regard in which he regarded the *Scots Confession* of 1560 and his astonishment that we would exchange it for the *Westminster Confession of Faith* (henceforth *WCF*). In fact, his strongest critical comments in this section are related to the *WCF*. Surprisingly, however, his critique is not the same as that of many modern Barthians. Rather, he argues that the *WCF*, through its emphasis on the application of redemption and the quest for assurance, is focussed too much on anthropology instead of theology (150, 151).

The third section of the chapter is on the controversy with Lutheranism, clearly a key issue for Swiss and German Reformed theologians. In this section, he particularly addresses the Lutheran doctrine of the Lord's Supper and, in a very profound and searching analysis, demonstrates that its weakness lay in a Christological error, namely, the Lutheran notion of the ubiquity of the body of Christ, wherein certain attributes of his divine nature were wrongly regarded as having been communicated to his human nature (181ff.).

The fourth and final section of the chapter and of the book concerns 'The Battle against Modern Christianity'. In this section, he discusses at considerable length, the decisions of the Synod of Dort, which he regards both as 'the classical document of what the Reformed church at that time wanted to be and not to be over against modern Christianity' but also as 'the mausoleum of the early Reformed movement'. (212) His analysis here is searching and is a fine model for his call (addressed to his students) for further engagement with the Reformed confessions and their doctrinal development, in order to assist in the assessment and critique of modern theological trends.

This is a remarkably erudite book, in which Barth displays a remarkable acquaintance with and grasp of, not only the main confessional statements but many which are largely unknown today. The careful research which he would later display in the historical sections of the *Church Dogmatics*, is already evident here. This is also an important book, not least because of its place in the early theological development of one of the most important theologians of the 20th century. Here we can see in seed (and sometimes in more developed) form many of the themes which he would later develop in the *Church Dogmatics*. Above all, the book provides additional support for that school of Barth interpretation (Bruce McCormack and others) which argues for a fundamental continuity between the early and the later Barth.

A.T.B. McGowan
Dingwall, Scotland

*Central Sanctuary and Centralization of
Worship in Ancient Israel: From the Settlement
to the Building of Solomon's Temple*
(Gorgias Dissertations Near Eastern Studies)

Pekka Pitkänen

Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003, xxii + 372 pp.
\$45.00, pb, ISBN 1-931956-16-2

SUMMARY

In this wide-ranging work, Pekka Pitkänen offers a critical reinterpretation of the centralization requirement in the pentateuchal law codes. He then analyses the application of these requirements in the biblical period from the Settlement to the completion of Solomon's Temple. Pitkänen argues that the worship requirements in Ex. 20.22-26; Lev. 17 and Deut. 12 are mutually consistent. Leviticus 17 presents us with a wilderness ideal and Deuteronomy 12 is the requirement upon Israel when she is in ideal circumstances (i.e. having fully conquered the land and not threatened by any of her neighbours). In Pitkänen's estimation neither entirely excludes the existence of local altars depending on certain circumstantial factors. The history from Settlement to Temple see these factors in play. The rhetorical examination of the biblical texts provides certain insights, but this reviewer finds the historical methodology and its application unsatisfactory.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser weit ausgerichteten Studie bietet Pekka Pitkänen eine kritische Neuinterpretation der Zentralisations-Forderung in den Gesetzestexten des Pentateuch. Er analysiert dann die Anwendung dieser Forderungen in der biblischen Periode von der Landnahme bis zur Vollendung des salomonischen Tempels. Pitkänen argumentiert, dass die Anbetungs-Vorschriften aus Ex. 20,22-26, Lev. 17 und Deut. 12 miteinander vereinbar sind. Leviticus 17 präsentiert ein Wüstenzeit-Ideal, und Deuteronomium 12 bringt die Vorschrift für Israel, wenn das Volk in idealen Umständen ist (d.h. wenn das Land vollständig erobert ist und das Volk nicht von den Nachbarn bedroht wird). Nach Pitkänens Einschätzung schließt keiner der beiden Texte die Existenz lokaler Altäre (je nach bestimmten Umständen) aus. In der Geschichte von der Landnahme bis zum Tempel spielen diese Umstände ihre jeweilige Rolle. Die rhetorische Untersuchung der biblischen Texte bietet gewisse Einsichten, doch dieser Rezensent hält die historische Methodologie und ihre Anwendung für unbefriedigend.

RÉSUMÉ

Dans ce travail qui embrasse un large champ, Pekka Pitkänen propose une ré-interprétation critique de l'exigence de centralisation dans les codes de loi du Pentateuque. Il étudie ensuite comment ces exigences ont été appliquées au cours de la période biblique, depuis la conquête jusqu'à l'achèvement du temple de Salomon. Il défend la thèse de la cohérence entre elles des exigences cultuelles que l'on trouve dans divers textes (Ex 20.22-26

; Lv 17 ; Dt 12). Le texte du Lévitique concerne le séjour au désert, tandis que celui du Deutéronome énonce ce qui est attendu d'Israël dans des circonstances idéales, c'est-à-dire une fois la conquête pleinement achevée et toute menace de la part des peuples voisins disparue. À ses yeux, ces deux textes n'excluent pas entièrement l'existence d'autels locaux si certains facteurs circonstanciels y conduisent. Ces facteurs ont joué au cours de l'histoire qui va de la conquête à la construction du Temple. L'examen rhétorique des textes bibliques apporte certains éclairages, mais nous trouvons insatisfaisant la méthodologie historique et sa mise en œuvre.

* * * *

The centralization of Israelite worship has lain at the heart of critical reconstructions of Israel's religious history since the nineteenth century, reaching classical form in Wellhausen's *Prolegomena*. There was no centralizing requirement in the early pentateuchal sources, but the book of Deuteronomy places great weight on worship in the chosen place (understood as a cipher for Jerusalem) alone. The later priestly source lacks Deuteronomy's polemic and assumes sacrificial worship at the Tent of Meeting (understood as a cipher for the second Temple). In this revision of a University of Gloucestershire doctorate under Gordon Wenham, Pitkänen undertakes a critical reinvestigation of the biblical and archaeological evidence for centralization in Israel.

Pitkänen's approach to the biblical material is comparative and literary. Throughout he emphasizes the importance of understanding the biblical material in comparison with ancient Near Eastern sources and archaeological evidence from Israel. It is also literary in that it pays particular attention to the place of specific texts within the rhetorical context of the biblical book (following Wenham's appropriation of Wayne Booth's work on the rhetoric of fiction). For Pitkänen the rhetoric of the Bible's self-presentation should be taken with all seriousness.

After a brief overview of the critical theory of cult centralization and the current state of pentateuchal criticism, Pitkänen gives a brief overview of the understanding of divine presence in the ancient Near East and Israel. The intention is to argue that Yhwh's presence could only have been localized in one place and that the altar law in the Covenant Code (Ex. 20.22–26) does not stand in contradiction to a centralized sanctuary, for Yhwh is envisaged only granting temporary and intermittent presence at local altars. In the following chapter Pitkänen examines the other pentateuchal sources, and argues that they are compatible with the Exodus altar law. Leviticus 17 presents us with a wilderness ideal and Deuteronomy 12 is the requirement upon Israel when she is in ideal circumstances (i.e. having fully conquered the land and not threatened by any of her neighbours). In Pitkänen's estimation neither entirely excludes the existence of local altars depending on certain circumstantial factors.

Pitkänen's most substantial chapter is an examination of biblical accounts of cult centralization (or not) from Joshua's conquest to the completion of the First Temple. If Pitkänen's understanding of the altar laws in the Pentateuch is correct, what factors pertained in Israel during that period? Pitkänen argues that during this unsettled period of her history, Israel's circumstances fluctuated placing her in a variety of dispensations according to the requirements of the Deuteronomic legislation. In Joshua 22 the land is presented as fully conquered and thus an alternative altar to the central sanctuary is excluded. By the time of the Judges, however, there is a central sanctuary at Shiloh, but the conditions of occupation make, for example, Gideon and Manoah's sacrifices elsewhere acceptable (cf. Elijah at Carmel in Ahab's reign). By the time of David, however, conditions have again changed for the better and from the united kingdom onwards centralized worship is an obligation for which the kings are harshly criticized.

A short conclusion summarizes Pitkänen's arguments and suggests redating Joshua, Judges, the priestly material, JE and Deuteronomy before the loss of the ark to the Philistines in 1050 BC. In what is surely an understatement, Pitkänen concludes, 'if these conclusions are valid, they suggest a number of important implications for Old Testament scholarship in general' (p. 276).

Pitkänen's work contains minor irritations, such as the occasional misreferencing of chapters in the book, and sections where Pitkänen quotes other scholars at great length (twelve pages are almost entirely the words of Adam Zertal, pp. 167–178). On more substantial matters, Pitkänen's peculiar appendix provides a good place to ground some of the problems with this work. Pitkänen details a model of historical reconstruction, which is said to be his methodological approach (p. 289). With the use of mathematical equations and graphs, a historiographical theory modelled on the hard sciences is offered. When there is so much sophisticated reflection on historiography it is disconcerting to find a scholar attempting to do so de novo. Further, when all the heavy mathematical lifting is done, the conclusions are surprisingly banal: importance of causality, logical consistency and the possibility of multiple reconstructions. As such it dodges the important questions that are raised on every page of this study. How does one negotiate the archaeological and biblical evidence when they stand in tension with one another? Should the face value presentation of the biblical text always be assumed to be historically accurate (as Pitkänen usually does)? At what point should appeal be made to idealization or metaphor? How should one interpret contradictory texts? When is harmonization on a historical level (e.g. by appeal to a unattested 'exile' [p. 244]) or on a natural level (e.g. an appeal to Shiloh's windiness [p. 143]) appropriate? How does one date texts – in establishing an early date is it simply sufficient to show the problems with late dating, and not tackle the real problems for a pre-monarchic date? Can the problems of oral transmis-

sion, back-projection and textual revision be ignored? Do the biblical heroes need to be justified in every instance of their cultic practice?

Despite significant flaws this is a wide-ranging work, which engaged with a sizeable literature. Its rhetorical approach, which gives close attention to the relevant texts, is commendable and insightful. As a central plank of the documentary hypothesis, centralization demands constant re-examination. Nevertheless, as Thomas Kuhn (who Pitkänen quotes at significant junctures) observed new scientific paradigms are formulated when there is enough evidence that fails to fit the current paradigm. Pitkänen has overreached by attempting not only to provide evidence that fails to fit, but also the new paradigm. A careful textual study of the centralization requirements would have been valuable; the creation of a new scholarly paradigm, however, involves many other considerations and many years' reflection.

*Nathan MacDonald
St Andrews, Scotland*

BibleWorks™ 6
Software for Biblical Exegesis & Research
BibleWorks, LLC

www.bibleworks.com, 2003. \$299 for basic package.

SUMMARY

BibleWorks 6 is an excellent piece of computer software and a worthwhile investment for anyone involved in biblical research or exegesis on a regular basis. BW6 will be helpful to pastor or academic alike. The latest version of the software includes a number of improvements on previous versions, including the possibility to purchase additional modules which include standard lexica and other reference tools. More detailed information can be found on the BW website (www.bibleworks.com).

ZUSAMMENFASSUNG

BibleWorks 6 ist eine exzellente Computersoftware und eine lohnende Investition für jeden, der ständig mit biblischer Forschung und Exegese zu tun hat. BW6 wird sich als hilfreich sowohl für Pastoren als auch für wissenschaftlich Arbeitende erweisen. Diese neueste Version der Software enthält eine Reihe von Verbesserungen, u. a. die Möglichkeit, zusätzliche Module zu kaufen, die Standard-Wörterbücher und andere Nachschlagewerke enthalten. Detailliertere Informationen finden sich auf der BW Internetseite (www.bibleworks.com).

RÉSUMÉ

Bible Works 6 est un excellent logiciel qu'il vaut la peine d'acquérir lorsqu'on fait des travaux de recherche biblique ou exégétique de façon régulière. Il peut aussi être utile pour le pasteur ou l'universitaire. Cette dernière version apporte un certain nombre d'améliorations par

rapport aux précédentes. Elle offre aussi la possibilité d'acquérir des modules additionnels, parmi lesquels les lexiques usuels et d'autres outils qui font référence. On trouvera davantage de renseignements sur le site www.bibleworks.com.

* * * *

We not only review books and journals here at *EuroJTh*, but seek to survey anything that may be of interest to a readership interested in theology and biblical studies. So we are pleased to offer a review of the latest version of BibleWorks (BW) software 'for biblical exegesis and research'.

I first bought a copy of BW some six or seven years ago. Having investigated the Bible software market fairly thoroughly (which was a much easier task back then!), I came to the decision that BW did the things that I need to do most quickly and easily. The latest version of this software serves to confirm that decision as the correct one— BibleWorks 6 is an excellent option for anyone involved in Bible research, particularly research involving the original languages.

Obviously, choice of software is as personal as one's choice of shoes—some people simply prefer one programme to another. However, there are certain things about BW version 6 that commend the programme to anyone doing biblical research. First, there is the comprehensive range of BW 6. It includes 92 translations of the Bible in 28 languages (including at least one version from the majority of European languages), various versions of the OT, NT and LXX in the original languages and some excellent analytical tools. Secondly, BW is a very rewarding programme to use. It does take some effort to get to know the programme well (as is the case with any powerful software), but the returns are great—searching for the contextual usage of a Hebrew verb in a particular stem is transformed from a minor research project into a momentary pause for thought. Thirdly, BW 6 incorporates excellent reference works. Some important lexica and aids are included as part of the basic programme (TWOT, BDB, Liddell & Scott, Friberg's Analytical Lexicon, Louw-Nida, the UBS Greek-English Dictionary, Thayer etc.). Other significant reference works may be unlocked upon the payment of a separate purchase price (BDAG, HALOT, Waltke & O'Connor and Wallace). Each of these reference tools works seamlessly with the main Bible software enabling the user to investigate the nuance of a particular word with considerable ease. Fourth, the new version of BW includes some useful additional tools for use with the biblical languages. This latest version includes flashcards for learning Greek/ Hebrew vocabulary and an excellent sentence diagramming function enabling easier analysis of sentence structures.

All of the above probably means something to those who have used BibleWorks or other Bible research software in the past, but it may be unintelligible rubbish to those who have never used such software. So why use

BW rather than books? I would be the first to acknowledge that 'there is just something about a book,' however, the electronic form does have certain advantages in terms of ease of use. For example, the opportunity to display and compare several versions of the biblical text on the same screen is helpful. I frequently view the Hebrew OT and one of the English versions side by side; or the Greek NT and an English version; or the BHS and LXX alongside one another. Of course, this is possible with books, but seems easier on screen. Equally, if one does not work with Greek and Hebrew, several English translations (or for that matter several translations in a variety of languages) may be displayed in parallel for ready comparison.

Another advantage of the electronic version is the concordance ability based upon computer search functions. Of course, there are some excellent concordances (in a variety of languages) available for purchase in bound form and I would never discourage anyone from buying one or more of these. The advantage of electronic word searches is the speed at which such searches may be conducted. Taking a verse at random, Job 16:9 contains the word 'adversary'—a double-click in BW reveals that this word occurs 18 times in the ESV and a brief survey of these verses reveals that outside the Book of Job this word is not used with reference to God. This advantage is doubled if you work with Greek and Hebrew, where it is possible to search not only for every occurrence of a root verb, but also for every occurrence of that verb in a particular form (be that an aorist passive infinitive or a hif'il imperative). BW 6 carries out such searches very quickly and the resultant list of verses allows you to read each occurrence of any given word or form in context at the click of a mouse.

Another advantage of BW (and also of other programmes of this ilk) is the array of volumes contained within the software and the resulting accessibility and availability of information. A Hebrew OT, Greek NT and a lexicon for each takes up a considerable amount of desk space, yet this software gives easy access to each of these works (and much more) and the user is able to read from them, print them out or insert information into sermons/ research work.

There may well be another category of people reading this review who have an entirely different set of questions regarding BW 6: Those who already own a previous copy of BibleWorks will probably be asking, 'Is it worth the expense of upgrading to version 6?' To such readers, I would advise that they check out the information about the new version on the Bibleworks website very carefully. There is an impressive list of new features in BW 6, but you have to ask yourself the question, 'Are these features which I would use regularly?' Having said that, BW6 is quite simply an excellent piece of software. Some of the new additions are particularly pleasing. Opening the Greek or Hebrew text and running the cursor over a word brings up a parsing 'word tips' bubble which provides a brief definition and explana-

tion of the form—helpful when dealing with unfamiliar vocabulary for the first time. Another change which is very helpful is the addition of a call down menu which remembers the verses which you have most recently accessed in any combination of versions. This allows the user to easily switch between passages or bible versions and I have found this to be a very useful addition. There is also a choice of interfaces in BW6 which means that the more technically minded have free range to access all of the abilities of BW6 in the most direct fashion, but those who need a little more help are provided that by way of a more explanatory interface. This is particularly helpful for those who are new to the programme. The new graphic layout of BW is definitely an improvement on previous versions, affording greater flexibility and user-friendliness. There are other niceties that have been added—for example, the ability to highlight the text in various colours (just as you may do with a printed Bible) and the inclusion of verb paradigm charts for Hebrew and Greek.

However, perhaps the most fundamental reason to bite the bullet and upgrade is for the sake of buying additional modules to work within BW. For example, it is possible to buy BDAG and HALOT as additional modules if one has BW version 5, but all new modules (e.g. Waltke and O'Connor's *Introduction to Hebrew Syntax* or Wallace's *Greek Grammar beyond the Basics* or the *Qumran Sectarian Manuscripts*) all require BW version 6. This seems to be the direction that software companies are heading—producing a base programme at a lower price, but making available options (at a price) which may be attractive to some users, but not to all. So anyone who seeks the benefit of these additional modules, must buy the latest version of BW.

I have been using BW version 6 for around three weeks now and in the main I still use most often the same functions that I regularly used in BW 3.5 – reading and translating from the original languages, comparing multiple translations etc. However, it must be said that these activities may be conducted much more easily using version 6 when compared to the older version. So by way of summary, BibleWorks version 6 is an excellent tool for anyone doing research involving extensive biblical exegesis. The price may make one think twice, but I have found this to be an excellent investment which makes very technical tasks much easier.

Jamie Grant
Inverness, Scotland

The Myth of a Gentile Galilee

Mark A. Chancey

SNTS.MS 118; Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 229 pp. 45 £, cloth.
ISBN 0-521-81487-1

SUMMARY

The present volume argues persuasively for the essentially Jewish character of first century Galilee. Through detailed study of the literary and recent archaeological evidence, the author successfully questions the "myth of a Gentile Galilee". Reconstructions of the ministry and message of Jesus that presuppose a strong Gentile influence or a large gentile minority in Galilee are historically unfounded: "Scholarly reconstructions that de-emphasize the Jewish character of Jesus' ministry or the Jewish roots of early Christianity by de-Judaizing G. distort Jesus, the Jesus movement, and their Galilean context. The evidence, both literary and archaeological, corroborates the Gospels' depictions of Jesus as a Jew preaching to and working primarily among other Jews. Oft-repeated claims to the contrary appear to be nothing more than a myth" (182). In addition, the volume provides a helpful up-to-date survey of our present state of knowledge concerning Galilee.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Band argumentiert überzeugend für den wesentlich jüdischen Charakter von Galiläa im ersten Jahrhundert. Aufgrund eines detaillierten Studiums der literarischen und neuesten archäologischen Evidenz hinterfragt der Autor erfolgreich den „Mythos vom heidnischen Galiläa“. Rekonstruktionen des Dienstes und der Botschaft Jesu, die einen starken heidnischen Einfluss oder eine große heidnische Minderheit in Galiläa voraussetzen, sind historisch nicht gerechtfertigt: „Wissenschaftliche Rekonstruktionen, die die Betonung des jüdischen Charakters des Dienstes Jesu oder der jüdischen Wurzeln der ersten Christenheit durch eine Entjudaisierung Galiläas abschwächen, verzerren Jesus, die Jesus-Bewegung und deren galiläischen Kontext. Sowohl die literarische als auch die archäologische Evidenz stützt die Darstellung der Evangelien von einem Jesus, der als Jude Juden predigt und hauptsächlich unter Juden wirkt. Oft wiederholte konträre Behauptungen erweisen sich als nichts weiter als ein Mythos.“ (182). Der Band bringt zusätzlich einen hilfreichen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand zu Galiläa.

RÉSUMÉ

Mark Chancey défend de manière convaincante la thèse selon laquelle la population galiléenne était essentiellement juive au premier siècle. En se fondant sur une étude fouillée des données littéraires et des découvertes archéologiques récentes, il réfute le « mythe d'une Galilée non juive ». Les reconstructions du ministère et du message de Jésus qui présupposent une forte influence non israélite ou la présence d'une minorité non israélite

importante en Galilée sont sans fondement historique : « Les reconstructions critiques qui atténuent le caractère juif du ministère de Jésus, ou qui minimisent les racines juives du christianisme primitif en faisant de la Galilée une région non juive aboutissent à une présentation déformée du ministère de Jésus, du mouvement dont il est à l'origine, et de leur contexte galiléen. Les données littéraires et archéologiques confirment bien plutôt le portrait que les Évangiles nous livrent de Jésus, celui d'un Juif prêchant principalement à d'autres Juifs et œuvrant parmi eux. L'opinion contraire, souvent reprise, n'est en fait rien de plus qu'un mythe » (p. 182). Cet ouvrage fournit en outre une présentation bien à jour des connaissances concernant la Galilée.

* * * *

While Josephus has given us several detailed descriptions of the topography, the climate and crops of Galilee (= G., e. g. Bell. Jud. III.516-19), similarly detailed ancient evidence for the composition of the region's population is missing. In this study of the available literary and archaeological evidence concerning the population of first-century AD G., Dr Mark Chancey sets out to challenge the often repeated scholarly verdict of Gentile G.. Instead, Chancey argues for the exact opposite: There is ample evidence for Jewish inhabitants of the area and virtually no evidence for gentile inhabitants. The overwhelming majority of first-century Galileans were Jewish. This not just an interesting historical or socio-logical issue. New Testament scholarship that attempts to contextualise the historical Jesus or the Jesus movement in G. (and Galilean early Christianity for which evidence is scant, e. g. Acts 9.31) must acknowledge and take careful note of the predominately Jewish milieu of the region. Thus it is a question of significance.

In his introduction (1-10) Chancey describes offers a survey of the commonly held presupposition concerning his topic: "The claim that gentiles were numerous in the G. of Jesus's day is common in NT scholarship. ... According to this view, G.'s large pagan population explains why Matthew 4.15 refers to the region as 'G. of the Gentiles'"(1). To this point no full investigation of the composition of G.'s population or of the extent of Jewish-gentile contact has appeared. Some studies have only adduced literary evidence (Freyne) others have only referred to rabbinic material ("For understanding G.'s population in later centuries, rabbinic texts are of great use, but demographic shifts in the second century CE render those sources less helpful for first century CE G.", 6). Therefore Chancey wants to combine the data unearthed by excavations of a variety of Galilean sites and the literary sources, bridging "the gap between textual studies and archaeology, combining both to provide a more detailed and accurate picture of first-century G." (4). A further laudable aim is to "provide the readers with both descriptive information about G.'s material culture and a reliable guide to the methodological and interpretive debates about those findings, so that they

themselves can determine the significance of individual artefacts or architectural features" (6). Chancey further sketches the sophisticated interrelation between Hellenism, Greco-Roman culture and paganism ("... differentiation between Hellenistic and Greco-Roman culture, on the one hand, and pagan practice, on the other, is crucial for understanding the evidence from G.. These phenomena are related, but distinct", 7) and describes his treatment of the archaeological data. Pursuing only a sub-topic within the larger discussion of the area's cultural milieu, Chancey does not provide a comprehensive overview of the extent of Greco-Roman influence in G..

Chapter one sketches the "Images of Galilee's population in biblical scholarship" (11-27). Chancey identifies the reasons why scholars have suggested that large numbers of gentiles lived in G. (listed on pp. 14f). Such conclusions were usually drawn from the region's repeated subjugation by foreign powers, which resulted in a mixed population, the geographical position of G. along major ancient trade routes, which must have brought about interaction with foreign traders and travellers, and various archaeological finds, which attest a diversity of peoples.

The second chapter gives a fine survey of "The political and demographic history of G." (28-62) with the various successive invasions the area experienced. The examination includes the Assyrian conquest of G., G. in the Persian period, Macedonian and Greek rule, G. and the Maccabees, the Hasmoneans and G., Herodian and Roman rule, G. during the Jewish war, the aftermath of the revolt and a consideration of G.'s population in the first century CE. In view of this history some scholars have concluded that "each of these waves of conquest left a dramatic imprint on the composition of G.'s population, so that in the time of Jesus, elements of all these external, non-indigenous groups dwelled closely together in a small region" (28). Chancey challenges this reconstruction, concluding instead that the historical development "does not demonstrate that Early Roman G. has a mixed population: in fact, it suggests the opposite case. In the first century CE, its inhabitants seem to have been primarily Jewish, with only a few pagans. Not until the second century CE do we have strong evidence of large numbers of gentiles in G. ... The idea that G.'s population included numerous pagans is unsupported by the region's history" (61f).

After an excellent discussion of the nature and problems of the archaeological materials available, Chancey focuses in the third chapter on a number of Galilean communities in the Late Hellenistic and Early Roman periods for which significant amounts of data are available (63-119), e. g. Sepphoris, Nazareth, Cana, Tiberias, Magdala, Capernaum, Chorazin, Bethsaida. Chancey concludes: "... the archaeological evidence for paganism in the interior of G. is limited and ambiguous. ... It is simply not the case that excavations have recovered numerous artefacts testifying to high numbers of non-

Jews living in the interior of G. Such evidence exists only in communities on the border and in nearby regions. The evidence for Judaism is stronger" (118). The testimony of written sources points in the same direction: "... nothing in Josephus or the Gospels suggests that G. was primarily gentile, or even that its population contained a large Gentile minority against a Jewish majority. The impression they give is unambiguous: in the first century CE, G.'s population was overwhelmingly Jewish" (118f). This survey also provides detailed up-to-date information for the various places under discussion, including recent archaeological advances.

Chapter four is entitled "G. and the circle of nations" (120-66), referring to the expression "district of the nations" in Isaiah 8.23 (9.1), quoted in Matthew 4.15. As G. is surrounded by gentile peoples, and as many scholars have argued that this encirclement has been a defining factor in G.'s cultural milieu, Chancey asks, "how much interaction would Galileans have had with their neighbours?" (19). After an excellent survey of the surrounding territories (120-55; on Samaria one may wish to add M. Böhm, *Samaritanen und die Samaritanen bei Lukas: Eine Studie zum religionshistorischen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samaritanentexte und zu deren topographischen Verhaftung*, WUNT II, 111; Tübingen: Mohr Siebeck 2000), Chancey investigates the extent and nature of contact between Galileans and gentiles from these areas (the road network of G., the trade routes, everyday contact between Galileans and their neighbours). In particular Chancey considers whether G.'s role in regional and interregional trade would have resulted in large numbers of merchants and traders crossing its territory ("As for the claim that G. was a chief route for caravan traffic from near and far, the evidence suggests that ... the chief routed bypassed G., though some were not too far away", 166). The author concludes: "While some interaction between Galileans and non-Galileans indisputably occurred, its extent, like so many of the stereotypical characteristics of G., has been overstated in much recent scholarship" (120), and "... some contact with gentiles did occur in ancient G., and in communities on G.'s fringes, interaction with neighbouring gentiles was probably common. But nothing in the literary or archaeological record suggests that such contact was especially frequent" (166).

In the Conclusion (167-82) Chancey writes: "... pagans were a small proportion of G.'s population in the first century CE. The presence of a few gentiles is not incontestable, but their numbers and influence have been greatly exaggerated When discussing the particularity of G.'s culture, there is no reason to emphasise a large gentile presence, whether as residents or visitors. An exceptionally high degree of Jewish-gentile interaction does not seem to have been a distinctive characteristic of G." (169f). He further explains why Matthew would have referred to the region as "G. of the gentiles" ("... probably reflects his theme of the slowly unfolding mission to the gentiles. The words 'G. of the gentiles'

alert the reader that even those 'who have sat in great darkness' – the gentiles – will, in time, see 'a great light' ... Matthew does not employ it to tell the reader about G. in his own time. ... Matthew's reference to 'G. of the gentiles' tells us about Matthew, not about G." (173). Chancey draws conclusions for the historical plausibility of the very few stories in the Gospels which report encounters between Jesus and gentiles ("historically plausible ... given what we know of social conditions in G.", 174). Jesus' "Galilean environment should not prompt scholarly speculation that frequent contact with gentiles was formative in the development of his ministry" (179).

Chancey relates the results of this study to the debate about the extent of Greco-Roman influence in G. and the cultural atmosphere of ancient G.. E. g. as for Greek philosophy, "nothing explicitly points to its presence. The remarkable level of cultural diversity presupposed by some who depict Jesus as Cynic-like is largely unattested in the material and literary records" (181, e.g. Crossan, Mack, other proponents listed in n. 56). Therefore, "Scholarly reconstructions that de-emphasize the Jewish character of Jesus' ministry or the Jewish roots of early Christianity by de-Judaizing G. distort Jesus, the Jesus movement, and their Galilean context. The evidence, both literary and archaeological, corroborates the Gospels' depictions of Jesus as a Jew preaching to and working primarily among other Jews. Oft-repeated claims to the contrary appear to be nothing more than a myth" (182).

The volume opens with maps of G. and Northern Palestine, G. and the surrounding areas and of the chief roads and closes with a bibliography, index of passages and selective indexes of places, people and topics (183-229).

The archaeological evidence for the first century is relatively meagre. Much is still to be excavated and for many sites that have been excavated, the discoveries still

await publication. For that which is available Chancey has read the evidence right. His conclusions affirm the historical reliability of the gospel tradition and need to be heeded in our quest for the historical Jesus. They serve as a much needed corrective for attempts to understand Jesus and early Christianity against various features of Graeco-Roman culture to the neglect of this Jewish milieu. This significance of his conclusions justifies the detailed sketch of Chancey's careful and persuasive study.

The one issue to be raised for the present reviewer is whether G. is indeed a homogenous region and can and should be studied as such or whether it is made up of several sub-regions (like Upper G., Lower G. and the area around the Lake of Gennesareth) which would require separate treatment. Do Chancey's results apply to all of G.? Several scholars have argued for the distinct identity and economic and population profile of the area surrounding the lake or at least an increased level of interaction with outsiders through all the commerce around the lake and generated by it (e.g. J. S. Kloppenborg, W. Arnal, E. M. Meyers with reference to Josephus, Bell. Jud. III.516-21, who offers a detailed description of this region; cf. the discussion in J. Zangenberg, G. Fassbeck, "Jesus am See von Galiläa (Mt 4.18)", in C. G. den Hertog, U. Hübner (eds.), *Saxa Loquentur: Studien zur Archäologie Palästinas/Israels: FS V. Fritz*; Münster: Ugarit, 2003, 291-310). It is precisely in this lake shore sub-region with its distinct character that most of the ministry of Jesus is situated ("Jesus wirkte am Rande des jüdisch geprägten Teils Galiläas in einer Kontaktzone zu heidnischer Präsenz", Zangenberg, 303, italics mine). For an interesting recent survey of this area of first century G. cf. G. Fassbeck et al. (eds.), *Leben am See Gennesaret: Kulturgeschichtliche Entdeckungen einer biblischen Region* (Mainz: P. von Zabern, 2003).

Christoph Stenschke

THE NEW INTERNATIONAL DICTIONARY OF NEW TESTAMENT THEOLOGY

Editor: Colin Brown

A four volume set offering concise discussions of all the major theological terms in the New Testament against the background of classical and koine Greek, the Old Testament, Rabbinical thought and different usages in the New Testament.

0-85364-432-2 / 4 Volumes, total 3506pp / hb / 240x165mm / £119.99

Paternoster Press

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

RECENT TITLES FROM PATERNOSTER

Elders in Every City: The Role and Origin of the Ordained Ministry

Roger Beckwith

Addressing the changing role of the ordained ministry, Roger Beckwith looks both within and without the church walls in this journey of exploration. Whilst the clergy's traditional roles in education, counselling, social welfare and marriage guidance have been taken over by teachers, doctors, psychiatrists and social workers, inside, the ordained ministry is also under attack. With the campaign for the ministry of the laity and the prevalence of the Charismatic Movement, the claiming of exclusive rights for the clergy has become much more problematic. Do the clergy have any distinctive role at all? How did the belief arise that they do and can this be grounded in Scripture?

Roger Beckwith has taught liturgy at Tyndale Hall, Bristol, and Wycliffe Hall, Oxford. He is a vice-President of the Church Society and the Prayer Book Society.

ISBN: 1-84227-230-6 / 197x130mm / 128pp / £6.99

From Creation to New Creation: Understanding the Bible Story

Tim Chester

Looking at God's covenantal promises with Abraham, Moses and David, Tim Chester presents the 'big picture' of the Bible and helps Christians understand the part in relation to the whole. From Creation to New Creation traces different elements of the promise and introduces:

- A people: God's promise to save a people who will be His people.
- A land: God's promise to provide a place of blessing.
- A king: God's promise to re-establish his rule of freedom and peace.
- The nations: God's promise to bring salvation to all peoples.

Supplemented with diagrams and timelines, this accessible Bible overview unlocks the promise of salvation, and encourages effective, active Christian living in today's world.

Tim Chester is part of a church planting team in Sheffield. He was formerly the Research and Policy Director of Tearfund. He is visiting lecturer in Christian Community Development at Redcliffe College.

ISBN: 1-84227-199-7 / 197x130mm / 160pp / £7.99



PATERNOSTER PRESS

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

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial	79	Is There An Evangelical Vision?	
<i>Mark Elliott</i>		Reflections from an Italian perspective	103
		<i>Pietro Bolognesi</i>	
Helpful or Harmful? The "Apocrypha" and Evangelical Theology	81	The Fragile Vision Trends In Twentieth Century Evangelical Thought	110
<i>Henri Blocher</i>		<i>Leonardo De Chirico</i>	
The Historicity of the Virginal Conception. A Study in Argumentation	91		
<i>Guns Labooy</i>			

* * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 113

Eckhard. J. Schnabel: Die urchristliche Mission	113	Carleen Mandolfo: God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament (JSOT Suppl. 357)	134
CHRISTOPH STENSCHKE		JÜRGEN NICKEL	
Michael Fiedrowicz: Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten	116	Peter G. Bolt: Jesus' Defeat of Death: Persuading Mark's Early Readers (SNTS Monograph Series 125)	136
JOCHEN EBER		DICK FRANCE	
Eddy Lanz: Der ungeteilte Jesaja: Neues Licht auf eine alte Streitfrage	117	James D. G. Dunn (ed.): The Cambridge Companion to St Paul	137
WINFRIED MEISSNER		PETER BALLA	
John Lierman: The New Testament Moses	121	Nicholas Perrin: Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron	139
CHRISTOPH STENSCHKE		P.J. WILLIAMS	
Reformierte Bekenntnisschriften. Hrsg. im Auftrag der EKD, Bd. 1/1: 1523 – 1534, bearbeitet von Eberhard Busch, Heinrich Faulenbach u. a.	123	John Kent: Wesley and the Wesleyans. Religion in Eighteenth Century Britain	140
JOCHEN EBER		NIGEL SCOTLAND	
Johan S. Vos: Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik	125	Stanley E Porter & Anthony R. Cross (editors): Semper Reformandum. Studies in Honour of Clark H. Pinnock	141
CHRISTOPH STENSCHKE		TREVOR COOLING	
Martin Bucer: Schriften zur Kölner Reformation	127	Lindsey Hall: Swinburne's Hell and Hick's Universalism: Are We Free to Reject God?	142
JOCHEN EBER		ROBIN PARRY	
Christina Metzendorf: Die Tempelaktion Jesu: Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich	129	Harold Rowdon (ed.): Church Leaders Handbook	143
CHRISTOPH STENSCHKE		CHRISTOPH STENSCHKE	
Joseph Abraham: Eve: Accused or Acquitted? A Reconsideration of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3	133		
SHARON JAMES			

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

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas	UK	USA and Canada	Elsewhere Overseas
One Year	£26.60	\$69.00	£27.60	£26.60	\$44.80	£27.60
Two/Three Years, per Year	£23.90	\$62.10	£24.80	£23.90	\$40.30	£24.80

Deutschland

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

Jahresbezugspreis: €24,90

Für Studenten: €19,50

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.

NEW FROM PATERNOSTER

The Triumph of Grace in Deuteronomy

Paternoster Biblical Monographs

Paul Barker

This book is a textual and theological analysis of the interaction between the sin and faithlessness of Israel and the grace of Yahweh in response, looking especially at Deuteronomy chapters 1-3, 8-10 and 29-30. The author argues that the grace of Yahweh is determinative for the ongoing relationship between Yahweh and Israel and that Deuteronomy anticipates and fully expects Israel to be faithless.

Does the Old Testament have an optimistic outlook for the people of God, ancient Israel, or is it pessimistic? The strands of optimism and pessimism seem to be juxtaposed throughout. In this study of Deuteronomy, a lynchpin book within the Old Testament, the so-called tensions between optimism and pessimism are slow to cohere theologically. Despite the faithlessness of Israel, Yahweh's faithfulness to his promises results in the triumph of grace.

Paul Barker is Visiting Lecturer in Old Testament, Ridley College, Melbourne, and Vicar at Holy Trinity Doncaster, Victoria, Australia.

'Paternoster has put us in its debt by its ability to publish theses in an accessible form.'

Baptist Quarterly

ISBN: 1-84227-226-8 / 229x152mm / 324pp / £24.99

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

Editorial

Mark Elliott

One common theme that emerges from the articles of Henri Blocher and that by Pietro Bolognesi (and not absent from the one by Guus Labooy) is: how should evangelicals define themselves? (once again!) Are they...anti-Roman Catholic, anti-hypercalvinist, anti-liberal, neither fundamentalist nor modernist, those who unite the charismatic and the reformed or... what are they? Who are we? Who are we not? There was even a conference recently at King's College, London with the title 'Evangelical Identities' and many lively papers on offer....But note the title: 'identities' in the plural. Whether or not we are happy with the idea that there is more than one species of the genus 'evangelical'; there seems nothing wrong in a bit of healthy diversity that allows for disagreement.

I am pretty much in agreement with what Professor Blocher has to say on the worth of the Apocrypha, although I admit that I do not think that it is terribly wrong to call them deuterocanonical, providing these are printed in bibles after the protocanonical ones, and then seen as a second collection, not as a second rule for faith. The term 'apocrypha' perhaps is not fitting; we do not wish, and Henri Blocher does not wish that they be 'hidden books'. So perhaps 'deuterocanonical' will do just fine. We may prefer the arguments of Jerome and Leibniz over those of Augustine and Bossuet, but there is some doubt about the question of the closedness of the canon at the time of Jesus and the apostles such that we may speak only in terms of probabilities.

Pietro Bolognesi, rightly in my view, insists that we work towards a better ecclesiology, an area where often evangelical systematic theologians have relied very much on Catholic initiatives (I think of the work by Avery Dulles.) Yet there is nothing surely per se wrong about agreeing with Roman Catholics on many ethical issues: even in the case of 'contraception' where we might disagree, we might still share part of the motivation which drives the Catholic refusal: an opposition to society's permissiveness as a rule. On the whole our Catholic 'brothers and sisters' share our theology: the creed is a common inheritance. Where

there are disagreements such as the mass, the place of faith, the authority of the church, these would likely have some bearing on our approach to ethical issues, but perhaps not a considerable one. In any case are we fighting flesh and blood opponents or spiritual powers? And even if we cannot help but oppose those 'clearly in the wrong' (Peter of course in Gal 2:11 NIV!), are we really to think that our enemies are all types of Catholics? Are our enemies really more those Catholics who look down on Protestantism because it recalls them to the bible alone and less those liberal Catholics who are nice to evangelicals because they see that we too often have little idea of what we do believe? From the Catholic viewpoint it is the Protestant sola scriptura principle that has ushered in a thousand Protestant denominations and then either fundamentalism or uncontrolled liberal Protestant biblical criticism. And while there could be some Catholics who have and do think that the magisterium is higher than Scripture and the apostles, this is only an abuse of a valid notion that the church needs to give a lead on scriptural interpretation.

The difference here might be one of the 'sociology of knowledge', the conditions under which European evangelicals operate. I do not live in a country where the Catholic Church is the majority 'big brother'. I can see a certain confidence also among German evangelicals where keeping the head and the heart together is the lesson learned from 400 years or more of combining Protestant theology with spirituality. My issues here in Britain are more with liberal 'Do-It-Yourself' ('bricoleur') theology which tries to keep the bible and the church's confessions apart in various ways. However even in acknowledging as much I wonder whether the Lord's way is to spend so much time focussing on my 'enemies' – like some football manager who knows all about the opposition but none about the strengths or weaknesses of his own 'team'. Evangelicals will have to be self-critical, but of course only in the light of the Word, in fact only from hearing from God can we see ourselves as we are, *simul iusti et peccatores*: a 'positive dialectic' perhaps.

OLD TESTAMENT STUDIES FROM PATERNOSTER

Joseph Wise and Otherwise: The Intersection of Covenant and Wisdom in Genesis 37-50

Paternoster Biblical Monographs

Lindsay Wilson

This book offers a careful literary reading of Genesis 37-50 that argues that the Joseph story contains both covenant themes and many wisdom-like elements. The author examines how these 'wisdom-like elements' fit to the story as a whole. Chapter 37 establishes that God will cause Joseph to rise to prominence. The intriguing story of Tamar in chapter 38 is seen as a kind of microcosm of the entire Joseph story, with Tamar securing life, justice and reconciliation through her wise initiatives, leading ultimately to the preservation of the line promise. Joseph's public use of wisdom is considered in chapters 39-41, where he uses power successfully with discernment. Joseph's private use of wisdom occupies chapters 42-45, as Joseph brings about change of heart for his brothers and extends forgiveness to them. Chapters 46-50 complete the story by weaving the concerns of previous chapters into the fabric of God's purposes for his covenant people.

Lindsay Wilson is Vice Principal and Lecturer in Old Testament at Ridley College, University of Melbourne, Australia.

ISBN: 1-84227-140-7 / 229x152mm / 350pp / £24.99

Old Testament Story and Christian Ethics: The Rape of Dinah as a Case Study

Paternoster Biblical Monographs

Robin Parry

What is the role of story in ethics and, more particularly, what is the role of Old Testament story in Christian ethics? This book, drawing on the work of contemporary philosophers, argues that narrative is crucial in the ethical shaping of people and, drawing on the work of contemporary Old Testament scholars, that story plays a key role in Old Testament ethics. Parry then argues that when situated in canonical context Old Testament stories can be reappropriated by Christian readers in their own ethical formation. The shocking story of the rape of Dinah and the massacre of the Shechemites provides a fascinating case study for exploring the parameters within which Christian ethical appropriations of Old Testament stories can live, move and have their being.

Robin Parry is Commissioning Editor for Paternoster Press.

'Parry tackles this story of rape and massacre with frankness and perception. He draws out general principles from interpreting the ethics of biblical narrative and shows that even the most unpromising passages of Scripture can be useful to the discerning reader.'

Gordon Wenham, Professor of Old Testament, University of Gloucestershire in Cheltenham

'The range and depth of this book is a tour de force. It is precisely the sort of scholarship so badly needed in biblical studies today.'

Craig Bartholomew, Professor of Christian Worldview, Redeemer University College, Ancaster, Canada

ISBN: 1-84227-210-1 / 229x152mm / 350pp / £24.99

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

Helpful or Harmful?

The “Apocrypha” and Evangelical Theology

Henri Blocher

Wheaton College/Vaux-sur-Seine

From his inaugural lecture as Knoedler professor of Systematic Theology, Wheaton College Graduate School of Biblical & Theological Studies, 10 October 2003.

SUMMARY

The argument is that the issue of the OT Apocrypha is not an insignificant one. The author lists historical reasons for seeing the canon as fixed in Judaism by the time of Jesus, whatever the state of various and conflicting collections of Greek Old Testament writings. Theological reasons for acknowledging the Hebrew canon include the Church’s need to acknowledge what Israel has passed on to her as

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor argumentiert, dass die Sache der alttestamentlichen Apokryphen keine unbedeutende ist. Er bringt historische Gründe für die Ansicht, der Kanon sei schon im Judentum zur Zeit Jesu festgelegt gewesen, wie auch immer die Situation um verschiedene und widersprüchliche Sammlungen griechischer alttestamentlicher Schriften gewesen sein mag. Theologische Gründe für die Anerkennung des hebräischen Kanons beinhalten das Bedürfnis

* * * *

RÉSUMÉ

Pour H. Blocher, la question du statut des écrits apocryphes de l’Ancien Testament n’est pas sans importance. Il donne une série de raisons historiques qui amènent à considérer qu’au temps de Jésus, le canon avait déjà été fixé dans le judaïsme, et ce, malgré l’existence de collections de textes divergentes et variées dans les traductions grecques de l’Ancien Testament. La reconnaissance de ce que le peuple d’Israël a transmis à l’Église comme canonique, sous le contrôle providentiel de Dieu, constitue l’une des raisons théologiques de s’en tenir au canon

* * * *

St. John the Seer solemnly warns that God will attach apocalyptic plagues to any one who attaches any addition to the Book and will take away his/her share in the Tree of life from any one who takes

canonical under God’s providence. The content of much of the Apocrypha leaves much to be desired. For all there is continuity of God’s providence between the times of the testaments there was also a pause in revelation. The New Testament comes as something new indeed, even if works such as the apocrypha illustrate the context into which God’s word was spoken, and can be seen as witness to God’s uninterrupted providence.

* * * *

der Kirche, das anzuerkennen, was Israel ihr als kanonisch unter Gottes Fürsorge hinterlassen hat. Der Inhalt großer Teile der Apokryphen lässt viel zu wünschen übrig. Bei aller Kontinuität der Fürsorge Gottes in der zwischentestamentlichen Zeit gab es doch auch eine Offenbarungspause. Das Neue Testament kommt als etwas wirklich neues, auch wenn Werke wie die Apokryphen den Kontext illustrieren, in den hinein Gottes Wort gesprochen wurde, und dienen als ununterbrechba Zeugen göttlichen Vorsehungs.

* * * *

hébraïque. Le contenu de bien des apocryphes laisse beaucoup à désirer. Certes, Dieu n’a pas cessé d’exercer son activité providentielle durant la période intertestamentaire, mais une pause a été marquée en cette période pour ce qui concerne la révélation spéciale. Le Nouveau Testament apparaît comme quelque chose de vraiment nouveau, même si des ouvres comme les apocryphes apportent un éclairage utile quant au contexte dans lequel la parole divine a été prononcée et peuvent être considérées comme des témoins du caractère ininterrompu de la providence divine.

* * * *

away from its words (Rev 22:18f). He thus applies “Ptah hotep’s principle,” as it is called,¹ the use of curses to dissuade tampering with texts. In many a religious book of the ancient world, authors or

editors appealed to it to protect not so much intellectual property (as do our copyright statements) as sacred substance. St. John was referring to the book of Revelation, but since canonical order bears the stamp of some providential guidance (this can hardly be denied if one believes in Providence), the location of the warning, as a seal at the end of our Bibles, may be felt to be significant. We are *permitted* to extend the reference to the whole of Holy Scripture, as was done very early in the church.²

A question then arises from the pews, one of those naïve questions that penetrate deeply: do Catholic Bibles *add* to Scripture, to the Old Testament? Or do Protestant Bibles *subtract* from the same? Catholic Bibles are thicker than Protestant ones! They include additional material. Apart from expansions (of Daniel, Esther, Jeremiah), one can summarize: two wisdom books of ambitious proportions (Ecclesiasticus or "Sirach," Wisdom [of Solomon]); two historical ones (1 and 2 Maccabees); two "stories" with an edifying moral, or, at least, a comforting message for Jews (Tobit, Judith).

They have been a bone of contention for centuries. St. Jerome, the most learned scholar of his time, armed with his rare knowledge of Hebrew, had highlighted the non-canonical status of those books, which he called *apocrypha*.³ His motto was: "Back to *hebraica veritas*!" At the time of the Reformation, his position was revived.⁴ The first to write on the topic was the distinguished scholar Andreas Bodenstein (von) Karlstadt, who had presided (in 1512) over Luther's graduation ceremony and later become one of the Reformer's supporters: in 1520, he again called the books "apocrypha" and denied them a place within the Canon. His view was established as the Protestant and Anglican position. But a few decades earlier, the so-called *Council of Union* at Florence (1441), with delegates from the Eastern church gathered with the Latin churchmen (the attempt at reunion ultimately failed), had affirmed the canonicity of the said books. The *Council of Trent* voted the definitive decree (April 8, 1546). Twenty years later, Sixtus of Siena, a scholarly convert from Judaism, coined the word "deuterocanonical" (*Bibliotheca sacra*, Venice, 1566), now in current use among Catholics.

The situation remained frozen for 400 years. But ecumenical dialogues, and other factors, have brought significant changes during the last four or five decades. New attitudes, new policies: I have observed in the Bible Societies movement that

often Protestants today speak of the "deuterocanonical" books. They may do so out of mere courtesy, but sometimes it sounds as if they were only half conscious of the move they are making. There has been comparatively little discussion, at least *theological* discussion, of the issue – though LXX studies are very much alive, and there has been recently some excitement about a Dead Sea Scroll fragment which, its editors claim, would prove an early date for the threefold division of the Hebrew canon (4 QMMT). The stakes are not negligible for Christians who are concerned for the full and *exclusive* authority of Holy Scripture. It is time that we revisit the disputed question of the Old Testament apocryphal/deuterocanonical books.

Ascertaining historical facts

The way has to be cleared first of a superstructure which was erected for apologetic purposes and always lacked factual foundations: the theory that a different, "Alexandrian," canon had been accepted among the Greek-speaking Jews of Egypt, of Alexandria. These, so the hypothesis ran, had decided on *other* canonical boundaries than their Palestinian, Hebrew or Aramaic-speaking, brothers: the Alexandrians' canon included Wisdom and Ecclesiasticus, Tobit and Judith, etc., which did not find their way into the Hebrew Bible. No scholar of repute, especially since A. C. Sundberg's refutation, upholds the Alexandrian canon conjecture any more⁵ – though some, occasionally, slip back into using the phrase.⁶ There is not a shred of evidence that Alexandrian Jews, who would regularly attend festivals in Jerusalem and maintained constant exchanges with Judean compatriots, ever dissented from the pronouncements of institutional Judaism on canonicity. Philo, their eminent philosopher, who quotes above a thousand times from the Pentateuch, *never* does so from the Apocrypha. Flavius Josephus, who used first-rate information, affirms the Hebrew canon – and not as something novel – and says nothing of a wider choice by some.

On what basis, or under what pretext, was the idea born? There is one fact: in the earliest complete manuscripts of the old Greek version called "the Septuagint" (LXX), the disputed books are found *together* with those of the Hebrew Bible (translated). Hence, many who dare no longer speak of an "Alexandrian canon" still refer to the "LXX canon" or "Septuagintal plus." But the whole fact must be told, and conclusions drawn carefully. One must first remember that the three manu-

scripts, the Sinaiticus (a) and Vaticanus (B) from the IVth century (AD), and Alexandrinus (A) a little less prestigious, a century later, are *Christian* documents; they are *codices*, which Christians only used while Jews clung to the older “format” of scrolls.⁷ Then, not *two* of these codices offer the same books – as one would expect if a different canon had been defined: A does not include Baruch (apocryphal appendix to Jeremiah) but *adds* 4 Maccabees; B does not include any Maccabees, but adds a 3 Esdras; A, a century later, *adds* 3 Esdras, 3 and 4 Maccabees.⁸ And a third consideration clinches the matter: when books are found in the great codices, it demonstrates widespread use and a degree of reverence, but not *necessarily* the same status as that of the canonical Scriptures. E. Earle Ellis finds wise words to say: “No two LXX codices contain the same apocrypha, and no uniform LXX ‘Bible’ was ever the subject of discussion in the patristic church. In view of these facts, the LXX codices appear to have been originally intended more as service books than as a defined and normative canon of Scripture.”⁹

Advocates of a canonical recognition of the disputed books, however, have been able to frame a less precarious argument than the untenable Alexandrian hypothesis. It could be called “ecclesio-centric” and relies on historical data from church history. The early church and the ancient church, it is claimed, treasured these books and made a great religious use of them; they were revered as Scriptures; St. Augustine drew much inspiration from the Wisdom of Solomon, and, under his influence, the Council of Carthage (397) voted in favour of the larger canon list. This was also accepted later in the Greek church (Second Council in *Trullo*, 692: Council of Jerusalem, 1672). This choice – first collective and *de facto*, then formally validated by competent authorities in the church – should stand for at least two reasons: the absence of any other fixed canon when Christianity began; the authority that belongs to the church in such a matter. In the time of the apostles, they allege, the Jews had not yet agreed on the precise boundaries of the sacred collection: a process had started, but discussions continued into the second century. Pharisees disagreed with Sadducees and with Essenes on the extent of the canon; after the fall of Jerusalem and within the “Council” of Jamnia (Yavne), they prevailed – but there is no reason why Christians should feel bound by their preferences. In any case (second argument), canonicity is a church matter. A church defines its own identity by designating

and setting apart its sacred writings; there is no higher criterion to restrict this prerogative. Voices today, in this our pluralistic age, deny that any choice “should be deemed superior or less valid than others”¹⁰; the Ethiopian church was free to define itself by the inclusion in its canon of a historical work of the 10th century AD (the work called *Pseudo-Josephus*)! More conservative writers stress the authority of the Great Church, the universal/catholic church, and its majestic continuity through millennia: to that church, the true Israel, the People of God under the care of its shepherds, belongs the authority of canon definition.

Postponing, for the moment, any scrutiny of the more theological elements of the case, the statement of historical fact calls for nuances and complements.

Is it perfectly accurate to paint in glowing colours the reception of the Apocrypha in the ancient church, as if a unanimous canonization had taken place? Witnesses suggest a more variegated picture. Undoubtedly, the Apocrypha were used, especially for moral instruction. Occasionally – but instances are few before Augustine’s time – they were introduced with formulas used for Holy Scripture.¹¹ Roger T. Beckwith observes: “The Apocrypha were known from the start, but the further back one goes, the more rarely are they treated as inspired.”¹² With the sole exception of Clement of Alexandria (who had recourse to Tobit, Wisdom, Ecclesiasticus), the Fathers exercised a remarkable restraint in their use.¹³ Silence may be eloquent: “In the whole Christian literature of the first four centuries, we do not find *any* commentary or homily on these books.”¹⁴ The *earliest* Greek commentary on the book of Wisdom was only written in the XIVth century!¹⁵ Before the Council of Carthage (which was a regional one, for North Africa only), the Council of Laodicea (c. 360) had excluded the Apocrypha and even forbidden reading from them in the church.¹⁶ All canonical lists prior to Carthage leave out the Apocrypha: so does Melito of Sardis, the “luminary” of the church in Asia Minor, c. 160-170, may have been the first to draw one, unless the list in the document *Hierosolymitanus* 54 (which C. C. Torrey would date c. 100 AD) preceded him.¹⁷ Athanasius, in his famous *39th Festal Letter* (367), a weighty pronouncement, calls the Apocrypha “outside” (ἐξωθεν) books, “non canonised” (οὐ κανονιζόμενα).

Some leading figures, and usually the most competent in historical and literary matters, resisted the canonisation of the Apocrypha. After Melito,

Julius Africanus, the Director of the Imperial Library, wrote to Origen to denounce the counterfeit character of the Susanna story.¹⁸ Epiphanius stood on the same side, and, of course, Jerome: what weight is one to attribute, on such an issue, to the opinion of a myriad of illiterate and often superstitious people, against that of one Jerome? Rufinus, a more middle-of-the-road bishop, who attacked Jerome, only called the books “ecclesiastical” and not “canonical.” Still later, among those who tried to stem the dominant trend, one can name Gregory the Great (the Pope!) and John Damascene,¹⁹ and in the IXth century, the Patriarch of Constantinople, Nicephoros.²⁰

In the Easter Orthodox church no monolithic position has obtained. Apart from the short-lived attempt at Reformation in the XVIIth century, with Patriarch Cyril Lukaris,²¹ the Apocrypha have usually been received in Greece and around Greece. However, the Russian church, in the XIXth century, took the opposite side, especially the Patriarch of Moscow in 1836 and 1839 (Plato), and that “filtered into the Greek church”;²² a Report drafted by the Interorthodox Commission in 1973 practically endorsed Luther’s position: “[T]hese books are to be distinguished from the canonical and inspired books as regards the authority of their divine inspiration”;²³ Hengel’s comment may be an overstatement: “[T]hus was rescinded a decision of the Synod of Jerusalem [1672],”²⁴ but it is enough to show the distance from unanimity, even in *Catholic* christendom.

The stage which the canonical process had reached, within Judaism, in New Testament times, is still a matter of scholarly dispute. Many experts, including Martin Hengel, believe things were not settled before the second, or even third, century AD. In their opinion, canonicity remained fluid and elusive; the works, not a few in that period, that betray the itch to “rewrite” the Bible, to inflate it with imaginative additions, show that pious Jews were not aware of canonical boundaries. On the other hand, high profile specialists of Jewish literature and the LXX adopt a contrary position. They firmly conclude that, in all essentials, the Hebrew canon as we know it – *without* the Apocrypha – had been acknowledged before Christ. So do Roger T. Beckwith in his *magnum opus*²⁵ and, more recently, Robert Hanhart, whom Hengel greets as “the great Septuagint scholar,” and who writes: “Hellenistic Judaism had a relatively well-defined canon of ‘Holy Scripture’ already in the second century BC, which thus preceded the wit-

nesses of the New Testament writings; in the definition of what was to be regarded as “canonical” the foundation is being laid for the later differentiation between “canonical” and ‘apocryphal’.”²⁶

It is wiser not to rely, in support of the latter position, on the fragment 4Q *Miqsat ma’asé ha-tórah* (4Q MMT), which allegedly offers very early evidence of the threefold Hebrew canon (c. 150 BC), for it depends on a precarious reconstruction of the (damaged) text,²⁷ but Ulrich’s minimising comments on the Prologue of Ecclesiasticus are not convincing: they smell of *Tendenz*.²⁷ On the contrary, Hanhart’s interpretation happily espouses the Siracide’s wording:²⁹ in 132 BC, the threefold canon emerges, and Ecclesiasticus puts itself in another category. Hanhart finds a confirmation in the Qumran “Damascus Document,” CD 19:7-9, which cites Zechariah 13:7 as Scripture, “as it is written” (הדבר אשר כתוב ביד זכריהו).³⁰ One may add 4Q 174 with similar import for Daniel.³¹ And then, of course, come the explicit statements of Josephus, *Contra Apionem* I.37-42, who affirms the Hebrew canon, and as a legacy of old. It is also known that soon after New Testament times a vigorous rejection of the “external” books (החיצונים) took place, with Rabbi Aqiba depriving of his/her share in the future world whoever would read from them.³²

The existence of rival canons within Judaism falls short of proof. Experts on the Sadducees rather doubt their having another canon: only *in practice* did they concentrate on the Law and disregard the Prophets and the Writings.³³ Did the Essenes add their own books as components of an enlarged canon? More likely *not* in Beckwith’s eyes.³⁴ A systematic theologian is not required to take sides!

Josephus also witnesses to a remarkable conviction, that seems to have been widely shared by contemporary Jews: the *cessation* of fully authoritative prophecy since the time of Artaxerxes, after Malachi. He writes: “From Artaxerxes until our own time everything has been written down, but the record has not been deemed worthy of the same faith (credit) as the previous [canonical] ones because there has not been an exact succession of the prophets.”³⁵ This sentiment already surfaces in the First book of Maccabees (4:46; 9:17; 14:41), and was later expressed in Talmudic Judaism by the saying: since that time, “the Holy Spirit has deserted Israel.”³⁶ This did not ruled out occasional, lower-rank, prophecy: Josephus himself saved his life through sudden inspiration when he had to surrender to the Romans – he claimed he

had received a prophecy for General Vespasian, which did come true (he became the Emperor). But such outbursts did not cancel a common, though dim, awareness, of a historical change that had occurred, and which may be interpreted in retrospect as a kind of "canonical closure."

Hence the excitement when John the Baptist arose, impersonating a new Elijah! A new age of prophecy was dawning!

Circumscribing Status and Use

The net result of the survey of historical data is the lack of proper evidence to warrant attributing canonical status to the books Jerome called the "Apocrypha": by the end of the first century AD, the authorities of Judaism (in Jerusalem or in the Diaspora) had not manifested any disposition to accept them as Scripture; in the first centuries of the ancient church, despite widespread use, they were not clearly granted equal footing with the Hebrew canon books, and opposition was vocal, coming from the most learned stratum of the Christian community. One argument only may counterpoise this factual consideration: the theological argument on ecclesial competence. *If* it belongs to the church to define the canon of its Bible, the decision the church made is binding: the Apocrypha have become (deutero)canonical, *Roma locuta, causa finita est*.

The argument, of course, begs the question of which institution or body may legitimately claim the title "the church." Are not the churches of the Reformation also the church (and so their daughter, churches, Baptist, Methodist, Pentecostal)? Not to speak of trends prevailing in Eastern Orthodox churches... Even apart from this consideration, however, serious theological problems make the grounding of canonical status on church authority a questionable procedure. Deeply repugnant to Christian faith would be the submission of Scripture to the higher power of the church: either in the form of a relativistic downgrading of Revelation to the level of autonomous self-identification, for a given community (the life-giving Word that addresses and creates the church then becomes the word the church chooses to tell itself); or in the more respectable form of such an interpretation of magisterium that the church appears to be the main channel of Revelation, and the scriptural corpus only the first expression of the mind of the church. This would blunt the critical edge of the Sword of the Spirit (Eph 6:17). It would tame to

powerlessness the lion-like prophetic Word (Am 3:8).

Whatever problems remain with the claims that are made for the magisterial office, it must be noted that such an interpretation that elevates the church above the Word is not official Roman Catholic doctrine. Yves (Cardinal) Congar stressed the precedence and pre-eminence of the Apostles *vis-à-vis* the church, as the foundation precedes the building.³⁷ Even the Pope's authority is understood in terms of custodianship, to serve and preserve the Word of God. Concerning the canon of Scripture, it means that the pronouncements of the church count as a *recognition* of a God-given fact: they solemnise the reception of uniquely inspired writings. Yet, within that frame, the claim is put forward and maintained that the church recognised with due competence the boundaries of the Old Testament canon, and the *causa* is *finita*.

The contrary Protestant conviction only requires a few words: the church, being the New Covenant people of God, was not competent in regard to Old Covenant Scriptures. The church (almost all the churches) did acknowledge the books of the New Covenant – not by decision of an ecumenical council but through a large, providentially-secured, consensus. But defining the canon of the Old Testament pertained to the prerogatives and mandates of *Israel's* authorities. These did exercise their prerogative and fulfil their mandate: they left *out* the Apocrypha. The principle is clearly stated in Romans 3:2: *They* were entrusted with the oracles of God, and Paul has in view Jews that reject Jesus as the Christ.

One need not be a dispensationalist to distinguish between economies, the Old and the New. The New is the fulfilment of the Old, the New was latent in the Old, the Old is patent in the New (to use Augustine's play on words), but one should not confuse the two. That the distinction is blurred is the flaw in the well-intentioned refusal of a closed Old Testament canon by M. Hengel (following Hartmut Gese):³⁸ he is intent to show that Jesus fulfilled the Scriptures, that there is continuity between the Old and the New. Amen! But he disregards the newness of the regime of fulfilment. The intertestamental revelatory "silence" which the Jews themselves sensed and confessed offers a providential sign of the distinction between the Old and the New economies. It is, as it were, a gigantic punctuation mark in God's unfolding plan. The Lord "held his Breath"... To enhance the newness of messianic times, and the excellence, beyond

measure, of Revelation-in-the-Son (Heb 1:2), God did not want canonical books to be written in the intervening centuries.

Nothing in the New Testament points any other way. Though it is clear that the Apocrypha were known and used, they are *never* quoted as Scripture. Jesus upholds the authority of the *scribes and Pharisees* as they occupy Moses' chair (Mat 23:2); defining which writings were Holy Scripture was an essential part of their mandate; a safe conclusion is that our Lord put his stamp of approval on their canon, which we know as the "Hebrew" canon.³⁹

Calvin, in his critique of the Decrees of Trent, added the argument of the Apocrypha's manifest inferiority.⁴⁰ He quotes, in the same passage, the final comment by the author of 2 Maccabees, who explains that he mixed water with wine: this, Calvin considers, is not "congruent with the majesty of the Holy Spirit." Hengel similarly observes, referring to 2 Maccabees 15:39: "It is also clear that this author had not the most remote notion of publishing his book as a sacred text."⁴¹

Assessment of quality, above all spiritual quality, is a delicate matter. Who dares to be the arbiter? If I had to choose between chapter 2 of Wisdom and Esther 9, I confess I could vacillate... But, globally, I cannot help feeling Calvin is right, right indeed. There are difficulties we are not able to solve in canonical books, but nowhere in the Hebrew Bible do we find such a topsy-turvy chronology as the book of Judith offers us: in Philip Essley's words:

We have a seventh century B.C. Assyria, under the rule of a sixth century Chaldean (Babylonian) king, invading a fifth century restored Judah, with an army led by a fourth century Persian general (Holofernes was the Persian general under Artaxerxes III in the successful campaign against Egypt in the fourth century B.C.). In truth, no major attacks were made on Jerusalem while under Persian rule in the fifth and fourth centuries (an unprecedented period of peace for war-weary Canaan).⁴²

Tobit teaches, in all seriousness, that the way to put a demon to flight is to burn the liver of a fish – the demon cannot bear the smell (6:16f; 8:2f); and the demon that had killed all seven previous bridegrooms of Sara on the wedding night flew straight from Ecbatana to Upper Egypt (8:3). Sirach (Ecclesiasticus), who has a lot of sanctified commonsense to share, almost ends his book with an all too common expression of racism and ethnic

prejudice: "By two nations my soul is angered, and a third is no nation: those who dwell on the Mount of Samaria, and the Philistines, and the foolish people who inhabit Shechem" (50:25f). The writer of Wisdom, who sometimes rises to heights of intelligence and of eloquence, exalts priestly power beyond measure: he ascribes to Aaron (in Numbers 16:41ff) the *subduing* of the God-sent Minister of punishment: the Agent of divine wrath was *frightened* by the majestic vestments and diadem (18:22,25). To say nothing of the prayer for the dead in 2 Maccabees 12:42,45... Maybe, we begin to understand how John Lightfoot, the renowned Hebrew and Talmudic scholar, could denounce, in 1643, "the wretched Apocrypha,"⁴³ and the Haldane brothers ardently and successfully campaign against the printing of the Apocrypha in Bibles produced by the British and Foreign Bible Society (1825).

Harmful, the Apocrypha? And, yet, the New Testament does know and use them! Hartmut Gese boldly asserts: "One simply cannot – to name only one example – understand John 1 without Sir [Ecclesiasticus] 24."⁴⁴ Actually, he somewhat overstates his case, and he could have chosen an even better example. Wisdom 7:22f and 9:1, building upon Proverbs 8:22ff, shed more helpful light on the Λόγος status (personified wisdom, e.g., is said to be μονογενές) and his role in creation, though this light should not overshadow contacts with Greek philosophy and, maybe, the influence of Philo's ideas. As to Ecclesiasticus 24, the most distinct echo I perceive is found later in the Fourth Gospel: Personified Wisdom (in Sir 24) invites "Come unto me" (v. 19a), compares herself with the vine (v. 17), and promises: "Those who eat of me will still be hungry, those who drink of me will still be thirsty" (v. 21, οἱ ἐσθίουντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν): one cannot doubt that Jesus had noticed and pondered these words. His declaration in John 6:35: "He who comes to me shall not (οὐ μὴ) be hungry, and he who believes in me shall not ever be thirsty" sounds as a reply to the apocryphal wisdom book. As he formally reverses the statement, he does not necessarily contradict the intended meaning of Ecclesiasticus (would have he shown such freedom, however, with a canonical passage?), but he uses the reminiscence as foil and tool for his self-revelation: he has come as the final Mediator, as Wisdom incarnate, to bring about the fullness of God's purposes, and of human destiny. One can find dozens of such reminiscences, with various

degrees of certainty. Luther, therefore, added the Apocrypha to his Bible, not as a part of the canon, but as “good and profitable reading,” as helpful rather than harmful. Ignoring the Apocrypha impoverishes our knowledge and interpretation of Scripture. Provided they do not usurp the normative role of canonical books, they offer us a treasure of information we may not despise.

Two main lines may be drawn. First, the Apocrypha provide us with background and contextual information on pre-Christian Judaism which we would gain from no other source. Without it, the sequence of events would often be obscure: without the books of Maccabees (from which also Josephus derived what he wrote), we would be at a loss when reading some chapters in Daniel. Edifying tales and sapiential works highlight how central the Law could be in the Jews’ personal religion as well as in their public worship: how passionately they clung to it; how, also, the pride they put in its possession bred contempt for non-Jews and acute nationalistic feelings. We better realise which forces, social, cultural, spiritual, Jesus and his apostles had to engage. The Apocrypha, to be sure, have no exclusive monopoly as witnesses for that period. The Dead Sea finds have enriched our knowledge of intertestamental (or Second Temple) Judaism, especially of its apocalyptic wing, or fringe. But the Apocrypha represent a time-honoured selection; their average quality was deemed superior to that of other comparable literature. It would be unwise to do without them.

The second line may be more controversial. The Apocrypha, I suggest, belong to the *praeparatio evangelica*, the preparation of the Gospel, and, thus, to *Heilsgeschichte*, the history of salvation. They build a bridge, although sometimes a shaky one, between Old Testament revelation and the New Testament. One observes a gap between the contents of Israel’s beliefs in Artaxerxes’ time and what is assumed (presupposed and taken over) in the New Testament, between the latest writings of the Old canon and that part of Judaism owned by Christian faith. The Apocrypha provide a cross piece: not as continuing revelation would have done – canonical prophecy had ceased – but as a providentially guided and guarded development, as the blossoming and ripening of previous seeds.

An example could be the activity of demons and the role of Satan. They remain shrouded in mystery as far as Old Testament texts go, explicit information is scarce; obviously, the gospels presuppose a much fuller, though still mysterious,

demonology; they thus approve of an intertestamental development, of which such a book as Tobit testifies. Another example relates to human constitution. Various hints, in the Old Testament, do suggest a duality, but the polysemy of the main anthropological terms (נפש בשר) forbids its being very clear, whereas it is a major feature in the New Testament view. The Apocrypha, in between, elaborate the discernment of the duality of inner and outer *ἄνθρωπος*. (Duality, not dualism – although Wisdom, especially, does betray the influence of Platonic dualism.) Through clarification and expansion of revealed teachings, the Apocrypha are able to prepare New Testament affirmations of afterlife, of rewards beyond, of the intermediate state consisting in conscious bliss, between physical death and final resurrection.

Perhaps the most significant of such benefits is the one relating to Christology. As already appeared, the Prologue of John’s Gospel is indebted to Wisdom; the other grand Christological passages, especially Colossians 1:15-20 and Hebrews 1:3, also make use of apocryphal literature: the way it describes divine Wisdom, with increasing personal traits and the major mediatorial role in creation and revelation, was appropriated by the New Testament to “explain” divine sonship. Again, it was no new revelation: it was the amplification, blossoming and ripening of Proverbs 8:22ff – but, as such, it was a providential preparation of the Gospel.

Conjoining Some Theological Reflections

The calling of systematic theology is to think a little farther (or to try to). After the facts have been ascertained and their import evaluated, it adopts a more “meditative” stance. In that mood, as a conclusion and without any technical elaboration, I offer a few thoughts in sketchy form.

A first reflection invites us to consider the risks and chances attending present influences. In this our ecumenical age, conformist pressures may tempt us to abandon our moorings and forget about the *hebraica veritas*. Or, simply, good manners and a worthy desire not to displease others may lead us to speak of “deuterocanonical” books without ever recalling the “obstinate” facts of the case. I hope we can be courteous and brotherly, loving, indeed, and yet resist the trend. The more popular an idea around us, the more vigilant we are called to be – if we are committed to truth, before acceptance and success.

This in no way requires a closed mind! Our

supreme aim should not be to avoid danger: life is danger! This life, at least... New trends also open new opportunities. Our present situation allows us to discern that our Protestant fathers may have overreacted against the Catholics' use of the Apocrypha. We rediscover how *helpful* these can be. Open vigilance combined with vigilant openness deserves to count as a general model.

The positive value of the Apocrypha lies first in their contextual function for New Testament writings. It triggers a second reflection on the close ties (the umbilical cord!) that bind word and context. Contextual determination is true of any utterance, though some general statements, e.g. proverbial sayings, only require a quasi universal context. *No word can resound in a pure vacuum*. A word, a speech-act, is a use of language, language as available in context. The Word of God makes use of human language. The Word of God resounds in the world of creation, and providence. The New Testament Word avails itself – the Divine Word avails himself – of the resources afforded by the Apocrypha. I am reluctant to speak here of “incarnation”: for fear that the unique and concrete event of the Incarnation be transmuted into an abstract principle; yet, some analogy obtains between the rootedness of word in context and the Personal Word's having come in the flesh.

Balance is critical. If dreaming of a pure Word freed from the bonds of language, and therefore of context, denies the essence of speech and disregards the ways of God's wisdom in Scripture, it is equally ruinous to confuse word with language, speech-act with context. Word, aiming at truth, precedes and transcends language. On the contemporary scene, not a few examples are found of contextual claims oppressing the meaning of words, of language hailed as if it were revelation, of the Word forbidden to be more than the mere echo of surrounding talk. The “contextual fallacy” systematically tames the newness of the New Testament message where it differs from its environment; the Apocrypha become harmful if the freedom of their use by the Divine Word is not acknowledged.

Finally, the mediating role of the Apocrypha, bridging the gap between the Old and the New, raises the issue of time and truth: of time as governed by divine Providence, of truth as known by special revelation. Everlasting firmness and unchanging validity do belong to the connotations of “truth,” especially the truth of the Word of God, throughout Scripture (e.g., Psalm 119:160). But this truth about truth never falls a prey to dualism,

to the unbiblical dualistic antithesis of time and eternity (conceived of as the opposite of time).

Under the sovereignty of the God One and Trine, *truth* also has a history. 2 Peter 1:12 speaks, literally, of the “the present truth” (ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ). As the mercies of God are new every morning, his truth, as a living communication of his will, thought and love, has the power of renewing the face it shows. It progressively unfolds its riches through the various stages of God's plan (his *kairoi*), and lends itself to apprehension in original ways by successive generations.

This unfolding is not restricted to the central events of special revelation, the infallible, unmixed, Word of God. It is also the more hidden work of Providence, which fulfils the divine purposes by the hands of fallible men – as were the authors of the Apocrypha. The all-embracing scope of the history of truth wards off the other dualism, of general history and culture on the one hand and special revelation, for faith, on the other. In their conjunction, the foundation is laid of the sure hope of ultimate unity. The service fallible Apocrypha, so typical of the surrounding culture, render to the canonical Word of God thus witnesses to the promise of final convergence in fulfilment: the recapitulation of history complete when the glory of divine truth shall fill the earth as the waters fill the sea.

Notes

- 1 Because it is already found at the end of an Egyptian document from c. 2200 BC, *The Instruction of the Sage Ptah hotep*.
- 2 In AD 192, by the anonymous orthodox theologian who wrote an anti-Montanist treatise and says, in his preface addressed to the Phrygian bishop Abercius Marcellinus, that he hesitated to undertake the task lest he “might seem to some to be adding to the writings or injunctions of the new covenant of the gospel, to which no one who has chosen to live according to the gospel itself can add and from which he cannot take away” (the allusion to Rev 22:18f is obvious, though the verb “to add”, προσθεῖναι, is not the same): the text was preserved by Eusebius, *Ecclesiastical History*, V.xvi.3, and is given in R. Kirsopp Lake's translation in the Loeb Classic Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 19261) p. 473. I was led to it by F.F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988) p. 22.
- 3 The term means “hidden” but there was a note of disparagement, as shown by Irenaeus' use in *Adv. Haeres.* I.20,13.1, and Tertullian's in *De Pudicitia* 10.6.

- 4 Forerunners included Hugh of St. Victor in the XIIIth century (F. F. Bruce, p.99) and John Wycliffe in 1382 (J. C. Turro, "Bible, III. History of the Old Testament Canon," *New Catholic Encyclopedia* [New York...: McGraw-Hill, 1967] vol.II, 391a).
- 5 Mogens Müller, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (Copenhagen International Seminar 1/JSOT Supplement series 206; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996) p. 39f; Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture. Its Prehistory and the Problem of its Canon*, transl. Mark E. Biddle (Edinburgh & New York: T.&T. Clark, 2002) p. 20 (the assumption "has proved to be a wrong turning"), though he uses the phrase without endorsing the obsolete theory, p. 79: "The 'Alexandrian Canon' – if one wishes to speak of one at all – concentrates on the Pentateuch."
- 6 Robert Hanhart, whose main thesis is not at all favourable to the theory, can write in his introductory chapter to Hengel's book, p. 3: "The Palestinian canon in the form preserved in the Masoretic tradition was seen as the authentic canon, the other writings transmitted in the *Alexandrian canon* – both those translated from Hebrew or Aramaic and those originally written in Greek – as 'apocryphal'" (italics added). More vaguely, many still talk of "the Greek Bible."
- 7 Hengel, p. 41; p. 59, he stresses that in all Greek manuscripts of the Psalms that we possess, from the Vth century, the *Magnificat*, *Benedictus* and *Nunc dimittis* are included. Roger T. Beckwith, "The Canon of the Old Testament," in *The Origin of the Bible*, ed. Philip Wesley Comfort (Wheaton: Tyndale House, 1992) p. 62, writes: "In the Septuagint manuscripts, the Prophets and Hagiographa have been rearranged by Christian hands in a non-Jewish manner, and the intermingling of Apocrypha there is a Christian phenomenon, not a Jewish."
- 8 Hengel, p. 57, acknowledges: "But even there the data exhibit such significant differences that one can not yet speak of a truly fixed canon even in this period."
- 9 *The Old Testament in Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament I/54; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1991) p. 34f, as quoted by Hengel, p. 57 n.2.
- 10 Peter W. Flint, "Noncanonical Writings in the Dead Sea Scrolls: Apocrypha, Other Previously Known Writings, Pseudepigrapha," in *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation*, ed. Peter W. Flint (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001) p.87.
- 11 Hans-Peter Rüger, however, in his article "Apokryphen des Alten Testaments," *Theologische Realenzyklopädie*, ed. Gerhard Krause & Gerhard Müller (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1978) vol. III, 291, goes far beyond the evidence he adduces when he suggests that it was ordinary procedure: his quotations are mostly from parts which could be seen as extensions of canonical books (e.g. Daniel), not from distinct books among the Apocrypha.
- 12 "The Canon of the Old Testament," p. 62.
- 13 Hengel, p.60.
- 14 Eric Junod, in *Le Canon de l'Ancien Testament, sa formation et son histoire*, ed. J.-D. Kaestli & O. Wermelinger (Geneva: Labor & Fides, 1984), p. 118f, with Hengel's approval (apparently), p. 68.
- 15 Hengel, p. 69.
- 16 *Ibid.*, p. 65.
- 17 Junod, p. 111f, 136.
- 18 Hengel, p. 47f.
- 19 Turro, *New Cath. Enc.*, II, 390b.
- 20 Hengel, p. 65.
- 21 Zachary Gerganos, who had studied in Wittenberg, introduced the "Protestant" view in 1627, according to Turro, II, 390b.
- 22 Turro, II, 391a; Louis Gaussen, *Le Canon des Saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi* (Lausanne: Georges Bridel, 1860) vol.II, p. 90-92.
- 23 Quoted by Hengel, p. 125.
- 24 *Ibid.*
- 25 Whose scholarship was praised by the editor of the journal, Abbé Jean Carmignac, "Recension de Roger T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*," *Revue de Qumran* 12 (1986) 449-453.
- 26 In his introduction to Hengel's book, p. 2. Hengel's own divergent choice implies the unlikely assumption that the inclusion in the canon of Ecclesiastes, Esther, Song of Songs, and Chronicles, was based on a historical error, p. 91.
- 27 The devastating force of Eugene Ulrich's critique cannot be denied, "The Non-Attestation of a Tripartite Canon in 4Q MMT," *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 202-214.
- 28 *Ibid.*, p. 212f.
- 29 Introduction to Hengel, p. 2.
- 30 *Ibid.*, p. 4.
- 31 P. W. Flint, "Non canonical Writings...", p. 116.
- 32 In the Mishna, *mSanh.* 10.1 (Danby translates: "heretical" books, but explains in his note: books "outside the canon").
- 33 So James Vanderkam, *From Revelation to Canon: Studies in the Hebrew Bible and Second Temple Literature* (Leiden;: Brill, 2000), as quoted by Eugene Ulrich, "The Bible in the Making: The Scriptures Found at Qumran," in *The Bible at Qumran*, ed. Peter W. Flint, p. 55 n.6, this being the understanding of Sundberg, Marcel Simon.
- 34 "The Canon," p. 62; *contra* E. Ulrich, "The Bible in the Making," p. 56f (57 n.17: CD 10: 8-10 cites Jubilees 23:11 as authoritative, and the title occurs at CD 16.3-4), and James E. Bowley, "Moses in the Dead Sea Scrolls: Living in the Shadow of God's Anointed," p. 175 (*Apocryphon of Moses C* quoted by 4Q 377 2 ii 5), in *The Bible at Qumran*, *op. cit.*

- 35 *Contra Apionem* I.41: 'Από δὲ Ἀρταξέρξου μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου γέγραπται μὲν ἑκαστά πίστεως δ' οὐχ ὁμοίας ἡξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν
- 36 E.g. *bSotā* 13.2, cf. Rüger, 290.
- 37 His article "Inspiration des Ecritures canoniques et apostolicité de l'Eglise," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 45 (1961) 32-42, was critical of Karl Rahner's proposed views.
- 38 Hengel, p. 126.
- 39 Traditionally Luke 24:44 is taken to reflect the threefold Hebrew canon (the "Psalms" standing for the third part of which they are the most important book); the Prologue of Ecclesiasticus (as expounded by Hanhart) and the testimony of Josephus render this reading quite likely. Matthew 23:35 is similarly supposed to witness to the Hebrew canon of books: the murder of Zechariah, recorded in 2 Chronicles 24:20-22, is *last* in the order of the Hebrew canon, with Chronicles at the end.
- 40 "Les Actes du Concile de Trente," avec le préambule contre le poison, in *Recueil des Opuscules, c'est-à-dire, Petits Traictés de M. Iean Calvin* (Geneva: Jean Pinereul, 1566) p. 916.
- 41 Hengel, p. 94 n.50.
- 42 Letter published by the *Bible Review* 18/June 2002) 6.
- 43 According to Turro, 391a.
- 44 *Alttestamentliche Studien* (Tübingen, 1991) 27, as quoted by Hengel, p. 110.

NEW TESTAMENT STUDIES FROM PATERNOSTER

Lukan Theology in the Light of the Gospel's Literary Structure

Paternoster Biblical Monographs

Douglas S. McComiskey

Luke's Gospel was purposefully written with theology embedded in its patterned literary structure. A critical analysis of this cyclical structure provides new windows into Luke's interpretation of the individual pericopes comprising the gospel and illuminates several of his theological interests.

Douglas S. McComiskey is Professor of New Testament at Ridley College, Melbourne, Australia.

ISBN: 1-84227-148-2 / 229x152mm / 400pp / £29.99

The Antioch Episode of Galatians 2:11-14 in Historical and Cultural Context

Paternoster Biblical Monographs

Mark Bonnington

The Galatians 2 'incident' in Antioch over table-fellowship suggests significant disagreement between the leading apostles. This book analyses the background to the disagreement by locating the incident within the dynamic social interaction between Jews and Gentiles. It proposes a new way of understanding the relationship between individuals and issues involved.

Mark Bonnington is Tutor in New Testament at St John's College with Cranmer Hall, University of Durham.

'Of particular importance is Mark Bonnington's work in uncovering the different perceptions of identity that were possible on the borderlines between the Jewish and Gentile worlds. This makes an original contribution to a much debated topic.'

P. M. Casey, Professor of New Testament Languages and Literature, University of Nottingham

ISBN: 1-84227-050-8 / 229x152mm / 350pp / £24.99

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

The Historicity of the Virginal Conception. A Study in Argumentation

Guus Labooy
Hoek van Holland

SUMMARY

Using Raymond Brown's *The Birth of the Messiah* as a lead, I examine the arguments used in the debate on the historicity of the virginal conception. I shall adopt the lion's share of his arguments and results, yet place them within the wider scope of ontology, the history of biology

* * * *

and epistemology. In this endeavour, any further clarification of our theme will be closely related to a deepened interaction between ontology, historical epistemology (R. Chisholm, E. Mackay), logic and exegesis. Finally, the historicity of the virginal conception is ranked somewhere between *probable* and *beyond reasonable doubt*.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Unter Verwendung von Raymond Browns *The Birth of the Messiah* untersuche ich die Argumente, die in der Debatte um die Historizität der jungfräulichen Empfängnis benutzt werden. Ich werde den Löwenanteil seiner Argumente und Resultate benutzen, sie aber in den weiteren Horizont von Ontologie, der Geschichte der Biologie und

* * * *

Epistemologie stellen. In diesem Unterfangen werden alle weiteren Klärungen unseres Themas eng mit einer tieferen Interaktion zwischen Ontologie, historischer Epistemologie (R. Chisholm, E. Mackay), Logik und Exegese verbunden. Abschließend wird die Historizität der jungfräulichen Empfängnis irgendwo zwischen wahrscheinlich und jenseits vernünftigen Zweifels angesiedelt.

* * * *

RÉSUMÉ

En se fondant sur l'ouvrage de Raymond Brown, *The Birth of the Messiah*, l'auteur examine les arguments avancés dans le débat sur l'historicité de la conception virginale de Christ. Il suit l'essentiel des arguments et conclusions de Brown, mais en les replaçant dans un cadre plus large de réflexion ontologique et en prenant

* * * *

en compte l'histoire de la biologie et de l'épistémologie. Il tente ainsi de clarifier le débat à l'aide d'une approche pluridisciplinaire intégrant l'ontologie, l'histoire de l'épistémologie (R. Chisholm, E. Mackay), la logique et l'exégèse. En conclusion, il range l'historicité de la conception virginale dans la zone située entre le probable et ce qui est au-delà du doute raisonnable.

* * * *

1 Introduction

Both Matthew 1:18–25 and Luke 1:26–38 seem to affirm that Jesus was conceived without a human father. Whereas the conception of our Lord, then, seems to be virginal, the scholarly debate over this virginity surely isn't.¹ This contribution aims at carefully investigating the argumentation concerning the historicity of the virginal conception. Because of this goal, I will not enter into the

important question of the theological meaning of the virginal conception as a *signum*.

Why is historicity important? I agree with those who, like Duns Scotus and Schleiermacher, argue that the historicity of the virginal conception does not constitute a necessary precondition for the incarnation or the *impeccabilitas*. To be clear: I embrace both these doctrines wholeheartedly.² However, as regards the historicity, the following quotation from Schleiermacher deserves consid-

eration, precisely because of the greatness of God: 'whoever accepts the historicity, must accept it on the ground of the birth-narratives in the New Testament.'³ For why could the Almighty not take on a human life while using the ordinary way of conception? However, the other purely *historical* motif is in itself important enough: science requires esteem and love for reality and it just could be that the historicity is part of reality.

Obviously, in the background of this specific topic the relation between faith and history is at stake, a pressing issue since the Enlightenment and the historical revolution. By probing into the historicity of the virginal conception, this enquiry might offer an impulse to the ongoing scientific task of assimilating the historical revolution.

How I am going to advance this enquiry? Exegetically, Raymond Brown is my most important guide; I am thinking of his momentous *The Birth of the Messiah, a Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*.⁴ I shall adopt the lion's share of his arguments and results, yet place them within the wider scope of ontology, the history of biology and epistemology. In this endeavour, any further clarification of our theme will be closely related to a deepened interaction between philosophy, logic and exegesis.

As a criterion in selecting the manifold exegetical contributions, I examined whether authors took an *open stand* towards the question of historicity. This criterion is austere towards two opposing sides: both the *a priori* 'it must be truth because the Bible says so' and the *a priori* 'no historicity is involved for that is impossible' exclude serious exegetical investigation. For, knowing the results of their exegetical inquiry in advance, these advocates nullify the significance of historical research. In any case, open research into the nature of the genre is pivotal: Even if we are ready to accept that God could save somebody miraculously by commissioning an enormous whale, we are still posing the wrong question, for Jonah is the first *novella* in world literature.⁵

The overall structure of this contribution is as follows: first I will examine the openness of reality for miracles (2). Then, after handling some preliminary questions, I shall focus on some key issues from the exegetical debate (6). Finally, I shall present an epistemological evaluation (7).

2 Is a Virginal Conception Possible?

'Whatever marvel happens in this world, it is cer-

tainly less marvellous than this whole world itself – I mean the sky and the earth, and all that is in them – and these God certainly made.'⁶ In this passage, Augustine captures my basic perspective. This point of view was, however, eroded during the Enlightenment: the awareness of this world as God's creation faded away and, likewise, the openness for miracles declined radically. If, however, we know in advance that a virginal conception is impossible, historical research would be pointless. We would simply have to reconcile the bible with what we already know, by applying a suitable literary genre. Yet by moving forward like this, the literary genre would not be detected by *literary means* anymore, for the genre would not be supposed to encompass historicity to begin with.

Of course we often come upon this kind of *apriori* knowledge in a rather unso-phisticated fashion – people just seem to know that the historicity of the event is impossible. Meanwhile, from a scientific point of view, this issue has an ontological and a biological side to it. Biologically, the exact process has been known for one and a half century: we know exactly the function of the ovum and the sperm cell and, consequently, we can tell why a virginal conception will not happen in ordinary life. Whether they knew this in the first century as well constitutes the subject of our next section; at present, I answer this question affirmatively. Thus the ontological issue remains: could miracles, as unprecedented exceptions to a biological law, occur?

At present, numerous philosophers, including the non-religious, would answer this question affirmatively. Take, for instance, Stephen Mumford: 'A view of miracles as logically impossible is based on commitments that are both unnecessary and too strong.'⁷ I agree with this insight. In my *Freedom and Dispositions* I explored this subject extensively.⁸ Comprising a conceptual analysis of 'disposition', that book develops an open concept of disposition by means of possible world semantics. 'Open' connotes that physical and biological disposition concepts like *combustibility of fuel* or *adrenaline increase when stressed* do not refer to ontologically necessary facts. Therefore, exceptions are always possible, since we live in an open reality. In *Freedom and Dispositions* I prove that only with this 'open' concept of disposition are we able to make sense of physics and biology.⁹

Apart from its direct relevance for the philosophy of physics and biology, this open concept of disposition is important for the theory of miracles.

Due to the 'openness' of reality, God can intervene in a miraculous way. He does not need to 'break' or 'violate' a natural law of physics or biology, because creation is essentially supple and open. To be clear, there will be and can be¹⁰ exceptions even without God interfering. These exceptions occur for no reason. There will be many of them. Yet when God makes use of this inherent elbowroom in his creation, we are dealing with a miracle.¹¹

This means, however, that we consider a scientific stance that excludes the virginal conception on the ground of its ontological impossibility to be less reason-able than a view that recognises its possibility. This ontological possibility, however, does not lead to the conclusion that it actually happened. Here, the real space for historical research is opened up again: do the Gospels describe any such fact in a historical way, or do we just misunderstand the genre?

3 From the History of Conception Theories

Before we are able to investigate this, we must briefly examine some aspects of Greek and Hellenistic conception theories.¹² What thoughts *contemporaries* cherished about human conception could be of major significance to the topic of historicity.

Throughout Antiquity conception theory was multi-coloured and constantly in motion: theories were mixed and combined easily. To give an example of such a theory, I will put forth Aristotle's, mainly because it was this theory which, due to Galen's adoption of it, remained extremely influential well into the eighteenth century. Aristotle advocated the 'haematogenous' theory.¹³ Thus, according to him, germ cells originate from the blood. They are, so to say, blood in a certain 'state of aggregation'. The whole pathway, according to Aristotle, began with our food being converted (cooked, in fact!) by body heat into blood. In its turn, this blood is converted into all kind of tissues. However, in the male, the remainder will be 'cooked' into sperm. Yet women, while lacking the requested heat, transform their residue into menstrual blood. Therefore, Aristotle locates the difference between male and female in their variance in body heat: males are able to cook the blood until 'well-done'. Consequently, it has been said that according to Aristotle, the menstrual blood is 'underdone sperm'.¹⁴ So, although the menstrual blood does contribute to the embryo, 'this contribution is very subordinated, for it constitutes only

the *causa materialis*, whereas the sperm cell is *causa finalis*, *causa formalis*, and *causa efficiens*, to put it in terms of Aristotelian logic.¹⁵ The extremely influential physician Galen (second century CE) essentially took over this Aristotelian theory. According to him, the female role in conception is insignificant, although he does say that women have *sperm*, thus combining an older theory with Aristotle's. However, this sperm is very thin and much colder than that of the male; therefore, as far as effectiveness is concerned, it plays the subordinate role. This sketch must suffice here as a brief illustration of the theories of Antiquity and Hellenism.

As far as the present argument is concerned, the most salient fact is that all these theories seem to rule out any thought of a virginal conception. Even if the female component is not minimised straightforwardly, they all assign first importance to the male sperm. Obviously, all these theories are pre-scientific to a high degree; there was no cell concept, for instance. Concepts like '*causa finalis*' stem from Aristotelian philosophy and there was a long way to go before concepts like *heredity*, *genetic material* and *development* could appear. These modern concepts are far more empirical in content than their heavily metaphysical counterparts like the 'ousia' and 'genesis' of Antiquity.

To summarise: it is clear that Antiquity did not know about the 'how' of the interaction of ovum and sperm cell – they did not even have the concept of 'cell'. Undoubtedly, they *thought* they knew a great deal about the 'how' of human conception, but most of what they thought they knew was simply wrong. However, this does not mean that they were wrong in their conviction that the male sperm is a necessary precondition for conception.¹⁶ And this, obviously, is the main point for the present inquiry: throughout the ages man has acknowledged that the male sperm is a necessary precondition for conception, albeit that the theories used to express that necessity were hardly empirical and largely false.

4 What Tipped the Scale?

Let us now try to detect what kind of arguments regarding the historicity tipped the scale. Christianity has professed the virginal conception of Christ from time immemorial, anchored as it is in the Apostolic Creed. This changed during the Enlightenment; D.F. Strauss' famous *Das Leben Jesu* (1835) could be marked as a watershed.¹⁷ Without probing at length into the history of the

debate on the historicity of the virginal conception, we need to survey the arguments that weighed most in this gradual turning of the tide. We can discern four major candidates: a) the results of the historical-critical method; b) the conviction that a virginal conception is ontologically impossible; c) improved empirical science; d) arguments from systematic theology. Which of these arguments tipped the scale?

Within the scope of this contribution, I can only make some general remarks. I am convinced that (c) must be discarded. With regard to (c): the rationalistic criticism of the historicity emerged at the end of the eighteenth century,¹⁸ and therefore clearly predated the eventual identification of the ovum and sperm cell in the second part of the nineteenth century. This naturalistic rationalising can itself be properly explained by the conclusion of our preceding paragraph: a virginal conception had always been 'empirically' impossible. It contradicted both theory and experience, also prior to the Enlightenment. Therefore, it is not the progress in biological theory that was decisive in tipping the scale, but the *difference in interpretation* of biological theory. The sperm had always constituted a necessary condition, but, under the influence of a more mechanistic worldview, this fact assumed a new kind of weight. The necessary condition was increasingly seen as *absolutely necessary*: something that always happens must happen *necessarily*. But that, quite clearly, is a *philosophical change* and not a scientific one: it concerns metaphysics rather than improvements in empirical science. At stake is the issue that I have delineated in paragraph 2: what exactly is a biological law?

Regarding (d): the virginal conception soon became a cornerstone in the edifice of systematic theology, being closely connected with incarnation, the *impeccabilitas* and ecclesiology. During the Enlightenment, this scholastic edifice was dismantled and to various theologians the significance of the virginal conception diminished, at least as far as its purported historicity is concerned. However, this is far from a systematic argument *against* historicity, and we look in vain for any such argument among the systematic theologians.¹⁹ They adapted to developments rather than actually helping to shape them.

Therefore, I conclude that, from a historical perspective, (a) and (b) are pivotal: historical-critical arguments and the conviction that a virginal conception is ontologically impossible. As far as (a) is concerned, we must think of arguments like the

silence of the rest of the New Testament on this score and the historical-religious parallels – in paragraph 6 we shall deal with this subject.

The arguments (a) and (b) are often difficult to disentangle. Often, when an argument is presented as historical-critical in nature, it in fact contains a veiled ontological postulate. Take for instance Wilhelm Bousset, figurehead of the history of religion school before the First World War. He classifies the virginity as a 'gross offence' ('groben Anstoss'). Of course, Bousset maintains, a truly scientific age must be freed from such thoughts.²⁰ Reading Bousset, one senses that to him any doubt is far beyond the threshold of enlightened reasoning: Bousset is *absolutely sure* that there can be no historicity involved. In the Gospel, the *virginitas* plays but a marginal role, he argues, something that only changes with the coming of Ignatius. Then he proceeds: 'This thought is based on popular fantasy, facilitated by the concept of the 'Son of God'.'²¹ He dubs it 'Vulgärtheologie des jungen Christentums' (popular theology of early Christianity) with influences from the Hellenistic surroundings.²² What I am critical of, is not the comparison with the 'Hellenistic surroundings', but the total lack of doubt: the awareness of a historical problem has vanished. Bousset does not pose the question whether this literary genre might by chance *include* historicity. Instead, he seems to be on the run from what he sees as a 'gross offence' against enlightened reason. Because Bousset seems to know all the pertinent answers, we do not come upon any open historical research here.²³

To summarise, we see two principal factors operative in tipping the scale. Firstly, there is what is called 'the mechanising of the worldview' or the fading away of the Augustinian ontological perspective (2). Secondly, legitimate scientific arguments of a historical-critical nature are involved, for instance the argument from silence and the issue of the literary genre. Each historical individual should be investigated carefully as to which argument prevails in his or her thought, the ontological one or the historical-critical one. However, such a historical inquiry is beyond the scope of the present investigation.

5 Fallacies

Before we enter the actual exegetical controversies, we have to discuss some prevalent fallacies. Usually, various forms of *argumentum ad hominem* are at stake. We could think of the pious indignation

during many ages: 'discarding the virginal conception is heretical!' This may well be so, but as an *exegetical* argument it is invalid. Another common fallacy is the so-called 'circumstantial', also a kind of *argumentum ad hominem*. In this case, one relates the circumstances of the adversary to the content of his stance. For instance, one could point to the *Roman Catholicism* of the defender of the virginal conception, or the fact that a church father emphasised the virginal conception because of the importance of the incarnation in his thought. Yet another variant of *argumentum ad hominem* is called 'poisoning the well'. We found it already with Bousset: 'Vulgärtheologie des jungen Christentums'.

A final fallacy is the *argumentum ad populum*. Authors sometimes call upon the discrepancy between 'a suffocating dogmatic armour' and 'the free, critical air of unprejudiced, open-minded exegetical inquiry'. This, surely, is just a mixture of *argumentum ad populum* and *argumentum ad hominem*: adversaries are qualified as 'prejudiced' and 'dogmatic'. Illustrations of all these fallacies can be multiplied with ease.

6 Some Exegetical Foci

Of course, we cannot do justice to the full historical-critical debate pertaining to Matthew 1:18-25 and Luke 1:26-38 (and Luke 3:23). Therefore, I select some critical key-issues: a) the argument from the silence of the remainder of the New Testament; b) the lack of understanding in Jesus' family concerning his identity; c) the question of the literary genre and d) the evidence for the alternative view of non-historicity.

6.1 The Argument From Silence

Ever since exegetical worries about the virginal conception began to emerge, scholars have been advancing the argument of the silence of the rest of the New Testament. Yet, also in the case of non-historicity, the silence would, at first glance, still remain a puzzle. If clarification in the latter case is just as difficult, the silence would turn out to be a neutral consideration. So, in order to have any force, the silence-argument must be refined tradition-historically. This is done by Wilckens, who states with clarity: 'If this narrative were to include historicity, than the sayings of the Spirit-caused birth of Jesus would have been tradition-historically old. However, this is not the case.'²⁴

Brown, however, questions this point. Starting from the premise of the independence of the two

passages in Matthew and Luke, he says: 'the agreement of Matthew and Luke on the angelic annunciation of birth as the vehicle of the idea of the virginal conception establishes rather firmly in my judgement that a complex of three items antedated the two Gospels: (1) the literary form of an angelic annunciation of birth; (2) the theological message in the annunciation which placed side by side the Davidic descent of the Messiah and the begetting of God's Son through the power of the Holy Spirit; (3) the setting of the annunciation whereby it involved a young girl who was betrothed but still a virgin.'²⁵ Thus, Brown casts doubts on the idea that 'the Spirit-caused birth of Jesus' is only to be found in later redactions. So what do we conclude regarding the silence?

In my judgement, we cannot reconstruct the true significance of this historical phenomenon: we are looking through a keyhole; this is simply outside our field of vision. In fact, it could be anything: we do not know whether the other biblical authors had heard of the virginal conception. Suppose they had, then we can only guess at the reasons for not mentioning it. Apparently, christological considerations did not play a role: both John and Paul could have used the theme given their commitment to pre-existence Christology. Maybe moral scruples played their part, arising from the discreteness of the matter? Or perhaps John's scroll was just too short and Mark judged that infancy narratives would fall beyond his scope – or maybe he shrank from the use of this literary genre, because of the resemblances to Hellenistic mythology? All we can see is this fog. This, however, is the same for the advocates of non-historicity: if this myth really was a suitable way of expression, why did John not use it? Or why is he not acquainted with it? One could advance the argument of the region here – the *virginitas* is only found in material associated with the region of Syria²⁶ – think of Ignatius of Antioch – but again, I cannot see why this argument could serve to clarify the silence in case of a myth, but not in the case of historicity.

I therefore conclude that we just do not know enough to appraise whether the silence weighs against historicity or not. I agree with Brown, however, that the silence does have this significance: 'the silence ...does call into question the theory that the memory of the virginal conception was handed down by the family of Jesus to the apostolic preachers...'²⁷ This is an important observation, to which we will return (7).

6.2 The Family Shows Lack of Understanding for Jesus' Identity

We cannot discuss here all the material about the 'son of Joseph' or the genealogies. All these texts, according to Brown and many others, do not compel us to reject the historicity of the virginal conception.²⁸ The most compelling argument, though, according to Brown, is the lack of understanding on the part of Jesus' own family members, see Mark 3:21.²⁹ In short: 'Did not the virginal conception carry for Mary some implication as to who Jesus was?'³⁰ If the virginal conception was a historical fact, information about it must have been handed down by the family, even if this material only served as a catalyst, as the last piece of a jigsaw of other historical facts (think of the public knowledge of the early birth of Jesus). But why, then, did some members of the family show such an inadequate understanding of Jesus' identity?

I propose the following explanation. Possibly, Mary was not among the 'friends' who thought that He was beside himself (Mark 3:21). At any rate, it is only after Easter that acquaintance with the virginal conception would gradually lead to a better understanding of Christ's identity. Therefore, until well after the resurrection, the family's comprehension remained limited and the fact that they misjudged him, thinking he was 'beside himself', fits into this picture. This accords well with the Gospels' portrayal of all the disciples constantly groping after Jesus' true identity. From this, the family was not spared – not even Mary. A miraculous birth experience would not completely alter this. Nor would a miraculous birth report, if told to the other family members. Moreover, if it had been told, then it would certainly have been told differently than in the form handed down to us – think of its insertion into the annunciation narrative.

6.3 The Literary Genre

Let us proceed with examining the hypothesis that the evangelists used a language of faith that did not imply historicity. In order to be brief, I tacitly assess the following variant at the same time: is it plausible that in the early layers of the tradition historicity was not implied, but that, somewhere in their redaction, the evangelists misinterpreted the accounts of the miraculous birth by explaining them historically? I adopt the rather vague 'language of faith', since a more precise classification, e.g. 'myth' or 'midrash', tends to bias the issue pre-

maturely. These particular narratives transcend the ordinary literary categories; I shall limit myself, then, to describing as accurately as possible all the literary techniques used in these narratives. We shall discern three substantially different 'techniques': firstly, *typological* aspects occur, for instance the use of the annunciation model, the Old Testament typology of birth reports and the Moses Haggada. Secondly, I will discuss the occurrence of *legendary* motifs and, finally, I will enter into the purported resemblance with *Hellenistic mythology*.

Whether the evangelists used 'language of faith' is no point of discussion. The point is whether this language implies historicity in this particular case. We all agree, that their 'historical accounts are motivated essentially by the *kerygma*'.³¹ The authors are not interested in describing a biological marvel. At stake is only the following: is historicity for the evangelists A) conceivable and B) also an intended aspect of their message? Which arguments could one propose to deny A and B?

One could think of the contention that people in the first century 'did not think historically'. Thus it is argued that historicity is just not a separately conceivable fact; and, consequently, since we have to reject A, the same naturally goes for B. This argument, however, is confused. It is true that the historical awareness that gradually developed since the Enlightenment was not theirs: these are people from before the 'historical revolution'. However, being able to conceive of a truly historical virginal conception has nothing to do with the historical revolution. The argument hinges on a much too vague understanding of what comprises the historical revolution. Let me sum up a few key-features of the modern phenomenon of historical consciousness. It comprises, apart from its important social aspects of institutionalisation and professionalisation, the following essential characteristics: cautious treatment of sources, awareness of the distinctness of the past – the past is fundamentally different from the present – and awareness that 'every comprehension of the past is of a historical nature itself'.³² This, however, is something completely different from not being able to conceive of the *historicity* of certain facts. Whether Caesar was really murdered by Brutus for example, was certainly conceivable for people in the first century. Likewise, the question whether language of a virginal conception includes historicity was conceivable for them. Lack of historical consciousness, which they indeed suffered from, simply does not affect this. In conclusion, then, we have to admit

that A was possible. How about B: was historicity also *intended* in this literary genre?

The detection of the literary genre is a very complex matter. It asks for accuracy, because vague associations induced by ill-defined genres only result in clouding the issue. So, what literary techniques can be observed? Firstly, by way of introduction, a brief resumé of some of the proposed solutions. Martin Dibelius argues that Luke's story is a legend. Fortunately, he furnishes us with an exact definition of 'legend': A legend aims at edification ('Erbaulichkeit') through the example of the piety and holiness of the hero ('Frömmigkeit und Heiligkeit des Helden'). This definition, clearly, does not exclude historicity.³³ However, according to Dibelius's own definition, Luke 1:26-38 is not a typical legend, for it was evidently not written in order to edify.³⁴ Thus, we must look for a more cautious approach, as proposed by Schürmann: 'maybe, a more accurate way of expression is to speak of narrative styled on the Jewish Haggada, ... which aimed at bringing to light history's profound and concealed meaning.'³⁵ This appraisal is even more open to historicity than legend.

Now when we turn to Matthew's pericope: this story, according to Dibelius, is not a legend. Moreover, Luz calls it a 'christological Midrash'.³⁶ He does so, however, with considerable reservations: classifying this pericope as 'Midrash' would extend the concept decisively, for the actual genre of Midrash does not occur here. It is true that both Matthew and Luke incorporate the genre of annunciation,³⁷ but calling this 'Midrash' only leads to a non-specific use of the term. In addition, the typology of Joseph and Moses occurs, particularly the Moses of the Haggada. Thus far, my short inventory of the narration techniques used.

The acknowledgement of all these typological and salvation-historical narration techniques must make us aware of the possibility that authors fashioned their accounts on Old Testament stories. Take, for instance, the OT story of Joseph: Jesus was modelled as the new Joseph going down to Egypt in order to save his people, a creative narrative without historical background. However, in biblical literature, the use of typology is generally a means of interpreting historical *facts*. When Isaiah fashions the return from the Babylonian exile on the model of the exodus, this does not mean that the return was not historical. Generally speaking, typology is a literary tool for the interpretation of *history*: in using it, historical facts are taken up into the biblical hermeneutics of salvation. On the

other hand, I grant that, within this overall hermeneutical principle, there must be room for *creative modelling* of facts. The genre, therefore, comprises both *interpreting* as well as *modelling*, but these two are ordered hierarchically. The interpretation of history is the primary aim. In my judgement, therefore, the character of the genre is mistaken, when we understand it primarily from the angle of *creative modelling*. So with respect to the genre, the question of whether the flight to Egypt is modelled on the OT story of Joseph without involving any historical facts is pertinent; at the same time, however, this genre requires careful scholarly consideration of the possibility of historicity. When conflicting evidence makes historicity improbable, we have to conclude that the flight to Egypt is probably the result of creative modelling. As regards the virginal conception, the same sequence of steps is required.

This results in the following provisional conclusion: 1) Legendary aspects, if any (Luke), do not discard historicity (Dibelius). And 2) this conglomerate of typological and salvation-historical motifs does not yield any *literary* clues for the assertion that historicity is not involved. We are dealing with a genre basically inclined to imply historicity, although it certainly leaves elbowroom for *creative modelling*.³⁸ Thus, the genre deviates strongly from the apocryphal birth-narratives, e.g. the *Protoevangelium of James*.³⁹

Finally, we have to assess the possibility of Hellenistic myth, the genre of the miraculous birth of a divine man. Hellenistic myth provides us with countless examples of miraculous birth stories through divine intervention. Numerous scholars have maintained that early Christians sought to express their faith by using this pagan symbolic language. Brown, however, summarises some difficulties with this view:⁴⁰ 'As for the figures of world religions, there are internal problems about the dating of the traditions of their conceptions.' Secondly, we note that there is actually no parallel of a virginal conception in pagan religion, the only parallel being a begetting without a human father (or mother, Aeneas). For we must note a decisive difference from the pagan legends: they all involve accounts of sexual intercourse with the deity (a 'hieros gamos').⁴¹ We should ask, therefore, whether Christians really would have felt any affinity with these stories, rather than a strong aversion. Is there really a 'parallel' between a child begotten through the creative power of the Holy Spirit and the pagan 'hieros gamos', stories burdened as they

Let us venture into the theological interpretation of such kinds of literary affinity. One could think of myth as a dream and the present Gospel account of the miraculous birth as its fulfilment, an affinity between prefiguration and fulfilment. This brings us to C.S. Lewis. Decisive for Lewis' conversion was his giving up of the traditional conviction that there could be no continuity whatsoever between the numinous world of pagan mythical religion and Christian belief. To him, it was a kind of disclosure experience finally to realise that 'Christianity is myth that really happened'.⁴⁵

Let me briefly sum up the results of the investigation. Firstly, the literary genre, crammed with historicity (as we saw, historicity was just as conceivable in the first century as it is now). Secondly, other explanations of the accounts of Matthew and Luke are, on historical and literary grounds, less probable (for instance the use of a Hellenistic genre or the pious canonisation of adultery or modelling on an OT story). Thirdly, there are no persuasive historical arguments (for instance the silence in the remainder of the Gospel or the lack of understanding on the part of Jesus' family) that would force us to interpret the genre according to its more subordinate, non-historical meaning.

Finally, we have to assess all these results epistemologically. Contemporary epistemology, among other things, carefully studies the different degrees of certainty of assertions, including historical assertions. The meticulous defining of different degrees of certainty of historical assertions is pivotal. Thus,

we are able to avoid a black and white epistemology of all-or-nothing as far as certainty of historical proof is concerned. I hope to show the importance of this in the present section.

Elaborating on the work of Roderick Chisholm and Antoon Vos, the Dutch historian and philosopher of history Ewald Mackay recently developed such a historical epistemology.⁴⁸ He distinguishes between the different degrees of certainty of belief and knowledge. Central to his epistemology is Chisholm's important comparative notion of *more reasonable than*. Let us arrange a global survey of these degrees of epistemic appraisal in mounting order: believing *p* is *counterbalanced*, or it is *probable*. In addition to these different gradations of belief, we have degrees of knowledge: '*beyond reasonable doubt*', '*evident*' and '*certain*'. Knowledge, therefore, is not *eo ipso* certain. Here, I will supply only the definitions of those evaluative terms which are crucial to the present argument: *p* is *probable* for *S* if *S* is more justified in believing *p* than in believing the negation of *p*. And *p* is *beyond reasonable doubt* if *S* is more justified in believing *p* than in withholding judgement on *p*.⁴⁹ Moreover, each epistemological risk in historical inquiry makes an assertion descend on the scale, while each risk successfully surmounted makes it rise again on our epistemic ladder. Take for example 'Jesus Christ was crucified'. We have the accounts of direct witnesses and there is no contradicting evidence – or we are able to explain such evidence. Moreover, the sources are reliable. We therefore rank this assertion on the highest possible rung: this historical knowledge is certain.

As regards the virginal conception, however, things are different. Here we must face the fact that we simply do not know how the witnesses obtained their information (6.1, 6.2!). Although we can suggest all kinds of sources here, this would remain pure guesswork. The claim that it was Mary herself who provided the information cannot be verified. For this reason we cannot rank the virginal conception on the highest rung of the epistemological scale. In spite of this, we concluded that it was more reasonable to accept the historicity than to reject it. Consequently, the virginal conception is at least *probable*. Is it also *beyond reasonable doubt*? In that case, it must be more reasonable to accept it than to withhold judgement. Here a great deal of variance in opinion should be expected, due to the enormous complexity of the exegetical argumentation and the individual appraisal of the manifold exegetical issues. In the end, it will hover between

the requirement of caution on the one hand and, on the other, the necessity of explaining the apparent NT facts, something which is done more easily with the assumption of historicity. In other words: *he who never shoots, never misses, but he never hits either*. Therefore, I would choose a range of acceptable options: I would rank the historicity of the virginal conception somewhere between *probable* and *beyond reasonable doubt*.

Now we can demonstrate the importance of this careful epistemological method by giving an example from Brown's groundbreaking inquiry. For it is very remarkable that Brown arrives at the following statements: firstly, 'On purely exegetical grounds I came to the conclusion that the scientifically controllable biblical evidence leaves the question of the historicity of the virginal conception unresolved.'⁵⁰ At the same time, however, he affirms that the NT evidence is easier to explain 'by positing historical basis than by positing theological creation.'⁵¹ These two utterances show a remarkable tension and this, I think, might have to do with implicit historical epistemology. We must be cautious about lingering remnants of what we called 'black and white epistemology', for Brown's first utterance could be propelled by a conception of the nature of historical proof as 'all or nothing'. He says that the following is missing: 'The type of evidence constituted by tradition from identifiable witnesses of the events involved, when that tradition is traceably preserved and not found in conflict with other traditions'. I agree that the epistemological difficulty resides precisely at this point. But a careful epistemic analysis cannot stop at this point. In the light of Brown's second utterance, we are allowed to affirm that believing the historicity is more reasonable than not believing it. In that case, the historicity of the virginal conception is *probable*. If, however, we add that it is our duty to *explain* the NT evidence, and when this is done more appropriately by assuming a historical basis, then it is more reasonable to believe the historicity than to refrain from accepting it. Put like this, we have to appraise the historicity as *beyond reasonable doubt*. If we, therefore, rank Brown's results on the epistemic scale, it emerges that according to Brown too, the historicity of the virginal conception is somewhere between *probable* and *beyond reasonable doubt*. Although Brown is very accurate in his epistemic evaluations, we must conclude that in this particular case still more refinement is required. In this critical phase of the epistemic evaluation, the lack of 'scientifically controllable biblical evidence'

seems to put other less certain forms of historical proof in the shadow. Thus, I hope to have demonstrated the importance of the 'Chisholmian' method of careful epistemic evaluation.

Gotthold Lessing worried about the 'breiten garstigen Graben' (broad, ugly ditch) between contingent historical facts and the necessary truths of reason. However, if we systematically exclude all weaker degrees of belief, due to our preoccupations with irrefutable knowledge, this will result in a small island of 'irrefutable historical facts' floating in an ocean of scepticism. This is harmful: he who never shoots, never wins! In history, we have to take risks, and refusing to do so because we want to be absolutely sure, amounts to nothing more than not shooting. This eventually leads to a severe impoverishment of the historical anchors of our culture. The widespread disentanglement of faith and historical science is only a provisional solution highlighting this very same crisis.

Notes

- 1 The concept of virginal birth is too broad, I confine myself in this contribution to the virginal conception, except in note 39.
- 2 See N.W. den Bok en G.H. Labooy (ed.), *Wat God bewoog, mens te worden*, Zoetermeer 2003.
- 3 My free translation, *Der Christliche Glaube*, Berlin 1960, §97. Richard Cross, *Duns Scotus*, Oxford 1999, 133.
- 4 Raymond E. Brown, S.S., new updated edition, New York 1993.
- 5 H.W. Wolff, *Obadja und Jona*, BKAT XIV/3, Neukirchen 1977, 58-64.
- 6 Saint Augustine, *The City of God*, X.12.
- 7 In: 'Miracles: metaphysics and modality', *Religious Studies*, 37 (2001) 191-202.
- 8 Frankfurt/New York 2002.
- 9 See my 'Open Dispositions', *Tijdschrift voor Filosofie*, 64/2 (2002). And Ch.4, *Freedom and Dispositions*.
- 10 Can be synchronically; this is specified by possible world semantics.
- 11 See Ch.8, *Freedom and Dispositions*, with an extensive link to the contemporary debate.
- 12 My principal guide is E. Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken*, Mainz 1950. And P.W. van der Horst, 'Het Zaad van Sara', *Studies over het Jodendom in de oudheid*, Kampen 1992.
- 13 To name a few others: encephalo-myelogenous (out of brain- and spinal cord tissue), the pangenesis-theory (out of all tissues), Right-left theories, warmth-theories, see Lesky, *op. cit.*
- 14 Van der Horst, *op. cit.*, 35.
- 15 Van der Horst, *ibid.* The male principle relates to the female as *causa formalis* to matter, huij. Lesky, *op. cit.*, 137.
- 16 A single theory states that the one who begets is, as formative principle, more important than his seed (Aristotle even thinks that at some biological levels the seed is unnecessary). This, clearly, leaves more room for a virginal conception but, to my mind, such theoretical developments played a marginal role in Antiquity, Lesky, *op. cit.*, 137.
- 17 From about 1775 onwards, the concept of myth is increasingly applied to the birth-narratives, see J.G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Michigan 19322, 211.
- 18 See J.G. Machen, *op. cit.*, who cites Bahrde, 1782.
- 19 W. Pannenberg forms an exception. He argues that the virginal conception does not fit the thought of incarnation of the pre-existent Son. See *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 142. However, this argument is a real latecomer (1964).
- 20 W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1913, 330.
- 21 See *op. cit.*, 332, my translation.
- 22 See *op. cit.*, 332.
- 23 Troeltsch's analogy-requirement for historical knowledge is of momentous influence here too, see E. Mackay, *Geschiedenis bij de bron*, Sliedrecht 1997, 170-180, esp. 175.
- 24 U. Wilckens, 'Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria, Lk.1:26-38', R. Pesch (Hrsg.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten, der heutige Stand der Exegese*, Zürich 1981, 62, my translation.
- 25 Brown, *op. cit.*, 522. Idem P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1, Göttingen 1997-1999, 189. Regarding the independence of Matthew and Luke a broad consensus is found, see Brown, *op. cit.*
- 26 Presuming that the Gospel of John does not originate from Syria.
- 27 See *op. cit.*, 521.
- 28 See Brown, *op. cit.* and Craig S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids 1999.
- 29 This is the single truly relevant text, although Mark 3:31-35 and 6:1-6 are sometimes put forward in this context.
- 30 Brown, *op. cit.*, 526.
- 31 Schürmann, *op. cit.*, 201.
- 32 E. Mackay, *op. cit.*, 56. Due to this last criterion of 'historical consciousness', one who discards the historicity of miracles a priori turns out to be non-scientific: he does not acknowledge that his own point of view is historically determined.
- 33 For the entire definition *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1966, 105-106.
- 34 Schürmann, *op. cit.*, 202, judges likewise.
- 35 '.... erzählerisch tiefere Sinngehalte des Geschehens ins Wort zu heben...' Schürmann, *op. cit.*, 202.
- 36 Dibelius, *op. cit.*, 125. L. Goppelt, *op. cit.*, 73, argues that both stories are 'im Stil der Legende',

- but that remains rather vague. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, EKK I/1, not taking Matthew to be a legend, says positively: '... Mittel des Glaubenszeugnisses und hat keinen direkten geschichtlichen Hintergrund'. 99 f.f.
- 37 See D. Zeller's careful analysis of the genre, 'Die Ankündigung der Geburt – Wandlungen einer Gattung', R. Pesch, *op.cit.*
- 38 Schürmann, *op. cit.*, 204, judges likewise: he opts for the term 'Spiel-Raum' in this context.
- 39 'Apocryphal Gospels', C.A. Evans, S.T. Porter, *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove 2000, 76. See R. Wilson, 'Apokryphen II', *TRE*, 3, Berlin 1978, 316-362, who stresses the sobriety of the Gospels in contrast with the apocryphal Gospels, a fundamental difference as to literary genre. In these apocryphal Gospels there is much a-historic legendary material. If the basis of the '*durante en post partum*' is exclusively apocryphal too, then the historicity of these stories is highly improbable.
- 40 See *op.cit.*, 522-23. I question only one of his arguments, namely, his critical remark as to whether there was any familiarity with Hellenistic mythological expressions. I accept the more recent view that 'the available historical information, taken as a whole, testifies to a wide-ranging and fluid exchange between Hellenism and Judaism ...', see W.T. Wilson, 'Hellenistic Judaism', C.A. Evans, S.T. Porter, *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove 2000, 478.
- 41 The deity, coming as a male, impregnates the woman, see also Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973. See Giulia Sissa, *Greek Virginity*, London 1990, I. Brown underscores rightly that any parallel should be proved historically. See Justin Martyr (second century, apologetic context!), who both compares and contrasts pagan myth and the virgin birth, Machen, *op. cit.* 327.
- 42 A crucial figure in this reassessment is M. Hengel, see G.R. Stanton, 'Hellenism', in C.A. Evans, S.T. Porter, *op.cit.*
- 43 This controverts Brown's first argument!
- 44 U. Luz, *op.cit.*, for instance, jumps to conclusions when asking rhetorically who would accept the historical nature of the birth of Plato. Examining the account of Diogenes Laertius, however, we observe that this story is called a 'logos' (here in the sense of a legend, see Lidell & Scott, 'logos'). Therefore, there exists a sharp contrast with the genre in Matthew. Luz, however, does not consider this possibility. See Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, R.D. Hicks, III/2, London 1959.
- 45 See Walter Hooper, C.S. Lewis, *A Companion and Guide*, London 1996, 582-586.
- 46 See Brown, *op.cit.*, 705-708, and 534-542.
- 47 Judaism is not acquainted with a virginal conception, ad Isaiah 7:14 and Philo see a.o. Brown, *op.cit.*, 524.
- 48 A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid*, Kampen 1981; R.M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, 19893; Mackay, see note 23.
- 49 Not all the evaluative terms coincide in the various studies, so this demands further clarification. Mackay *op.cit.*, 289-308.
- 50 See *op.cit.*, 698. Brown assumes that one kind of assertion is higher on the scale: 'Jesus died on the cross', note 302, 698.
- 51 Brown, *op.cit.*, 527, 698, again on 705.

NEW FROM PATERNOSTER

Asylum and Immigration: A Christian Perspective

Nick Spencer

Hardly a day goes by when the explosive issues of asylum and immigration are not in the news. Exactly how should the powers that be handle this divisive and complex issue in a way that is both as wise as a serpent and yet as gentle as a dove? How should Christians think through these issues in ways that are true to their faith and informed of the facts?

Nick Spencer provides an intelligent introduction to the complexities of asylum and immigration bringing to light both the facts and the fiction. He guides readers towards a biblical way of thinking that helps equip us to make integrally Christian responses. An important tract for our times.

Nick Spencer works as a researcher, writer and lecturer on social trends at the London Institute for Contemporary Christianity, and the Jubilee Centre, which is based in Cambridge.

ISBN: 1-84227-217-3 / 198x130mm / 160pp / £7.99

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

NEW FROM PATERNOSTER

**Cinema and Sentiment:
Film's Challenge to Theology**

Clive Marsh

What do films do to people? What do people do with films?

All film-watching happens within a cultural context. *Cinema and Sentiment* critically examines the practice of film-watching in Western culture. Exploring cinema-going as leisure activity and by comparing film-watching with worship, Clive Marsh demonstrates aspects of the religious function of film-watching. Through a variety of case-studies on the habit of cinema-going (including studies of the films of Robin Williams, and of the Coen brothers) Marsh's study shows how film-watching as a regular practice can contribute to the shaping of human living.

Clive Marsh is Secretary of the Faith and Order Committee of the Methodist Church and a part-time lecturer in the Department of Theology at the University of Nottingham. He is also the author of *Albrecht Ritschl and the Problem of the Historical Jesus* and co-author of *Jesus and the Gospels*.

'Marsh is right! Popular movies do more than mindlessly entertain... Movies help shape people's lives. By considering the affective nature of the reader/viewer, Cinema and Sentiment explores the central point of connection between theology and film.'

Professor Robert K. Johnston, Professor of Theology and Culture, Fuller Theological Seminary

ISBN: 1-84227-274-8 / 229x145mm / 224pp / £14.99

**The Idea of a Christian University:
Essays on Theology and Higher Education**

Jeff Astley, Leslie Francis, John Sullivan and Andrew Walker (eds)

Today the academy is in a state of turmoil, torn apart by market-driven pressures, systematic under-funding by central government, demoralised and impoverished standards, over-worked and highly stressed staff, increased student numbers and an ever widening division between research-led and teaching-led institutions.

In this timely and provocative collection of essays, scholars from Australia, Canada, the UK and the USA re-examine the idea of a Christian university and offer a radical alternative vision for the future of the academy. Theologians from Anglican, Orthodox, Catholic and Protestant traditions engage both with the historic roots from which the idea of the Christian university emerges and with the contemporary challenges and opportunities faced by higher education today.

Contributors include Professor Sam Berry, Professor David Carr, Dr Gavin D'Costa, Dr Gerard Loughlin, Dr Patricia Malone, Professor Ian Markham, Professor Adrian Thatcher and Dr Elmer Thiessen.

ISBN: 1-84227-260-8 / 229x145mm / 272pp / £19.99



PATERNOSTER PRESS

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

Is There An Evangelical Vision?

Reflections from an Italian perspective

*Pietro Bolognesi**

Istituto di Formazione e Documentazione Evangelica (IFED), Padova

SUMMARY

This paper argues that theological writing needs an agenda for it to have practical impact. Theology also needs to grasp a clear confession and to accentuate the transcendent. It needs as proclamation to risk confrontation. Evangelical

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel argumentiert, dass theologisches Arbeiten eines Programmes bedarf, um praktische Auswirkungen zu haben. Theologie braucht auch ein klares Bekenntnis und sollte das Transzendente betonen. Evangelikale Theologie muss sich im Bereich Ekklesiologie verbessern: alle Theo-

* * * *

RÉSUMÉ

La thèse de l'auteur est la suivante : la production écrite théologique a besoin de savoir où elle va pour avoir un impact pratique. La théologie a aussi besoin d'intégrer une confession claire et de mettre l'accent sur la transcendance. Comme proclamation, elle ne doit pas reculer devant le risque de la confrontation. La théologie évan-

* * * *

If it is difficult to reflect upon the path theology has followed up till now, it is even more problematic to reflect upon the vision theology must have. In a time of great changes it is, however, appropriate to think that theology needs to examine whether it has a specific goal and whether that goal can set specific priorities and characteristics. Such a task must take into account the limits and errors of the past but cannot expect to be itself exempt from mistakes. Evangelical theology, by definition, remains *theologia viatorum* with all the limits therein implied. This, however, should not inhibit reflection. It should, instead, promote it, but also act as a sober reminder to those involved in the

theology needs to do better at ecclesiology: all theology should be expressed with an awareness of the communal context. It will be testable both within the Church and in public sphere, 'in the marketplace', in matters of ethical debate and in witnessing to a hope which is not illusory.

* * * *

logie sollte unter der Wahrnehmung des Gemeinschaftskontextes ausgedrückt werden. Sie sollte sowohl innerhalb der Kirche als auch im öffentlichen Bereich nachprüfbar sein, „auf dem Marktplatz“, in Angelegenheiten ethischer Debatten und im Zeugnis für eine Hoffnung, die nicht illusionär ist.

* * * *

gélisme a besoin de faire des progrès en matière d'écclésiologie : toute théologie doit se formuler en fonction du contexte communautaire. Elle devrait être éprouvée à la fois dans l'Église et dans la sphère publique ou sur la place du marché, pour ce qui concerne les questions d'éthique, et pour rendre témoignage à une espérance qui n'est pas illusoire.

* * * *

task.

There is great difficulty when questions regarding the future viability of theology are raised. Are there categories with which a vision for the future of theology can be outlined? There is an exceedingly great amount of questions and unknowns. Theology is not immune to this complexity; to hide behind the difficulties of the task at hand, however, would be inappropriate. Modesty should not efface the challenge. The theological task must be fed by a vision, by an agenda well outlined and specific. Although no one can guarantee that these objectives will be successfully reached, the path can still be outlined.

1. Theology will need to be *confessing*

In a milieu more and more marked by the plurality of the existing options, and thus by the pressure that wants all religious experiences to be of equal value, the evangelical faith will need to keep a high grade of passion for the confession of its values and beliefs. The character of the Gospel itself promotes it. Theology will need to maintain its confessing characteristic independently of the context in which it will find itself, even though with the passing of time the stating character of theology tends to be watered down.

To be confessing means being able to say 'yes,' to place oneself on the great postmodern stage through convictions that can underline proposals and agreements. The confession (profession) of faith is a stating action, an action that defends its positions and does not hesitate to state them. Despite the complexity of communication, there is certainty about the One in whom one has believed and this is declared without fear. The evangelical faith is, first of all, a choice for the glory of God.

To chose, however, means also that some things need to be excluded. To be content with confessing one's faith in positive terms and being vague about the terms with which one is in disagreement, is insufficient. To simply air one's belief next to another is not enough. To affirm one's faith implies the commitment to state that from which one differs. Without this corollary, one runs the risk of simply consolidating the stance of accommodating all positions without any selection, with the exception of those positions which require exclusivity. Thus, to be confessing means being able of to say 'nay' as well. The confession of faith has always been a task of clarification, and as such it must continue.

The multitude of prospects seems to deter the univocal confession of faith, as plurality constrains confessing statements. But faith is the taking up one's position in a context of differing and contrasting statements. It is an alternative choice to the other options, affirmed in contrast with beliefs that have a different orientation.

It could be surmised that multiplicity is a specifically modern facet. To the careful observer, however, it is not so. Primitive Christianity developed in a strongly pluralistic context. The confession that Jesus is Lord was a confession that contrasted with other confessions. The same is true of the Reformation of the XVI century. It also represented a choice differing from the existing ones. Among the reasons for the failure of an Italian Reforma-

tion in 1500s, is certainly the difficulty of Italian evangelicals to rally around a unique confession of the Gospel. The doctrinal differences created uncertainty and prevented those seeking a message other than the Catholic one from hearing a voice that was truly univocal. The situation of today is, in certain ways, not unlike that of the 1500s, and as such it requires one to come to terms with it.

The theology of the future will need to treasure the experience gained from intercultural contexts, such as the New Testament one and the ones of the following periods. Thus, it will need to face these issues not as *ex novo* situations, but will need to build upon the existing historical heritage. To keep in mind tradition means to keep at bay the danger of misunderstandings and distortions. It means walking in the steps of a people, not merely following the path of an individual, regardless of the respectability of that person. Certain statements and assertions withstood the test of time, attesting to the strength of that message. It would be naïve to set forth ignoring such treasures.

To be confessing means to have an awareness of one's mandate. The evangelical faith never buckled easily under the dominant pressures, nor did it let itself be squeezed into the various molds which have successively been imposed upon it. Instead, it made a commitment before God. Even if the future will tend to require, as a condition for legitimization, a diminishing of the confessing character or a softening of all the sharp corners so as to make it more palatable to the world of knowledge, evangelical theology will need not to conform to such conditions. The modesty of presentation cannot ignore the strength of convictions.

Everywhere, signs of an attempt at re-conquering Europe can be felt: Islam, and its goal of Islamization on one hand, Roman Catholicism and its commitment to re-evangelize the continent on the other. These phenomena will not lessen with time but will rather increase even further. Despite this, and actually even thanks to it, one must make his commitment of faith a central part of his agenda. This profession must be simultaneously militant and culturally sensitive.

The spiritual void of our times is not merely weakness; it is pain caused by such a void. There is real pain, although well hidden. Man is broken and shattered. His sense of loss is real. We are witnessing a great crisis, as some values of the past have been swept away without new ones to replace them. On the horizon, a worrisome desert looms. Now, evangelical theology must dare to be confess-

ing. It must be confessing in a desert that, paradoxically, seems very uncomfortable when faced with any well-defined proposal.

Part of a full evangelical identity is the understanding of one's cultural context, both of its riches and its contradictions. This allows for clarity about what message needs to be presented. The situation in which one lives is not inconsequential, one needs to be rooted in that reality, without losing sight of one's vocation. A commitment to understanding the context where one is placed, a commitment characterized by risky creativity, must be set against the comforting apathy and laziness that push for contentment in repetition.

To further clarify, to be professing means to present a message that implies transcendence. To dare to keep the transcendent aspect of the message is not a given even in the evangelical milieu. Transcendence should be understood as the foundation of the hope shaped by revelation rather than simply as the bypassing of immanence or as the statement of human failure. It is an inalienable trait of the revealed God. God is truly God and cannot be confused with fake deities. In a world closed to all external interference, one needs to dare to announce God. Naturalism, subjectivism, and relativism don't swallow up God. He remains He Who Is. To him who knows Him, or better, who has been known by Him, it is happiness to be His witness in His world.

Preaching has always been a strong point of healthy evangelical theology. However, the question must be raised if it shouldn't be more strongly marked by the sense of who God is. The emphasis on the study and exposition of Scripture must go hand in hand with a renewed emphasis on the transcendence of Him who has spoken. The theologian is not the scientist who carefully and with detachment handles a vial; rather, he is a witness, deeply involved in the understanding of God's acting within him and in the world. It isn't a matter of discussing and approving of God's openness or immutability. Rather, it is a matter of knowing that evangelical theology is truly permeated by a sense of the Almighty.

To be professing means to have a *message that accepts the risk of confrontation*. To present and to defend are inseparable aspects. To be content with simply stating things isn't sufficient. There needs to be the capacity to dialogue, although it must be kept clearly in mind that the refusal of truth by a non believer has moral value and is not simply intellectual, thus one cannot hide behind the

machinery of traditional apologetics. There needs to be awareness of the depth of the conflict.

The opposition to the proclamation is, nowadays, more subtle and refined. The conflict has always been religious in nature, but today it appears more shaded and shifty, thus running the risk of being undetected. The hostility attacks the flanks now, no longer the front. Christianity appears as one among the possible voices, but the contrast is always of a transcendent nature.

Facing a religiosity made up of faded and washed out traits and ever growing tolerance, but also leery of any type of rigidity, evangelical theology must know whether it carries forth a well defined goal or whether it is a witness to a mere option. This means that it could even further marginalized in this so-called pluralistic society, but it also means that it will be able to enjoy a freedom and an independence truly unique in contrast to the dominant categories.

Theology will thus need to acquire a new sense of confrontation. The conflict will be, as previously stated, rather subtle and refined because it will lack the obvious signs of conflict. Christianity will be only one among the many voices but it will need to be ever ready to present the reasons for its hope and it will need to do so knowing the risks represented by the media. Hence, there will be a need to learn to dialogue in a 'secular' and 'profane' manner, free from the useless painful details imposed by tradition.

In its form, communication can be delicate but it also needs to be clear. The softness of the discourse should not mellow out the strength of its convictions. This presupposes full peace with the content of the confession and raises the question of the total assimilation of the message itself. An authentic appropriation can communicate well within the context in which it operates while being sufficiently creative.

The confessing commitment could be configured as 'secularized,' capable of imparting to the content of faith that cultural relevancy that so often is lacking today. A secularized confession is not a watering down of faith, not a subterfuge to compromise or eliminate the roots of faith itself. It is a means to show its relevancy. If compared with traditional confession, it can appear as risky and provocative, due to its proximity to the context itself. What matters is that it will not set aside the distinctives of authentic faith. Therefore, new forms of presentation can be thought of alongside the traditional ones.

2. Theology will need to be *communal*

True theology has always been also a communal task. Although it has been shaped by men of great calibre, it has never been marooned by individualistic categories. The theology of the future will need to cultivate with greater attention a vision for an *authentic communal life*. It needs to represent the narrative of the evangelical confession but with greater communitarian awareness. It will imply, thus, the translation and the embodiment of a life project that will need to be the most real and the most concrete possible, under the communal aspect as well.

The danger of the schism between theology and church is all too present to be set aside carelessly. The question of the true integration between the theological task and ecclesiastical reality arises. Some work at theology, some work at church life. On one side is Academia while on the other is the Pastorate. Scholars ride on one side while evangelists ride on the other. Such divisions are unacceptable. A true evangelical project cannot adapt to these divides and must categorically oppose them. These are not mere naïve simplifications, but true dichotomies and as such, they are incompatible with a true evangelical belief.

Theology has thus far been unable to clearly delineate a clear and evangelical Ecclesiology, but it needs to move in this direction. Although various attempts have been made, it cannot be said that something well outlined has been reached. The differing traditions have taken steps to get closer, but an evangelical ecclesiology is still to be reached. Evangelical theology seems rather stable as far as the major classical loci are concerned, but as for Ecclesiology and the doctrine of sacraments there does not seem to be a satisfying consensus. To the contrary, the differing church experiences seem to hinder the discussion, by imposing upon it unsatisfactory categories.

It is a work in progress, a work that requires research and reflection. Although for this locus it can be argued that a certain amount of diversity can only promote enrichment, there are common points that should be searched out and highlighted. The differences should not shadow unity, but such a common platform has not yet been outlined. The vision of the future needs to take into greater account the communal aspect as the place where theology happens. The confession of faith does not merely presuppose a people, but it regards that people. Although a number of evangelicals seem

to focus exclusively upon individuals, the Gospel elicits a communal dimension. Due to its nature, a theological work cannot subsist if it is oblivious to the ecclesiastical elements. Ecclesiology cannot merely be considered as a *locus* of intellectual gymnastics, but it needs to be a place of theological experimentation. A theology that cannot be road tested on the church pews is of little value. Many of the issues dealt with by theologians are distant light years from the ecclesiastical life. These issues seem to warm up the theology professionals but they completely bypass the people in the churches. Isn't this dissonance a cause for worry? Is it even allowable to practice theology while keeping the life of the church at arm's length?

The future needs a theology capable of intermingling with church life, a truly life-bearing intermingling. The story of evangelicalism is truly the story of a people, a people that crossed centuries and cultures, living up to its mandate. The true confession of faith took also place through the solitary sacrifice of extraordinary men of God, but the theology of the future needs to be interacting with faith experiences strongly communal in character.

As in the past, and maybe even more so nowadays, there is a thirst for a sense of community and this could be one of the greatest occasions for the Gospel. This means that the future pertains to confessing churches, churches that are able to shape and live culturally relevant experiences. The people of the covenant is made up of real witnesses, individuals who have cut their ties with the pseudo-communities in order to get together and live an alternative life project. Without this dimension, one risks compromising the evangelical message.

There needs to be a light of collective depth to offset the religion of compromise, the fog in the human heart, and the individualistic pulls. Only those who have undergone a real personal transformation will dare to say more. This is, under certain aspects, an unpopular and harsh way of talking, but it is also the only one worthy of being heard by a world stunned by too many words, too many inconsequential projects, and too many pseudo-communities. The evangelical community can take a leading role.

Individuals are not interested in knowing that the Gospel is true or that Christ is God: they wish to see signs of authenticity and the evangelical doctrine will need to express itself in daily lives. The credibility of the message is not only at stake on the existential level, but also on the communal level. It is certainly not only engaged on the rational or

speculative level. One does not wish to hear, but to see. This will help to unveil the hypocrisy in the churches and will force them to be less artificially defined. If experience cannot be considered as a source of theological work, it doesn't however mean that it is irrelevant to theological activity.

Depending on the context, either reflection or experience assume a certain noble aspect, but this is a polarization too naïve to be seriously. A true Christian vision cannot confer nobility to one rather than the other. One qualifies the other: *pietas* is an expression of *sapientia* and both find their origin in the work of God in men's lives.

The communal milieu can offer opportunities for an incisive testimony as well as providing to the care of the witnesses who need to live out that message. The danger lies in an increasingly refined work that fails to keep sufficiently at bay people's problems or their true and real pathologies. Thus, very sophisticated products are offered which are devoid of a true connection to the life of the people involved and devoid of real relations with the daily lives of churches and society. The idea of education itself will need to be rethought in terms of a true communal experience, one that will enable to pinpoint, correct, and heal problems and defects.

In this light, it is surely very appropriate to envision a greater ritual aspect in the believing community. A commitment to enrich even visibly the aspects of church life can help to concretize the position of the Christian community in the world. The church needs to learn to express itself through metaphors that convey a specific world-view.

Many evangelical groups would feel uncomfortable before such a hypothesis, because they would tend to set aside or undervalue the visible aspect. It is obvious that the Christian faith does not need the visible aspect in order to be considered tangible and concrete. Nevertheless, it does not mean that there needs to be an opposition of internal vs. external, invisible vs. visible, event vs. rite. The imaginary has its role in human history and to think of faith devoid of a visible and practical element means to encourage a dangerous truncated vision of it, a vision so indistinct that it cannot be seriously taken into account.

An imagery that values rituals is not in contrast to the spiritual element of faith. Rather, it supports it and enriches it, making its characteristic of wholeness more apparent. It is thus a spirituality of life and for life, a spirituality that, due to its authenticity, compacts all aspects of life without schisms or separations; personal piety and world

action, the spirit and the body, the mind and the heart. It is manifested in the tangible aspects of life, without being caught up in the dualism of 'spiritual' vs. 'material,' a dualism that wrecks havoc with reality and paralyzes action.

3. Theology will need to be *concrete*

An evangelical project that is theologically careful must not only be *confessing and communal* in nature, but will also need to make itself be heard in a real and concrete manner. A real confessing community aims at the reconciliation of all things in Christ. It is a renewed and innovative laboratory, overflowing with energy, freshness, and reality.

The dominant idea is that theology belongs to the speculative sphere. In the best hypothesis, it is thought at something internal to the believing community, something that benefits those who have had the privilege of being involved in a faith experience, but something really unrelated to the structures of life. It could answer a personal need, but nothing more.

This is not a healthy concept of theology, certainly not evangelical theology. Theology is *healthy doctrine* in the sense that it teaches how to live well in God's world. It is healthy because it concurs with the well being of man. Therefore, nothing can be more concrete than a theology aimed at honoring God in all aspects of existence. The emphasis placed upon contextualization, so often heard, must have a concrete result. What it means is putting into practice a real sensitivity pertaining to the meaning of Gospel on the concrete and public level. Some would use here the term holistic, which is acceptable as far as it is truly understandable.

The evangelical faith does not divide life into the sacred realm and the profane one, nor does it establish degrees of sacredness to things. It consecrates all things to the revealed God. God is not in feelings nor in reason, He is not present in any one part of man, regardless of how elevated that part may be. He is either present in all of man or not at all. The interaction with culture, which sometimes takes the shape of conflict, needs to take place on the whole spectrum.

To talk amongst a select group about the greatness of God and about his salvation, either in the cloisters of churches or in the living rooms and hallways of respectable people is not enough. Biblical salvation has a cosmic dimension and many evangelicals are guilty of not caring enough about the world in its entirety. Too easily are pulpit and

teaching desk, or praying room and workroom, separated and the world is left to handle its own affairs by itself.

For a long time now the use of Scripture in the ethical field has been subject of reflection and it is useful to continue to do so committing to this field. But the evangelical vision demands a translation of the biblical teaching. Since biblical teaching is not a mere theoretical discourse that sets forth criteria, but is a discourse that takes the responsibility of declaring itself, we need to dare to move forth. Not only move forth, but to go beyond. To be credible, it must be concrete in its statements pertaining to the issues that trouble the existence of contemporary human beings. Thus, real strides can be made despite all the risks involved in such an action.

Theological action implies, then, a *specific presence on the public marketplace*. Many are the voices broadcasting the discomfort felt by our society. Sociology speaks about it, so do psychology and human sciences in general. But it seems that theology is not human, as it does not make its voice heard. This cannot be simply blamed upon the indifference of the media towards the evangelical positions; rather, it should be imputed to the inability of these positions to make themselves heard on the public place. Evangelical theology, however, must cultivate the ambition of being heard and being present in the public square. 'Justice is turned back, and righteousness stands afar off; for truth has stumbled in the public squares, and uprightness cannot enter. Truth is lacking...' (Is 59:14-15 ESV).

The silence or the absence of evangelical theology in the marketplace implies a series of consequences. The first is at the ethical level. One is left with the idea that the evangelical vision is practically identical to other world visions. Regarding bioethical issues and the use of technologies, it would seem that the evangelical position coincides more or less with that of Roman Catholicism. Is such a vision sufficient? Is it possible that differing theologies simply result in a similar ethic? Do evangelicals need to award to the Catholics the field of ethics? Isn't this a serious question for evangelical theology? Either theology is considered as separable from ethics and thus allowing for the thought that even starting from a different theological system there can be, as a result, a set of ethical beliefs that are basically the same. Or, theology is considered joined to ethics, thus causing people to question of certain *de facto* juxtapositions. The problem does

not lay in the possibility that one's ethical system might converge with or be juxtaposed to this or that other system, but it lies in the accepting such convergences without questioning their legitimacy. It is an error to believe that the specifics of evangelical ethics lie in some general allusion to the deity or to a few biblical references. It seems that one needs to be content with setting the record straight on this or that detail, while leaving unevaluated the whole thought structure behind it.

The silence of evangelical theology also runs the risk of producing a detachment between theology and ethics. It seems that aside from major postulations, sufficient thought is not allotted to these themes. It seems that thought, reflection, and the formulation of goals are rather lacking, particularly in the fields where a systematic approach is necessary. It seems that there is a great difficulty in formulating any postulation that goes beyond the mere personal level. On issues such as bioethics, economics, globalization, the environment, the formulation seems unable to go beyond the level of good personal advice. On a systematic level, simply carrying on the Catholic positions seems to content us. Should we be satisfied with this stance or should we aspire to more?

Maybe one should ask whether it is more strategic to be a presence rather than to operate at a tangent to the ethical, social, and political fields; whether visibility should be preferable to infiltration. These methodologies can have very relevant side effects and thus require careful evaluation. Besides questions of a strategic nature, one needs to examine whether there is a specific evangelical proposal to make or whether it is no different from the other existing ones.

Europe is experiencing great labour-pains pertaining to the building of its political structure and this is not a small matter. It is hard to ignore the precarious and temporary character of one's convictions on such complicated matters. On these issues, we need to evaluate and ask ourselves if it is acceptable to simply feel ill at ease with similar partnerships and juxtapositions, if it is sufficient to warn about some dangers or if we shouldn't aspire to reflection that leads to concrete formulations. If evangelical faith is a choice over all areas of life, it should be difficult to set aside this commitment to seek concrete proposals even in these areas.

Our times are greatly intolerant of any ethical imposition, but the future cannot be thought of without particular reflection in this field. Evangelical ethics cannot be content with the simple role

of being a descriptive discipline. It needs to offer arguments that explain and motivate the specific vision it has received; it needs to be very involved in offering concrete solutions.

The evangelical silence, manifested in the lack of concrete proposals for matters of public interest, in the end, lends legitimacy to the State as legislator in all fields. The State presents its agenda on all issues without ever, or hardly ever, encountering the evangelical thought. It seems that the latter does not own goals of its own and is content with generic references to the Judeo-Christian elements in the reality at hand. Only when certain misapplications are quite obvious, then a little shudder of displeasure is felt, but in the great majority of cases, the State is left to legislate without having to worry about proactive interventions.

Ancient paganism gave the State the right to legislate on all aspects of life. The State then took the right to define right from wrong. But Primitive Christianity overcame paganism, rejecting specifically Caesar's demands upon the individual, the church, education, and family, and proclaiming the right of God to the whole of reality.

Today, it is obvious that, in order to shape a new society where atheists, agnostics, Catholics and Evangelicals can live together, the State can only push the individual citizen to keep his religious creed within the confines of his private life. The State is in charge six days a week, while the Churches take care of the remaining one. This should lessen the conflicts and should promote coexistence for extremely heterogeneous groups of people. From the viewpoint of evangelical theology, it is hard to support the success of such an undertaking.

The question is not whether the State should or should not move along these lines. The question is whether evangelical theology pursues a goal in this field. From an evangelical point of view, to be content with a passive resistance or to intervene only when the big choices have already been made seems unacceptable.

Evangelical theology must be present in the public marketplace, to give its contribution to the redrawing of the city map. To merely chit-chat about the world reality as it is does not make much sense. To dare to have a vision is possible. It is not just a wish for conquest; it is the awareness of being the bearers of a unique specificity. To be evangelical means that it cannot be otherwise and that the Gospel cannot be cheapened.

A true theology pursues a vision of true hope. It

isn't moving onward in the direction of an undefined and fading breach; it is owning a hope based on a true foundation. The evangelical commitment is not satisfied by ephemeral projections. It is fed by the past and it is aware that each time the Gospel is preached, lived, and offered, the Holy Spirit can use it to operate a change.

Today, there is a crisis of values, of knowledge, and of hope. The early Christians used to greet each other saying *Maranatha*. It was a way of stating the essentials of the faith. Centered on Christ and His promise, everything finds again the assurance of hope. Christians were called to 'give... a reason for the hope' (1 Pet 3:15). They had a vision that went well beyond their supposed strength.

There is a need to re-centre around the essential, 'looking unto Jesus' (Heb 12:2) today too. There is a need to proclaim the only hope. A modest style does not prevent a certain boldness. We are not speaking about a lofty task, nor a mere recitation of a thought that is short of arguments. It is a project worth living and resurrecting for. This is man's only worthwhile existence. It can be lived in humility but also in the assurance that is for today and for eternity.

A rootless theology, non-specific, and devoid of vision, is useless. There is no need for a camouflaged theology, which blends in with weightless academic endeavors that carry no weight with society. In the presence of globalization, with its taste of Babel, evangelical theology cannot be satisfied with platitudes about love, tolerance and spirituality. Either it will rediscover in the Gospel's uniqueness the heaven that can be brought forth as truly universal, or it will not have anything to offer.

Notes

1 ifed@libero.it.

I wish to thank Joel Rinn for helping to prepare this paper for publication.

The Fragile Vision Trends In Twentieth Century Evangelical Thought

Leonardo De Chirico

Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione – Padova (Italy)

SUMMARY

In the nineteenth century steps were taken to provide an evangelical world-view which could challenge the outlook of 'modernity'. Such an effort is again needed today

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Im neunzehnten Jahrhundert strengten sich Evangelikale an, ein Weltbild zu entwickeln, das die Moderne herausfordern konnte. Heute brauchen wir wieder solche

* * * *

RÉSUMÉ

Au XIX^e siècle, on s'est efforcé d'élaborer une vision du monde évangélique pour répondre au point de vue de la Modernité. Une entreprise semblable se révèle

* * * *

Questions about the present and future need somehow to be connected with the past. The past forms the background of both present and future and provides the historical framework for such an inquiry. Though in a Christian understanding of history the past does not control the future (God does!), it nonetheless influences it. Among many things else, we are our story and inevitably so. Our story does not necessarily tell us what we will be, but it says something about us that has to be taken into account. Our story is always complex, stratified, multifaceted.

In recent years, there have been many attempts to trace the story of Evangelicalism as a historic and global movement. Perhaps, the turn of the century and millennium has stirred attention concerning our past. In any case, our goals depend on our heritage. Our future is related to our past. This brief article is not a survey of recent historical liter-

and must learn lessons both from the early twentieth century when evangelicalism became too reactive and from the late twentieth century when evangelical social thinking perhaps lacked a vision sharp enough for it to be able to provide a real alternative.

* * * *

Bemühungen. Doch dürfen wir nicht in die Fehler der Evangelikalen vom Anfang der 20Jh.s verfallen, die zu negative auf die Moderne reagierten. Wir dürfen auch nicht die Evangelikalen der 2. Hälfte des 20. Jh.s kopieren, weil ihrer Sozialethik eine klare Vision fehlte, so dass sie keine echte Alternative darstellten.

* * * *

aujourd'hui de nouveau nécessaire. Elle doit tirer des leçons du passé, tant du début du XX^e siècle, où les évangéliques ont souvent réagi de manière excessive, que de la fin du même siècle, où l'approche sociale évangélique n'a pas été suffisamment bien pensée pour constituer un réel apport différent.

* * * *

ature on the Evangelical movement not is it aimed at providing a new piece of scholarship. Rather, it is an evocative sketch which tries to indicate some significant trends in contemporary Evangelical thought. It singles out three approaches which can be found in our recent history.

This reflection could be used as a starter for further debate and as a basis to reflect on present-day questions. In this attempt many interpretative issues are simply assumed and not spelt out (e.g. how do we define Evangelicalism theologically and historically? How selective is our interest? How fair is our evaluation of complex issues, tendencies and authors? How Westernised is our whole understanding?).

Many more things could be said about the details and even the main points. The important thing is to pick up the challenge to think through the Evangelical vision with a minimum degree of

historical awareness. The risk of over-generalisation is certainly present but is worth taking.

1. A Comprehensive Vision Seeking to Respond to the Modernity Project

At the turn of the XX century, the widespread self-perception of Evangelical thought is that of a coherent, biblical worldview which competes with other worldviews, especially the 'modernity project' (J. Habermas). Both visions are comprehensive and have a project. While theological Liberalism tries to accommodate Christianity to modernity, Evangelical thought seeks a more confrontational way to respond to its challenges while providing an intellectual, cultural and spiritual alternative to it.

In 1847, the Dutch historian Groen van Prinsterer published a series of lectures on *Revolution and Unbelief* which epitomised a confessional and awakened Protestant thought coming to grips with the ideological basis of the French Revolution and its Enlightenment roots. According to Groen, this kind of modernity clashes with Christianity for its autonomous project which abolishes God and deifies man. Building on Groen's heritage, Abraham Kuyper developed a more refined cultural analysis based on religious principles. The 1989 *Lectures on Calvinism* show the comprehensiveness of the Christian worldview which also nurtures the arts, science and society at large, while opposing 'modernism' and its self-pretending autonomy from God. The Gospel is thought of as the salt and light of the world. Being aware of the danger of ecclesiocentricity, the church must engage culture and society with a distinctly Christian option. The sphere-sovereignty category helps Christians to have a sense of the distinction between church and state, family and person, arts and economy, and so on.

In the Anglo-Saxon world, James Orr suggested important ways of confronting modern thought without feeling a 'minority complex' and offering an intellectually viable alternative for modern man (e.g. the 1893 *The Christian View of God and the World*). Meanwhile, Old Princeton theologians upheld Reformed orthodoxy while being sensitive to new cultural trends, especially coming from science. A similar trend is found in the French-speaking world (e.g. Auguste Lecerf).

There is a sense in which the 'modernity project' can be faced with an alternative vision based on the Gospel and in line with classical Evangelicalism. Not every expression of early 20th century Evangelical thought is equally developed, alert and

engaging. However, there is a diffused conviction that the Gospel is to be lived out in every sphere of life within the context of an on-going ideological battle.

2. A Reduced Vision Engaged in a Fierce Battle against Liberalism

In the first half of 20th century, the battle against the 'modernity project' became fiercer, at least on the Evangelical side. *The Fundamentals* (1909-1019) highlighted the basic doctrinal contours which were threatened by theological liberalism. A strong defensive attitude became the prominent feature of a vision under attack. In 1923 Gresham Machen published a book – *Christianity and Liberalism* – in which the two religions are considered as being mutually exclusive. According to Machen, they are utterly incompatible.

Neo-fundamentalist tendencies further ignited the conflict, while reducing the Evangelical ability to present an alternative to every dimension of life. Some apologetic elements inherited from the previous generation were kept, but its creative faithfulness in shaping a different culture was progressively lost. While it was clear who and where the enemy is, what was missing is the Christian vision for the modern world.

The word fundamentalist becomes synonymous of a person with a closed mind and harsh attitude. Reaction overturns the ability to nurture a Christian vision and to shape a Christian project which is feasible for the modern world. Paradoxically, the battle for the preservation of one's identity erodes its contours and its ability to shape the structures of life. The 'over-against' feature becomes dominant at the expense of an Evangelical constructive strength. A theological anxiety for purity is not matched with a passion for its cultural implications. Theology runs the risk of becoming a rhetorical exercise.

The rise of Pentecostalism has added spiritual force to the Evangelical movement but is basically channelled in this reactive mood in terms of the wider vision. This counter-cultural mentality stresses the opposition side of the Christian calling while leaving aside the challenges of the cultural mandate.

3. A Liquid Vision Looking for Renewal in a Global World

After the Second World War, a wide-spread wind of renewal began to blow in Evangelical circles. In

1948 Carl Henry called Evangelicals to deal with *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*. The siege mindset needs to be overcome by a renewed sense of the Christian mission which would recapture its theological identity and cultural breadth. The Lausanne Congress (1974) launched a strong Evangelical engagement in mission which is aware of social issues on a world-wide scale.

In the aftermath of Lausanne, Klaus Bockmühl argued that social responsibility is an integral part of an *Evangelikale Sozialethik* (1979) while Francis Schaeffer suggested ways of interacting with contemporary culture within the context of a strong apologetic awareness. John Stott invited Evangelicals to address *Issues Facing Christians Today* (1984), not being afraid to face the complexity of the modern world with a Biblical approach. The Evangelical vision was evoked, but its outworking in terms of worldview seemed to have little impact. The systemic element in this reflection was still underdeveloped. The attention towards individuals and particulars was still primary.

While Western Evangelicals struggle to survive, non-Western Evangelicalism grows dramatically in numbers. The geography of the movement changes significantly though increasing numbers

do not bring social changes automatically. 'Holistic' mission becomes the expression of the time. This emphasis does not necessarily mean that holism is achieved with integrity. There are signs that point to a growing number of problematic areas as far as the integrity of the Evangelical vision is concerned.

Renewal is also a feature of other sectors of the Christian world. The Roman Catholic Church is experiencing it after the Second Vatican Council (1962-1965). The World Council of Churches is also in constant movement. Theological borders are less clear than in the past. Cultural common battles overshadow doctrinal issues. Fundamentalism seems over, but ecumenism comes in and the Evangelical identity seems to have become greyer.

The world is also changing in a global village. The 'modernity project' has become more nuanced and stratified. The enemy is less clear than in the past. The battle lines are more subtle and elastic. A liquid vision is in danger of being embraced and synthesised by a more pluralistic version of modernity. Is the Evangelical vision a viable alternative? Does it want to be an alternative? Is it capable of approaching things in structural terms? Does it make a difference anyway?

NEW FROM PATERNOSTER

The Third Schism: Christianity and the Legacy of Modernism (Deep Church Series)

Andrew Walker

It has long been recognised that the Christian Church has been divided by two great schisms between Orthodox and Catholic and between Catholic and Protestant. Andrew Walker argues Christians today face a 'third schism' between those who maintain allegiance to historic orthodoxy, with its credal basis in the Trinity, the divinity of Christ, and a high view of Scriptures and those who do not. The book provides a ground-breaking study of the roots of the third schism and a prophetic call to the Church.

Andrew Walker is Canon Professor of Theology, Culture and Education at King's College, London. He is also author of *On Revival*.

ISBN: 1-84227-291-8 / 198x130mm

Paternoster Press

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

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * *

Die urchristliche Mission

Eckhard. J. Schnabel

Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 2002. 1806 S., 64

Euro, hb., ISBN 3-417-29475-4

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Band im Umfang einer kompletten Bibel-ausgabe (1800 Seiten!) ist der Ertrag jahrelangen Forschens des deutschen Neutestamentlers, ehemaligen Missionars und jetzigen Professors an der Trinity Evangelical Divinity School, E. Schnabel. Sämtliche historischen Fragen der urchristlichen Mission werden umfassend dargestellt. Schnabel umreißt Vorläufer der Mission im Alten Testament und im Frühjudentum, die Mission Jesu, die Mission der Apostel in Jerusalem und den Aufbruch von Jerusalem bis an das Ende der Erde. Der ausführlichste Teil gilt der Mission des Paulus, die in ihrem Verlauf nachgezeichnet wird und deren missionarische Taktik und Kommunikation detailliert untersucht wird. Ferner berücksichtigt Schnabel die Konsolidierung der jungen Missionsgemeinden und deren besondere Herausforderungen. Im abschließenden Ertrag fasst Schnabel das Selbstverständnis, die Praxis und Botschaft der urchristlichen Mission zusammen und zieht bemerkenswerte Schlußfolgerungen für Missionsarbeit heute. Kurzum, Pflichtlektüre für alle Neutestamentler, Missiologen und alle an Mission Interessierten, denen das biblische Vorbild und Muster am Herzen liegt. Obwohl Schnabel eine umfangreiche, wissenschaftliche Untersuchung auf hohem Niveau vorlegt, ist der Band dennoch gut verständlich und an vielen Stellen inspirierend.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage considérable (1800 pages !) est le fruit de nombreuses années de recherche effectuée par Eckhard Schnabel, un théologien allemand, qui a eu une expérience missionnaire et est actuellement professeur à la Trinity Evangelical Divinity School. Il aborde de façon développée toutes les questions relatives à la mission dans l'Église ancienne. Il considère aussi les précurseurs de la mission dans l'Ancien Testament et le judaïsme ancien, l'œuvre missionnaire de Jésus, celle des Apôtres à Jérusalem, et les premiers pas de l'œuvre missionnaire partant de Jérusalem pour aller jusqu'aux extrémités de la terre. L'œuvre missionnaire de Paul reçoit la plus large attention : l'auteur décrit sa progression et étudie de façon détaillée la tactique missionnaire de l'apôtre ainsi que son approche de la communication. Il examine ensuite l'œuvre de consolidation des jeunes communautés chrétiennes nées de l'œuvre missionnaire, et leurs besoins particuliers. En conclusion, il offre une synthèse de la manière dont les premiers missionnaires chrétiens concevaient la mission, sa pratique et son message, et il

en tire des conclusions significatives pour l'œuvre missionnaire aujourd'hui. Ni les spécialistes du Nouveau Testament, ni les missiologues, ni ceux que la mission intéresse et qui attachent de la valeur à la conception biblique et au modèle biblique, ne pourront passer outre la lecture de ce livre. Tout en ayant élaboré un ouvrage académique et complet, Schnabel a su rester accessible et il est, en de nombreux endroits, très stimulant.

SUMMARY

This present volume, which takes the form of a huge tome (1800 pages!), is the fruit of a number of years' research by this German NT scholar, a former missionary and currently Professor at Trinity Evangelical Divinity School, E. Schnabel. All the historical questions touching the early Christian mission are comprehensively set out. Schnabel outlines the forerunners of mission to be found in the OT and in early Judaism, the mission of Jesus, the mission of the Apostles in Jerusalem and its emergence from Jerusalem to go to the ends of the earth. Paul's mission is given the most focussed treatment; this described as it progressed and its missionary tactics and communication are researched in detail. Schnabel then considers the consolidation of the young mission-communities and their particular demands. In a closing resumé Schnabel sums up the self-understanding, the practice and the message of the early Christian mission, and draws noteworthy conclusions for today's missionary work. In short, required reading for all New Testament scholars, missiologists and all those interested in mission who have taken the biblical vision and model to heart. Although Schnabel offers a comprehensive and academic piece of research, the volume is nevertheless quite readable and in many places even inspiring.

* * * *

Seit einigen Jahren gewinnt die Mission (M.) im NT nach jahrzehntelanger stiefmütterlicher Behandlung wieder größere Aufmerksamkeit. Viele wichtige Aspekte sind bereits in Einzeluntersuchungen bearbeitet worden und mehrere hilfreiche Gesamtüberblicke stehen zur Verfügung, z. B. A. J. Köstenberger, P. T. O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*, New Studies in Biblical Theology 11 (Leicester: Apollos; Downers Grove: IVP, 2001) und W. J. Larkin, J. F. Williams (Hrsg.), *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*, American Society of Missiology Series 27 (Maryknoll: Orbis, 1998). Vgl. meinen Überblick in „Neuere Arbeiten und Tendenzen zur Mission im Neuen Testament“, *EJT* 12, 2003, 5-20 und meine Besprechungen der Studien von J. A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*; D. Alvarez-Cincira, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische*

Mission und R. Feneberg, *Der Jude Jesu und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium* in em 18, 2002, 150-52 und 19, 2003, 116f) sowie von J. P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II, 159 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) in em (im Druck).

Am Ende meines Überblicks in dieser Zeitschrift hatte ich auf die interessanten Vorarbeiten Schnabels und das in der Zwischenzeit erschienene *opus magnum* „Die urchristliche Mission“ des jetzt an der *Trinity Evangelical Divinity School* lehrenden deutschen Neutestamentlers Eckhard Schnabel (S.) verwiesen. Neben seiner an verschiedenen Ausbildungsstätten und in vielen Veröffentlichungen unter Beweis gestellten exegetischen und theologischen Fähigkeiten zeichnet S. eine profunde Kenntnis der missiologischen Literatur sowie eigene, mehrjährige Erfahrungen in der M.sarbeit auf den Philippinen aus. So wird im vorliegenden Band die enge Verknüpfung von Mission und Neuem Testament und die Möglichkeit der gegenseitigen Befruchtung der beiden Disziplinen erneut unter Beweis gestellt. Zu recht wurde dieses Buch - jeder der sechs Teile wäre eine Monographie für sich selbst! - im Jahr 2003 mit dem *Johann-Tobias-Beck-Preis* des deutschen *Arbeitskreises für evangelikale Theologie* (AfeT) ausgezeichnet, dessen Mitglieder auch zur Fellowship of European Theologians gehören. Eine umfassende Würdigung dieser Studie ist hier nicht möglich.

Nach Überlegungen zur Geschichte der ersten Christen als M.sgeschichte und zu Fragestellungen und Darstellungsweise (mit einer hervorragenden Verteidigung der Apostelgeschichte als zuverlässiger Quelle zur urchristl. M., wie S. überhaupt durchweg evangelikale Positionen überzeugend vertritt und historisch begründet!) beendet S. die Einleitung mit einem hilfreichen ereignisgeschichtlichen Überblick. Unter M. versteht S.

die Aktivität einer Glaubensgemeinschaft [versteht], die sich von ihrer Umwelt in religiöser (theologischer) Hinsicht und im Hinblick auf gesellschaftliches (ethisches) Verhalten unterscheidet, die vom Wahrheitsanspruch der eigenen Glaubensinhalte überzeugt ist und die darauf hinarbeitet, andere Menschen für die Glaubensinhalte und die Lebenspraxis, von deren Wahrheit und Notwendigkeit man überzeugt ist, zu gewinnen (11).

Der *erste Teil* gilt den atl. und frühjüd. Voraussetzungen der christlichen M. (die Wirklichkeit und das Handeln Jahwes des Schöpfers, die Beziehung zwischen Gottesvolk und Heiden in atl. Zeit, die Erweiterung des Gottesvolkes in frühjüd. Texten und das Diasporajudentum zwischen Abgrenzung und Offenheit (57-175). In der umstrittenen Frage nach möglichen Vorbildern der christlichen M. beim Frühjudentum schließt S.: „Es gibt keine Aussagen jüdischer oder römischer Autoren, die zu der Annahme zwingen, dass es eine jüdische M. unter Heiden gegeben hat. Das Judentum besaß vor dem 1. Jh. n. Chr. weder

eine M.stheorie noch eine geplant betriebene M.sarbeit. Die M.stätigkeit der ersten Christen kann weder mit Vorbildern im Alten Testament noch mit Modellen frühjüdischer M. erklärt werden“ (175). Zu dieser Frage vgl. die anderen Ergebnisse bei Dickson, der aufgrund einer breiteren Definition der M. zu ganz anderen Ergebnissen kommt; Literatur in *EJT* 12, 2003, 19).

Die atl. Verheißungen erfüllen sich in der M. Jesu. Auch diese Frage erfreut sich nach den Arbeiten von J. Jeremias und D. Bosch wieder größerer Aufmerksamkeit. Während F. Wilk sich an der Theologie der Synoptiker orientiert (vgl. *EJT* 12, 2003, 10-12), zieht S. alle Evangelien heran und unterzieht sie sorgfältiger historischer Prüfung. Nach einer Einführung in die gesellschaftlichen Realitäten in Palästina schildert er die Sendung Jesu zu Israel (209-62), die M. der zwölf Jünger Jesu (263-311) sowie der Zweiundsiebzig. Der Teil schließt mit sämtlichen Summarien und Einzelhinweisen auf Jesu Stellung zu Nichtjuden und mit den nachösterlichen M.sbefehlen (324-75). S. schließt:

Der M.sbefehl Jesu leitet in der Geschichte des Gottesvolkes eine neue Phase ein. Die von Israel erwartete internationale Dimension der Geschichte Gottes mit der Welt, die Segensverheißung, die JHWH Abraham für seine Nachkommen und für die 'Familien der Erde' gegeben hatte (Gen 12.1-3), erfüllt sich jetzt in dem einen 'Samen', durch den der Segen Gottes den Völkern der Erde vermittelt wird: in Jesus, dem Messias, und durch die von ihm berufenen, bevollmächtigten und beauftragten Jünger. Die universale und internationale M. der Jesusbekenner, ein Novum in der Religions- und Geistesgeschichte, wurde von Jesus initiiert und angestoßen (378).

Der *dritte Teil* untersucht „Die Anfänge: Die M. der Apostel in Jerusalem“ (381-539). Unter den Überschriften „Die Apostel als Boten des Messias Jesus“, „Prioritäten und Überzeugungen der Jerusalemer Apostel“ und „Vision, Strategie und Methoden“ geht es hauptsächlich um den Beitrag der Apostelgeschichte zur urchristl. M. Zu den besonderen Schwierigkeiten und Herausforderungen dieser Anfänge gehörten nach S. das Fehlen brauchbarer Modelle (freilich bedingt durch die obigen Ergebnisse über die mögliche frühjüd. M.), die Unterschiedlichkeit der religiösen Strukturen, gesellschaftliche, kulturelle und psychologische Barrieren, sowie organisatorische und persönliche Herausforderungen.

Der *vierte Teil* ist der M. der *Zwölf von Jerusalem bis an das Ende der Erde* gewidmet (543-880). S. beginnt mit einem ausführlichen Überblick über die historischen Realitäten im römischen Reich (543-636!) und schildert dann, im Gefolge der Apostelgeschichte, die hellenistischen Judenchristen in Jerusalem, die erste überregionale M. Jerusalemer Judenchristen und die M. des Petrus (637-710). Dem folgt die Darstellung und Würdigung der judenchristlichen M. in Jerusalem und Judäa, in Galiläa und der Golanitis, in Samarien, in den Städten der Mittelmeerküste, in Syrien und auf Zypern, in Rom und in Italien, in der

Provinz Asia, in Kappadokien, Pontus und Bithynien, in Makedonien und Achaia, in Thrakien, Ägypten und Nordafrika, sowie in Indien und Parthien (711-880). S. zeigt meisterhaft auf, dass bei aller Dominanz der paulinischen M. im Neuen Testament, die M. der Zwölf und anderer Judenchristen, ihr Erfolg und ihre erstaunliche Reichweite nicht vernachlässigt werden dürfen.

Der größte Teil des Buches gilt der Pionierm. des Apostels Paulus (887-1424), die bei aller Eigenständigkeit ebenfalls judenchristlich ist. S. setzt mit der Bekehrung und Berufung des Paulus und seinem missionarischen Selbstverständnis ein (887-941), geht zu den „Absprachen und Konflikten“ (Die Absprachen mit den Jerusalemer Aposteln, der Zusammenstoß mit Petrus in Antiochien, der Jerusalemer Apostelkonvent, die Opposition jüdischer Gegner und judenchristlicher Gegner in Galatien und Korinth) und folgt der paulinischen M. in Arabien, Syrien und Kilikien, sowie in Kleinasien, Griechenland und Spanien. Neben dem Befund der Apostelgeschichte geht es um die M. in Spanien, auf Kreta und durch die Mitarbeiter des Paulus in Dalmatien und eventuell sogar in Gallien. Nach dem gründlichen Nachzeichnen des historischen Verlaufs der paulinischen M. untersucht S. die missionarische Taktik und Kommunikation des Völkermissionars (1235-1414).

Neben dem historischen Interesse ist dieser Abschnitt - aufgrund der relativ guten Quellenlage zur paulinischen M. - von größter Bedeutung für heutige M.sarbeit, die dem biblischen Vorbild folgen möchte. Die Überschriften zeigen die Bedeutung dieses Abschnitts: 1. *Die taktische Durchführung der M.* (Geographische M.sstrategie?, M. in Synagogen und in Häusern, Kontakte mit Aristokraten, die Frage nach dem Heil der Juden); 2. *Die kommunikative Durchführung der M.* (Die Sendung von Glaubensboten, die Kontaktaufnahme und Verkündigung des Evangeliums, die Überzeugungskraft des Inhalts und die Methoden der missionarischen Verkündigung, die Glaubwürdigkeit des Botschafters, die Disposition der Hörer, die Bekehrung und Gründung von Gemeinden); 3. *Formen und Inhalte der M.spredigt* (Christologische Kommunikation: Die Erstverkündigung vor Juden, Theologische Kommunikation: Die Erstverkündigung vor Heiden, Dialogische Konzentration: Die Erläuterung des Evangeliums; Ideologische Konfrontation: Die Christusverkündigung, Apologetische Konfrontation: Die Verteidigung des Evangeliums, Pastorale Konkretion: Die Stärkung der Gemeinden); 4. *Organisatorische Fragen* (die M.szentralen, das Mitarbeiterteam, Unterhalt und Finanzierung) und 5. *M. der Gemeinden* (die fehlenden M.sappelle, die Evangelisation der Ortsgemeinden, Verhalten in der Familie, im Gottesdienst und in der Gesellschaft, Bereitschaft zum Leiden, eschatologische Verantwortung und der Römerbrief als M.sdokument. Zur Bedeutung der Mitarbeiter, der finanziellen Unterstützung und der Rolle der Gemeinden in der paulinischen M. ist die ausführlichere Untersuchung von Dickson eine gute Ergänzung, die aufgrund einer weiteren Definition von M. als heuristi-

ischem Instrument weiteres Material entdeckt, vgl. auch R. L. Plummer, *The Missionary Nature of the Church: The Apostle Paul and his Churches*; Diss. Southern Baptist Theological Seminary, 2001). Ferner sei auf die Bedeutung der Fürbitte für die M. des Apostels und für die unglaubliche Welt verwiesen (Dickson, 214-27). Zur paulinischen Mission vgl. auch P. T. O'Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 1995) und P. G. Bolt, M. Thompson (Hrsg.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*. FS P. T. O'Brien (Leicester: IVP, 2000; dazu EJTh 12, 2003, 14-16).

Unter dem Schlagwort „Wachstum“ handelt der sechste Teil von der „Konsolidierung und den Herausforderungen der Gemeinden“ (1427-74). S. untersucht die verschiedenen Zentren der urchristl. M. (Jerusalem, Antiochien, Korinth, Ephesus, Rom und Alexandrien), die M.stheologie der vier Evangelien sowie des Apostels Petrus und die kontinuierliche Expansion und den Stand der M.sarbeit am Ende des 1. Jh. Abschließend geht es um den Zusammenhang zwischen M. und Verfolgung, wobei S. die Ursachen der Konflikte und die Reaktion der Christen beleuchtet.

Im „Ertrag: Selbstverständnis, Praxis und Botschaft der urchristl. M.“ (1477-1527) erarbeitet S. zunächst das Selbstverständnis der urchristl. Missionare (M. unter Juden und unter Heiden, in Städten und Dörfern, sowie die Erwartungen, Ziele und Pläne), dann die Praxis der urchristl. M.: Das gesprochene und geschriebene Wort, der Dialog mit der nichtgriechischen Welt und die Gründe für den Erfolg. Unter „Die messianische Heilsoffenbarung Gottes, die neue Identität und die Verheißung der Vollendung“ faßt S. die Botschaft der urchristl. Missionare zusammen. Auf den letzten zwanzig Seiten (1506-27) bringt S. die urchristl. M. in ein konstruktives, aber teilweise auch kritisches Gespräch mit der Theologie und Praxis der M. und Evangelisation im 20. und 21. Jahrhundert („vgl. dazu auch die Würdigung S.s durch den Missiologen Dr. F. Walldorf in seiner Besprechung in em). Dazu S.:

Wenn die Exegese neutestamentlicher Texte nicht mehr der Begründung von M. dienen soll, sondern nur der nachträglichen Verifikation, dann hat man in der Tat vor den kontroversen Resultaten und den Aporien der quellen-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Kritik kapituliert. Andererseits wird man schnell beobachten können, dass viele Übertragungsversuche ohne historische Klärungen, ohne exegetische Detailarbeit und ohne hermeneutische Reflexion meinen auskommen zu können. So ist nicht erstaunlich, dass manche ‚Prinzipien‘ der M.sarbeit oder des Gemeindegewachstums, die man aus dem Neuen Testament herauslesen will, nicht selten etwas schlicht sind. (1506)

Ein umfangreicher Anhang bietet viele Illustrationen (Lagepläne und Kartenmaterial) zur urchristl. M. Die

umfangreiche Bibliographie (1569-1679, 110 Seiten!) ist an sich schon ein Verdienst und eine gute Grundlage für weitere Forschungsarbeit zum Thema. Das ausführliche Inhaltsverzeichnis und die verschiedenen Register auf mehr als einhundertzwanzig Seiten (Stellenregister, geographisches Register und Personen- und Sachregister, 1681-1806) erlauben die Verwendung des Buches als Nachschlagewerk. Jeder Hauptteil endet mit einer ausführlichen Zusammenfassung der Ergebnisse, zum Abschnitt über die paulinische M. umfasst sie neun Seiten.

Während sich dem *historischen* Überblick S.s über Ursprung und Ablauf der urchristl. M. kaum etwas Wesentliches wird zufügen lassen, bleiben andere Aspekte, die durch die anderen neueren bestimmten Einzelaspekten gewidmeten Monographien gut ergänzt werden. Weiter zu fragen wäre z. B. nach der Rolle und Bedeutung der „Evangelisten“ in der urchristl. M. (S. 641, 676, 1402, 1404; vgl. App 21.8; Eph 4.11; 2Tim 4.5, das Stichwort fehlt im Sachregister, die Stellen sind jedoch aufgeführt) und nach der Rolle, die Joseph Barnabas gespielt hat als *Bindeglied* zwischen den Jerusalemer Judenchristen und der paulinischen M. (vgl. S. 642, 765-70, 957f und die diesbezüglichen Überlegungen S.s auf S. 1024-27), war es doch Barnabas, der Paulus in die Gemeinde eingeführt, später berufen, in die Mitarbeit hineingenommen hat und während des ersten Teiles der ersten M.sreise (1032-78) scheinbar die Führung innehatte (vgl. z. B. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, M.sstrategie und Theologie*, WUNT 71; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994 und M. Öhler, Barnabas, WUNT 156; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

S.s Buch ist ein „Muss“ für das Verständnis der Apostelgeschichte (die ein erstaunlich umfangreiches Bild urchristl. M. abgibt, wenn man nur ihre Historizität ernst nimmt!), der paulinischen M. und für die Paulusforschung. Seine Einführungen in die historischen Realitäten der urchristl. M. bieten hervorragende Zusammenfassungen für das Verständnis der ntl. Umwelt. Neben der ntl. Wissenschaft und der frühen Kirchengeschichte ist der Band Pflichtlektüre für historisch interessierte Missionare und Missiologen, die in der heutigen Ausrichtung des M. sauftrages dem ntl. Muster folgen wollen. Wer sich vom Umfang nicht abschrecken läßt, wird neben und in vielen historischen Informationen viel Anregung und Inspiration für die bleibende M. der christlichen Kirche finden. Eine englische Ausgabe durch den Verfasser ist in Vorbereitung. Genau hundert Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage A. von Harnacks *Die M. und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902; 4. Aufl.; Leipzig: Hinrich, 1924) hat S. für die urchristl. M. in ntl. Zeit wohl das (ähnlich umfangreiche) Standardwerk für viele Jahre vorgelegt, und das nicht nur für den evangelikalischen Bereich. Das lange Warten hat sich mehr als gelohnt.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Bergneustadt,
Deutschland

Apologie im frühen Christentum: Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten

Michael Fiedrowicz

Paderborn [etc.]: Schöningh, 2. Aufl. 2001, Pb., 363 pp., Euro 48,-, ISBN 3-506-72733-8

ZUSAMMENFASSUNG

Der deutsche katholische Patristiker Michael Fiedrowicz hat mit diesem Buch ein wichtiges Kompendium zur altkirchlichen Apologetik vorgelegt. Das Buch teilt sich in zwei etwa gleich große Teile, einen historischen und einen systematischen. Fiedrowicz belegt mit einer Fülle von Primär- und Sekundärliteratur, dass das antike Christentum in einer umfassenden Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, Religion und Philosophie stand. Heidnische Kritik am Christentum bewirkte, dass die Christen ihren Glauben durchdenken und begründen mussten. Von der Wirkung der apologetischen Literatur auf die pagane Umwelt ist zwar nichts bekannt. Sie stärkte jedoch das christliche Selbstbewusstsein.

RÉSUMÉ

Michael Fiedrowicz est un spécialiste catholique allemand de la patristique. Il nous livre ici une importante collection de textes apologetiques de l'Église ancienne. Le livre se compose de deux parties, l'une historique, l'autre systématique. En se fondant sur de nombreuses sources, ainsi que sur la littérature secondaire, l'auteur montre comment les chrétiens se sont engagés dans un dialogue dirigé de manière très large vers la culture ancienne, la religion et la philosophie. Les critiques païens du christianisme ont obligé les Chrétiens à approfondir leur foi et à lui trouver de solides fondements. On ne sait virtuellement rien de l'impact de ces écrits apologetiques chrétiens sur le monde païen. Mais ils ont servi à renforcer l'assurance des chrétiens.

SUMMARY

The German Catholic patristic scholar Michael Fiedrowicz has here made available an important collection of early Christian Apologetics. The book is divided into two roughly equal parts, one historical and the other systematic. Fiedrowicz shows, with a host of primary and secondary literature, that early Christianity engaged in a wide-ranging dialogue with ancient culture, religion and philosophy. The pagan critics of Christianity served to compel the Christians to think through and find foundations for their faith. Admittedly nothing of the impact of Christian apologetic literature on the wider pagan world is known. Yet it reinforced Christian confidence.

* * * *

Das antike Christentum stand in einer umfassenden Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, Religion und Philosophie. Diese Auseinandersetzung war weder materiell vollständig noch inhaltlich ausgewogen, sondern oft polemisch. Kritik heidnischer Gegner des

Christentums zwang die christlichen Denker dazu, den Offenbarungsglauben zu reflektieren und bewusst rationale Argumente einzusetzen. Auch wenn von der Wirkung apologetischer Schriften des Urchristentums auf die heidnische Umwelt nichts bekannt ist, wurde durch sie das Selbstbewusstsein der Christen gestärkt. Der deutsche Patristiker Michael Fiedrowicz hat mit seiner Monographie über Apologie im frühen Christentum eine bedeutende zusammenfassende Studie zu diesem Thema vorgelegt. Sie erschien schon nach einem Jahr in zweiter Auflage – für eine spezielle Untersuchung dieser Art ein seltenes Erfolgszeichen. Da die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch aktuell bleibt und die christliche Wahrheit vielfältig in Frage gestellt wird, ist das Werk nicht nur für die historische Fragestellung von Bedeutung.

Die Untersuchung gliedert sich in zwei etwa gleich große Teile, einen historischen Überblick über die apologetischen Bemühungen der Alten Kirche und deren systematische Darstellung. Es gab vom zweiten bis zum sechsten Jahrhundert etwa hundert Schriften, wenn man die verlorengegangenen Titel mitzählt (22); Exegese und Katechese hatten dagegen in der literarischen Produktion offensichtlich Priorität (23). Im historischen Teil der Monographie stellt Fiedrowicz die apologetische Literatur von ihrer Entstehung im 2. Jahrhundert über ihre Entfaltung an der Wende zum 3. Jahrhundert bis zum Höhepunkt von Augustins Apologetik in *De civitate Dei* nach dem Fall Roms (410 n. Chr.) dar. Neuplatonismus und Synkretismus werden ebenso dargestellt wie der Versuch paganer Restauration und pluralistischer Religionsfreiheit unter Julian Apostata (361–363 n. Chr.). Fiedrowicz behandelt die altkirchliche Apologie im historischen Kontext der regierenden Kaiser und ihrer Christenverfolgungen bzw. auch –nichtverfolgung. Bei Christentumsgegnern wie Porphyrius findet man erstaunlich „moderne“ Aussagen wie diejenige, dass Jesus nicht verehrt werden wollte und nur ein vergöttlichter Mensch sei (72). Kaiser Julian behauptet, ein normaler Mensch sei zum Gott gemacht worden (102).

Der zweite Teil der Untersuchung beschäftigt sich mit den Formen und Methoden, die die Christen in ihrer Auseinandersetzung mit heidnischen Kritikern anwandten. Fiedrowicz ordnet die Argumente in drei Bereiche: christliche Lebenspraxis, Geschichte und vernunftgemäßer Glaube. Die Bemühung um Argumente zeigt viele Parallelen zur heutigen Situation christlicher Apologetik. Interessant ist die Beobachtung, dass heidnische Dichter und Denker unbekümmert zitiert wurden, wenn sie die christliche Wahrheit zu unterstützen schienen (173). Die Lehre von der Auferstehung traf in der heidnischen Umgebung auf Spott (265); die allgemeine Auferstehung der Toten war ihr völlig fremd (267). Harnacks Position ist aufgrund der Quellen zu hinterfragen: „Die Auseinandersetzung mit dem Hellenismus bedeutete keineswegs eine Überfremdung des Evangeliums mit griechischem Geist oder gar eine allmähliche Lösung des Christentums von seinen biblischen Wurzeln. Vielmehr

nötigte die Kritik paganer Denker die Apologeten zu einem vertieften Bemühen um den authentischen Sinn der biblischen Schriften“ (277). Die Christen waren im Gegensatz zu den zeitgenössischen Philosophen bereit, für die Wahrheit zu sterben (295). Der letzte Abschnitt des zweiten Teils behandelt den universalen Geltungsanspruch des Christentums in der damaligen Zeit, in der wie heute unterschiedliche Heilsangebote miteinander konkurrierten.

Die *Apologie im frühen Christentum* ist nicht nur ein Buch für Spezialisten. Das Werk mit seinem kompendiarischen Charakter ist jedem zu empfehlen, der heute in der Kontroverse um den Wahrheitsanspruch des Christentums steht. Zur flüssigeren Lektüre hätte sich der Rezensent an zahlreicheren Stellen Originalzitate gewünscht (wie etwa in Bardys Buch *Menschen werden Christen* über Bekehrung in der Alten Kirche). Durch die Personen- und Sachregister wird auch dem Benutzer, der nur ein bestimmtes Thema sucht, der Zugang erleichtert.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Der ungeteilte Jesaja: Neues Licht auf eine alte Streitfrage

Eddy Lanz

TVG. Witten: R. Brockhaus, 2004, Pb., 320 pp., Euro 19,90, ISBN 3-417-29487-8

ZUSAMMENFASSUNG

Eddy Lanz ist als theologischer Lehrer in Pakistan tätig. Die vorliegende Monographie wurde 2002 in Genf als Dissertation angenommen. Eine historische Analyse ermittelt in Kap. 1, dass die philosophischen Prämissen des Antisupranaturalismus und des Deismus im Zeitalter der Aufklärung zur literarkritischen Aufteilung Jesajas führten. Wie in Kap. 2 dargelegt wird, verhindern die alten unreflektierten Prämissen ein theologisches Umdenken zur Anerkennung der Verfasserschaft Jesajas. Daher stellt Lanz die Frage, ob diese im Rahmen literarischer und geschichtlicher Dimensionen festgemacht werden kann. In Kap. 3 untersucht er die 153 Unterschiede zwischen Jes 36–39 und der weitgehend wörtlichen Parallele in 2Kön 18,13–20,19. Das entscheidende Argument für die Priorität des Jesajatextes ist die Funktion der Perikope in der Struktur des Gesamtwerks. Ist Jes 36–39 älter als 2Kön 18–20, so ist die Existenz von Jes 36–39 erstmals durch das bereits im Exil entstandene Königebuch schriftlich bezeugt. Wollte dessen Verfasser authentische Quellen der zu beschreibenden Zeit benutzen, legt sich die vorexilische Datierung von Jes 36–39 nahe. Kap. 4 analysiert die Funktion dieser Kapitel für die Gesamtkomposition. Jes 36–39 sind vielfältig verwoben mit den Kapiteln davor und danach. So dient die durch eine chronologische Inversion von 36–37 und 38–39 bedingte Erwähnung Babels am Ende von Kap. 39 als Brücke zu Kap. 40ff. Jes 36–39 sind demnach einschließlich ihres Kontexts integraler Bestandteil des ganzen Buches. Das Königewerk

bezeugt aber nicht nur die Existenz der Perikope Jes 36-39 einschließlich ihrer Inversion, sondern bestätigt implizit auch den Kontext mit Jes 40ff und spricht so für die Existenz eines voralexandrischen Gesamtjesajabuches, verfasst durch Jesaja, den Sohn des Amoz.

RÉSUMÉ

Eddy Lanz enseigne la théologie au Pakistan. Cette monographie est sa thèse de doctorat, soutenue à Genève en 2002. Une analyse historique permet d'établir que ce sont des présupposés philosophiques comme le refus du surnaturel et le déisme qui ont conduit, au siècle des lumières, à la négation par les critiques de l'unité du livre d'Ésaïe. L'auteur montre ensuite que l'absence de réflexion sur ces vieux présupposés a empêché tout changement d'opinion théologique quant à la question de l'auteur du livre d'Ésaïe. Ceci conduit à se demander si la thèse de la pluralité d'auteurs peut réellement atteindre la certitude sur la seule base des données littéraires et historiques. Lanz compare ensuite les chapitres 36 à 39 du livre d'Ésaïe à leur parallèle en 2 Rois 18.13-20.19 et examine les 153 différences entre ces deux textes. Il conclut à la priorité du texte d'Ésaïe à cause de sa fonction dans la structure globale de l'ensemble du livre. Si les chapitres 36 à 39 du livre d'Ésaïe sont plus anciens que le texte de 2 Rois 18 à 20, l'existence de ces chapitres se trouve attestée pour la première fois dans le livre des Rois qui date d'après le début de l'exil. Si l'on admet que l'auteur du livre des Rois a voulu utiliser des sources authentiques pour la rédaction de l'histoire du règne d'Ézéchias, on doit en conclure que les chapitres 36 à 39 du livre d'Ésaïe datent d'avant l'exil. Puis Lanz se penche sur la fonction de ces chapitres dans l'ensemble de la composition et montre que, de nombreuses manières, ceux-ci sont liés aux chapitres qui les précèdent ainsi qu'à ceux qui les suivent. Grâce à une inversion chronologique des chapitres 36-37 et des chapitres 38-39, la mention de Babylone à la fin du chapitre 39 sert à introduire le chapitre 40. De la sorte, les chapitres 36 à 39 apparaissent comme faisant partie intégrante du livre entier. De plus, le livre des Rois non seulement atteste l'existence des chapitres 36 à 39 avec leur inversion chronologique, mais confirme implicitement leur relation contextuelle avec les chapitres 40 et suivants. Il témoigne ainsi de l'existence d'un livre d'Ésaïe complet, rédigé tout entier par le fils d'Amos.

SUMMARY

Eddy Lanz works in Pakistan as a teacher of theology. This present monograph was his Geneva dissertation which passed in 2002. A historical analysis informs the reader in chapter 1 that the philosophical premises of antisupernaturalism and Deism in the Age of Enlightenment led to a literary critical dividing-up of Isaiah. As is set out in Chapter 2 the old unreflective premisses prevented any theological change of view about the authorship of Isaiah. This leads Lanz to pose the question whether this can be made certain within the framework of literary and historical dimensions. In Chapter 3 he investigates the 153 dif-

ferences between Is 36-39 and the considerable verbal parallels in 2 Kings 18,13-20, 19. The decisive argument in favour of the priority of the Isaiah text is the function of the pericope in the structure of the work as a whole. If Is 36-39 is older than 2 Ki 18-20, so is the existence of Isaiah 36-39 is first attested in writing by the Book of Kings which came into existence once the Exile had begun. If its author used authentic sources for the depicted period a pre-exilic dating of Is 36-39 is then suggested. Chapter 4 analyses the function of this chapter for the whole composition. Is 36-39 is in many ways interwoven with the chapters before and following. Thus by a chronological inversion of 36-37 and 38-39 the mention of Babylon at the end of Chapter 39 serves as a bridge to Chapter 40. Is 36-39 is in this way set in its context an integral part of the whole book. However the Books of Kings point not only to the existence of the Is 36-39 pericope with its inversion taken into account, but also implicitly confirm the contextual relationship to Is 40ff and speak in favour of the existence of a pre-exilic complete Book of Isaiah, written by Isaiah the son of Amos.

* * * *

Bei der vorliegenden wissenschaftlichen Arbeit handelt es sich um die Dissertation von Dr. Eddy Lanz, die er am 29. Juni 2002 im Rahmen seiner Promotionsfeier am Séminaire Libre de Théologie à Genève verteidigt hat. Die Arbeit liefert einen neuen Beitrag zur theologischen Debatte um die literarische Einheit des Buches Jesaja. Lanz knüpft an dem seit den siebziger Jahren zu beobachtenden Umbruch bei der Jesajaforschung an. Während man seit Döderlein (1775) und Duhm (1892) das Jesajabuch literarkritisch auf zwei bzw. drei Verfasser verteilte und schließlich immer mehr Verfasser und Bearbeiter annahm, ist die Entwicklung seit dreißig Jahren eher gegenläufig. Von einer Einheit des Jesajabuches wird neuerdings vielfach in redaktionskritischem Sinn gesprochen und mit Betonung des „canonical approach“ (Childs). Damit wird aber der geschichtliche Entstehungsprozess biblischer Bücher vernachlässigt, was zu einer ungeschichtlichen und damit falschen Interpretation führen muss – so der Einwand der Kritiker des neuen Trends. Genau an dieser Stelle setzt die vorliegende Untersuchung ein. Sie möchte sich einerseits der Komposition des Jesajabuches auf dem Hintergrund des modernen Forschungstrends widmen, andererseits einer speziellen geschichtlichen Fragestellung nachgehen: Welche literarische Beziehung besteht zwischen den geschichtlichen Kapiteln Jes 36-39 und ihrer Parallele in 2Kön 18-20 und welche Konsequenz ergibt sich daraus für die Entstehungszeit dieser Kapitel und ihres Kontextes im Gesamtaufbau des Buches?

In Kap. 1 untersucht Lanz den Weg zur kritischen Aufteilung des Jesajabuches und die Bedeutung von Jes 36-39 in diesem Zusammenhang. Bis zum Zeitalter der Aufklärung galt die Einheit Jesajas im Judentum und Christentum als Normalsicht, obwohl der Gliederungseinschnitt zwischen Kap. 39 und 40 und die Tatsache, dass sich bestimmte Prophetien auf das baby-

lonische Exil oder noch spätere Zeiten beziehen, durchaus wahrgenommen wurden. Entscheidende Ursachen für die kritische Aufteilung des Jesajabuches sind „ein von Spinoza herkommender Antisupranaturalismus und ein vom englischen Deismus beeinflusstes neues Prophetenbild“ (29). Zu diesem philosophischen Hintergrund kamen Argumente im Bereich von Sprache, Stil und atl. Theologie. Kap. 36-39 galten nun nicht mehr als von Jesaja verfasst, sondern als dem Königebuch entnommen, oder man nahm an, beide Berichte schöpften aus einer älteren Quelle.

Kap. 2 stellt den rückläufigen Weg der Suche nach der Einheit des Jesajabuches dar und die Bedeutung von Jes 36-39 in diesem Zusammenhang. Zusammenfassend wird festgestellt, dass sich die Einheit des Jesajabuches wieder als Normalsicht durchzusetzen scheint, allerdings meist redaktions- oder traditionsgeschichtlich verstanden. Die Kap. 36-39 werden weitgehend als Brückentext verstanden, die strukturmäßig nach vorne und hinten im Buchganzen verankert sind. Antisupranaturalismus und Deismus wirken bis heute unreflektiert nach und verhindern ein theologisches Umdenken zur Anerkennung der Verfasserschaft Jesajas. „Wir bewegen uns zwar geschichtlich nach der (vorkritischen) „Ein Prophet – ein Buch“- Interpretation und der kritischen „Dreibuch“- Interpretation wieder auf eine „Ein-Buch“- Interpretation zu, aber dieses Buch ist immer noch dem Propheten entrissen.“ (99) So werden heute wieder mehr Argumente für die Einheit des Jesajabuches angeführt: sprachliche Berührungen, Stichwortverknüpfungen, einigende Linien der Theologie der verschiedenen Buchteile. Aber die Weissagungen auf Cyrus mehr als ein Jahrhundert vor seinem Auftreten werden nach wie vor Jesaja selbst abgesprochen. Die Frage nach der literarischen Beziehung von Jes 36-39 zu 2Kön 18-20 wird seit Gesenius meist mit der textkritischen Priorität von 2Kön 18-20 beantwortet. Auch wer sich für die textkritische Priorität von Jes 36-39 entscheidet, anerkennt damit noch lange nicht, dass Jesaja selbst diese Kapitel geschrieben hat. Die Ankündigung des babylonischen Exils in Jes 39 wird exilisch-nachexilisch angesetzt und wird so implizit zu einem vaticinium ex eventu. Bei einer redaktionsgeschichtlich verstandenen Einheit des Jesajabuches wird seine Vorgabe, von Jesaja, dem Sohn des Amoz, empfangene Offenbarung zu sein, im Grunde als „fiktiv“ gewertet. Demgegenüber entsteht die Frage, ob die Einheit des Jesajabuches im Rahmen literarischer und geschichtlicher Dimensionen festgemacht werden kann.

In Kap. 3 widmet sich Lanz genau dieser Fragestellung. Er untersucht die Beziehung von Jes 36-39 zu 2Kön 18-20 und ihre Bedeutung für die Entstehung von Jes 36-39. Dabei stellt er zunächst fest, dass die Ähnlichkeit und weitgehend wortwörtliche Parallelität von Jes 36-39 und 2Kön 18,13-20,19 für eine literarische Abhängigkeit beider Perikopen voneinander spricht, entweder für eine Jesaja-Priorität oder für eine Könige-Priorität. Die dritte Möglichkeit, die Abhängigkeit beider Texte von

einem dritten Dokument, erscheint unwahrscheinlich.

Eine Synthese dieser drei Möglichkeiten vertrat Vitranga in seinem Jesaja-Kommentar 1714-1720. Nach seiner Ansicht war die Version in 2Kön 18-20 ein Exzerpt aus der von Jesaja verfassten und in der königlichen Geschichtsschreibung vorliegenden Hiskiasgeschichte. In zusammengefasster Form sei diese dann in das Jesajabuch eingefügt worden. E. Lanz lehnt die Sicht von Vitranga ab, weil das Verständnis von Jes 36-39 als historischer Einschub nicht der Verknüpfung dieser Kapitel im Gesamtaufbau des Buches gerecht wird.

Für eine Jesaja-Priorität sprechen grundsätzlich das Selbstzeugnis der Königebücher, auf älteren Quellen aufgebaut zu sein, und die Angabe in 2Chr 32,32: „Und die übrige Geschichte Hiskias und seine guten Taten, siehe, sie sind geschrieben in dem Gesicht des Propheten Jesaja, des Sohnes des Amoz, in dem Buch der Könige von Juda und Israel.“

Die textkritische Auswertung der 153 Unterschiede zwischen Jes 36-39 zu 2Kön 18-20 führte die einzelnen Forscher zu unterschiedlichen Ergebnissen. Gesenius folgerte aus seiner Untersuchung die Königepriorität, andere folgerten die Priorität des Jesajatextes. Lanz betont, dass letztlich der Funktion der Perikope im jeweiligen Gesamtwerk entscheidende Bedeutung zukommt.

Unter dieser Voraussetzung arbeitet der Verfasser auf über 50 Seiten in einem sehr detaillierten textkritischen und synoptischen Textvergleich zwischen Jes 36-39 und 2Kön 18-20 heraus, dass der Verfasser von Könige „den Jesajatext durch Hinzufügungen, Kürzungen oder Änderungen in seinen Gesamtentwurf passend inkorporiert“ (193) hat. Bei diesen Änderungen handelt es sich neben vielen orthographischen Varianten um synonyme oder präzisierende Ausdrucksweisen. An einigen Stellen ist zu vermuten, dass der Verfasser von Könige neben Jesaja noch andere Quellen benutzt hat (vgl. z. Bsp. den Überhang in 2Kön 18,14-16 gegenüber Jesaja).

Als ein Beispiel dafür sei auf chronologische Probleme im Königebuch hingewiesen. Jesaja zählt die Regierungszeit Hiskias offenbar ab seiner Alleinregentschaft im Jahr 715 v.Chr., so dass die Belagerung Jerusalems durch das assyrische Heer 701 v.Chr. in das 14. Jahr Hiskias fiel. Diese Angabe findet sich sowohl in Jes 36,1, als auch in 2Kön 18,13. Wenige Verse vorher heißt es jedoch in 2Kön 18,9-10, dass die 722 v.Chr., also 21 Jahre vorher, stattfindende Einnahme Samarias durch die Assyrer im 6. Regierungsjahr Hiskias stattfand. Diese zunächst irritierende chronologische Angabe ist auf dem Hintergrund einer angenommenen Korregentschaft Hiskias mit Ahas gut zu erklären, dennoch fällt auf, dass das Königebuch offenbar innerhalb weniger Verse die chronologische Zählweise wechselt, in 2Kön 18,9-10 mit Anrechnung der Korregentschaft und somit anders als im Jesajabuch, in 2Kön 18,13 dagegen ohne Anrechnung der Korregentschaft und damit in Übereinstimmung mit dem Jesajabuch. Unter der Voraussetzung der Priorität Jesajas kann man unterschiedliche Zählweisen bei den Quellen vermuten, die dem Königewerk

zugrunde liegen. Der Verfasser des Königebuches ließ die Angaben unverändert, die von der Zählweise Jesajas abweichende gibt im Kontext des Königebuches guten Sinn, sie dient der inhaltlichen Kontrastierung zwischen Hiskia und Hosea.

An dieser Stelle zieht Lanz die entscheidende Konsequenz aus der Jesajapriorität: Ist die Perikope Jes 36-39 älter als 2Kön 18-20, so ergibt sich daraus, dass die Existenz von Jes 36-39 erstmals im Königebuch schriftlich bezeugt ist. Das letzte im Königewerk beschriebene Ereignis, die Begnadigung Jojachins, fällt in das Jahr 562-560 v.Chr. Unter der Voraussetzung, dass der Verfasser des Königebuches Quellen mit wirklichen Informationen über die zu beschreibende Zeit benutzen wollte und „eine nur 10 – 20 Jahre alte Quelle von einer 70-100 jährigen ... unterscheiden“ (S.194) konnte, legt sich so die vorexilische Datierung von Jes 36-39 nahe. Auf dem Hintergrund der Bedeutung von Jes 36-39 für die Gesamtstruktur des Jesajabuches hat dies Bedeutung für die Datierung des ganzen Buches.

In Kap. 4 kommt Lanz zu seinem eigentlichen Thema, der Bedeutung von Jes 36-39 für die Komposition des Jesajabuches. Grundsätzlich beurteilt er „die Platzierung von Jes 36-39 nach Jes 1-35 und vor Jes 40-66“ als Schlüssel zum Verständnis der Gesamtkomposition des Jesajabuches. Seine These lautet, „daß Jes 36-39 ein integraler Bestandteil des ganzen Buches Jesaja ist, daß man es nicht herauslösen oder als spätes Anhängsel deklarieren kann, ohne den Charakter des gesamten Buches zu verändern und es zu einem Torso zu machen.“ (214)

Dazu zwei interessante Beobachtungen:

Den Kapiteln Jes 36-39 kommt offenbar eine gewisse Gelenkfunktion zu zwischen Jes 1-35 und Jes 40-66. Jes 36-37 beschließt die assyrische Perspektive von Kap. 1-35 mit der Schilderung der Invasion Sanheribs in Judäa bis zu seinem schließlichen Abzug. Jes 38-39 eröffnet die babylonische Perspektive von Jes 40ff mit der Ankündigung des babylonischen Exils in Kap. 39. Die Anordnung der in Kap. 36-39 geschilderten Ereignisse folgt offenbar nicht chronologischen Gesichtspunkten. Die Ereignisse von Kap. 38-39 sind vor der Situation von Kap. 36-37 anzusetzen: die Schatzkammern sind in Kap. 39 noch voll, in Kap. 36 bereits leer; die in Kap. 38 verheißene Bewahrung vor den Assyriern hat sich in Kap. 37 schon erfüllt; die Regierungszeiten von Merodach-Baladan (Kap. 39) liegen vor dem Zeitpunkt des Feldzugs Sanheribs (Kap. 36). Diese chronologische Inversion fällt umso mehr auf, als alle in Kap. 1-35 vorkommenden historischen Angaben genau die chronologische Abfolge einhalten. Die Stoffanordnung in Jes 36-39 folgt anscheinend nicht chronologischen, sondern inhaltlichen Gesichtspunkten. Es entsteht der Eindruck, dass die Inversion von Kap. 36-39 im Jesajabuch mit dem Stichwort „Babel“ in Kap. 39 die Funktion erfüllt, die Babelperspektive ab Kap. 40 zu eröffnen.

Jes 36-39 ist formal und inhaltlich auf vielfältige

Weise mit dem übrigen Jesajabuch verwoben. Einerseits ist dieser Brückentext als „erfüllte ‚frühere Weisung‘ par excellence“ Ziel von Jes 1-35 (S.228). Andererseits bildet er mit dem Stichwort „Babel“ den Sitz im Leben für die Entstehung von Jes 40-66. Besonders der Abschnitt über die formale und inhaltliche Verknüpfung von Jes 36-37 und Jes 40-55 erscheint mir besonders aufschlussreich zu sein. Lanz fasst ihn wie folgt zusammen: „In Jes 36-37 und Jes 40-55 reden zwei Weltkönige, der eine angemessen und blasphemisch, der andere als Schöpfer der Welt und Regent der Geschichte. Die besondere Disputations-sprache von Jes 40-55 innerhalb des Jesajabuches erklärt sich aus dieser Ähnlichkeit mit Jes 36-37. Beide Reden wollen durch eine bestimmte Argumentation ihr Ziel erreichen: in einem Fall die Kapitulation Jerusalems mit anschließender Deportation in die Ferne, im anderen Fall das Herauskommen Jerusalems aus Babel und aus dem Heidentum zu Jahwe mit Rückkehr ins verheißene Land und ebenfalls die Bekehrung der Heidenwelt zum Gott Israels. Die Ähnlichkeit von Situation, Sprache und Thematik in beiden Textabschnitten (36-37 und 40-52) verbindet sie miteinander. Der gesamte Textzusammenhang von Jes 36-39 hat starke Beziehungen zu Jes 40-66.“ (244)

Am Ende seiner Dissertation zieht der Verfasser die entscheidende Konsequenz aus der Kombination der bisherigen Teilergebnisse seiner Untersuchung: Das Königewerk hat nicht nur den Text Jes 36-39 übernommen, sondern auch die Inversion von 36-37 und 38-39. Damit aber ergibt sich durch das wahrscheinlich im Exil entstandene Königebuch „nicht nur ein erster historischer Beleg für die Existenz von Jes 36-39 ..., sondern auch für Jes 36-39 in seinem Kontext mit Jes 40ff“ (S.244). Da das Königebuch immer wieder alte Quellen mit heranzieht, hielt der Verfasser von Könige offenbar auch den Text Jes 36-39 in seinem Kontext mit Jes 40ff für eine alte, und damit vorexilische Quelle. „Wenn man aber die Existenz eines vorexilischen Schriftstückes anerkennt, das mindestens Jes 36-40ff enthalten hat und somit eine sich später erfüllende Prophezie der Exilierung Jerusalems nach Babel inklusive einer Rückführung, hat man eigentlich keinen weltanschaulichen Grund mehr, dem entsprechenden Propheten auch die übrigen Propheten bis Jes 66 und des ganzen Buches ... zuzutrauen“ (S.245). Da Jes 36-39 aber untrennbar nicht nur mit Kap. 40ff, sondern mit dem ganzen Jesajabuch verknüpft ist und zum „Fundament des Gesamten“ gehört, schließt die von E. Lanz „angenommene exilische Bezeugung von Jes 36-40ff durch das Königewerk“ seines Erachtens „auch ein vorexilisches Gesamtjesajabuch ein.“

Ich schließe mit einer ganz kurzen persönlichen Stellungnahme: Vor allem die Analyse der literarischen Beziehung zwischen Jes 36-39 und 2Kön 18-20 einerseits, die Untersuchung der strukturellen Funktion von Jes 36-39 im Gesamtkontext des Jesajabuches andererseits, schließlich die Kombination von beidem mit der

sich daraus ergebenden Konsequenz bieten m. E. einen sehr fruchtbaren Ansatz zur weiteren Erforschung der literarischen und historischen Einheit des Jesajabuches als Werk Jesajas, des Sohnes des Amoz.

Winfried Meißner, Bad Liebenzell, Deutschland

The New Testament Moses

John Lierman

WUNT II.173; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 368 pp. 64 , kt, ISBN 3-16-148202-6

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser umfangreichen und methodisch hervorragenden Studie untersucht der Autor nach Einführung und Forschungsüberblick die verschiedenen Rollen (vom NT her definiert), die Mose im AT, in der frühjüdischen Rezeptionsgeschichte und im NT einnimmt: Mose erscheint als Prophet, als Priester und Apostel, als königliche Figur, als Gesetzgeber und als Brennpunkt jüdischer Loyalität. Ferner geht es um die Taufe auf Mose (1Kor 10.2, ein "echo of a strain of Jewish piety that saw in Moses a unifying and spiritual figure", 290). Lierman gelingt es zu zeigen, in welchem Ausmaß die ntl Christologie an dem frühjüdischen Mose-Bild anknüpft bzw. Parallelen vorliegen. Viele Motive ntl Christologie sind damit atl-frühjüdisch zu erklären und nicht aus der hell.-röm. Umwelt aufgenommen. Eine wichtige Studie für das frühjüd. Mose-Bild, für sämtliche Mose-Vorkommen im NT sowie für die ntl Christologie.

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage complet, remarquable pour sa méthodologie, qui s'ouvre par un état de la question, l'auteur se penche sur les différents rôles (définis par le Nouveau Testament) que Moïse a joués selon l'Ancien Testament, selon l'histoire telle qu'elle a été reçue par les Juifs, et selon le Nouveau Testament. Moïse apparaît comme un prophète, un prêtre et un apôtre, comme une figure royale, un législateur, et comme la pierre de touche de la fidélité juive. Lierman étudie la référence à Moïse en rapport avec le baptême (1 Co 10.2, un « écho de la piété juive qui considérerait Moïse comme une figure spirituelle unissant les Israélites dans un commun attachement à celle-ci », p. 290). Il montre de manière convaincante comment la christologie du Nouveau Testament est liée à la figure de Moïse telle qu'elle était vue dans le judaïsme ancien. De nombreux traits de cette christologie s'éclairent à la lumière des conceptions du judaïsme ancien et ne proviennent pas de l'arrière plan gréco-romain. Cette étude est d'importance pour la connaissance des conceptions du judaïsme ancien concernant Moïse, pour le repérage et la compréhension de l'ensemble des allusions à Moïse dans le Nouveau Testament ainsi que pour l'assimilation de la christologie néo-testamentaire.

SUMMARY

The first volume of the proposed multi-volume edition of

the Reformed Confessions of the last five centuries represents a milestone of research. After some decades in the preparation here we have documented the first eighteen confessions from Germanophone Switzerland, France and Germany between 1523 and 1524. The collection planned and sponsored by the Evangelisch Church in Germany stands in the tradition of the one-volume edition made by E.F. Karl Müller (1903). The introductions to the individual confessional documents explain their setting and also the history of their texts and effects. The relevant literature for each confession is also noted. The expensive price of the first volume puts it beyond the means of the individual student, but it is indispensable for all theological libraires in Europe and beyond.

* * * *

Sowohl im Zusammenhang mit der systematischeren Erforschung des Frühjudentums als auch mit den verschiedenen Versuchen der letzten vierzig Jahre zu einer gesamt biblischen Theologie vorzudringen, haben einzelne atl Gestalten und ihre Wirkungsgeschichte im Frühjudentum und im Neuen Testament viel Aufmerksamkeit erhalten, insbesondere die großen Gestalten wie David, Elia, Abraham, etc; vgl. den aktuellen Überblick bei M. Öhler (Hrsg.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament: Beiträge zur Biblischen Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999) und als Einzelstudie F. E. Wieser, *Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament*, EHS.T 317 (Bern, Frankfurt, New York: P. Lang, 1987).

Zu diesem interessanten Reigen steuert der evangelikale Lierman, Professor für Neues Testament am Fuller Theological Seminary mit der vorliegenden überarbeiteten Cambridger Doktoraldissertation einen wichtigen Beitrag zur frühjüd. und ntl *Mose* – Rezeption bei. In der Einleitung beschreibt er die angewandten Methoden und Fragestellung: "This is a study of the NT witness to how Jews and Jewish Christians perceived the relationship of Moses with Israel and the Jewish people. ... focusing specifically on that relationship without treating Moses in the NT comprehensively. The study consults ancient writings and historical material to situate the NT Moses in a larger milieu of Jewish thought" (1). Nach einem Forschungsüberblick über Mose im NT und im Frühjudentum (10-29) widmet sich Lierman den verschiedenen "Ämtern" des Mose ("... to achieve the clearest possible impression of the way Moses is represented in the NT", 2) und ihrer Wirkungsgeschichte. In gekonnten Längsschnitten zeigt er, wie sich die einzelnen Motive entwickelt haben und wie sich der ntl Befund zu der frühjüdischen Wirkungsgeschichte verhält: "This study will seek to broaden and refine modern understanding of ancient Judaism by elucidating the (first of all Jewish portrait of Moses found in the NT" (9). Es geht um die sieben für die Beziehung des Mose zu Israel relevanten Themen, die im NT erscheinen.

Zum ersten Abschnitt "Mose als Prophet" (32-64) sei exemplarisch die berücksichtigte Literatur aufgeführt

(vgl. den Überblick und die Beschreibung auf S. 4-8): Mose als Prophet im AT, in den Schriften des Frühjudentums (Jubliäenbuch, Ben Sira, Weisheit Salomos, Aristobulus, die Exagoge des Tragikers Ezechiel, Mose als Prophet in der Anerkennung von Nicht-Juden, die Himmelfahrt des Mose, Mose als Prophet in anderen biblischen Pseudepigrapha sowie bei Philo und Josephus. Dann untersucht Lierman dieses Motiv in der samaritanischen Literatur, in den Targumim, den rabbinischen Schriften und im Neuen Testament (Gal 3.19, Hebr 8.5f; 9.15,19; 12.21,24, Apg 3.21-26 und in der Stephanusrede Apg 7.20-39), wobei hier der Schwerpunkt auf den Zeichen und Wundern des Moses liegt (mit einem Exkurs über Wunder als Ausweis der Propheten im Frühjudentum und im NT). Mose gilt frühjüdisch als der "Erzprophet" (Philo) und wird auch als Prophet im NT impliziert oder bezeichnet. Ferner wird er als Mittler bezeichnet im Zusammenhang mit seiner prophetischen Verkündigung des Gesetzes. Auf sein Prophetenamt wird rekurriert, um die Zuverlässigkeit seiner Voraussagen zu betonen, aber auch seine Zeichen und Wunder werden erwähnt.

Das zweite Kapitel gilt "Moses, dem Priester und Apostel" (65-78). Im NT finden sich Priesterdienst und Apostelschaft des Mose in Hebr 3.1-6: "neither office is ascribed to Moses so much as implied of him, through comparison with Jesus. The priesthood of Moses, however, is fairly prominent in contemporary literature, and it is unlikely that the implication of the Hebrews passage would be missed" (30). Seine Bezeichnung als Apostel kommt wohl nicht aus christlichem Gebrauch, sondern von älteren jüdischen Mosevorstellungen, mit denen der Hebräerbrief Jesus vergleichen wollte.

Kapitel vier untersucht "Moses als König" (79-123). "... having God as king is not incompatible with having a human monarch, and many looked back on Moses as an early human king of Israel. The OT suggested it, and its interpretation confirmed it. A wide cross-section of literature carries the tradition, or interacts with the idea. The NT bears the marks of its first-century context in all these respects ..." (122). Im NT sieht Lierman dieses Motiv im Speisungswunder in Mk 6.34-44 und Jh 6.1-5, in Apg 7.35 ("den sandte Gott als Anführer und Retter") und den christologischen Aussagen von Hebr 3.1-6. "Mose als Gesetzgeber" ist Schwerpunkt des folgenden Kapitels (124-74), das besonders nach dem Wie der Gesetzesvermittlung fragt, da einige Juden Mose als tatsächlichen Gesetzgeber sahen, während andere in ihm eher einen Propheten sahen, der das vom Himmel gekommene Gesetz lediglich vermittelte und auslegte. Beide Positionen finden sich auch im NT. Im Vergleich zu andern ntl Mose-Vorkommen ist das positive ntl Portrait des Mose als autoritativer Gesetzgeber (in den Synoptikern, im 1. Korinther Doppelwerk, in den jh Schriften und bei Paulus) oft vernachlässigt worden.

Die Überschrift "Die Taufe auf Mose" (175-208) kommt aus 1. Kor 10.2. Lierman beginnt mit einem Überblick über die jüd. Proselytentaufe und schließt,

dass 1. Kor 10.2 Mose darstellt als eine Integrationsfigur, als einen Kandidaten für mystische Teilhabe (187). Es handelt sich nicht um eine riskante Rhetorik, sondern um "an echo of a Jewish piety which saw Moses as a unifying and spiritual figure for Jews" (207) und "The contemporary Mosaic background against which the expression would appear suggests that 1. Kor 10.2 should be read as one more statement of the elevated standing of Moses, specifically as indicating that Moses was thought in some way to continue to stand as head over the Jewish people ... Paul's doctrine of baptism into Christ may be indebted to the baptism into Moses, and not the other way round" (208).

Ferner geht es um "Mose als Brennpunkt jüdischer Loyalität" (209-57). Nach Lierman "the NT and other texts show that Moses was considered a personal focus of Jewish loyalty. Although Moses was held to be subordinated to God, his function as a focus of loyalty means that pre-Christian, first-century Judaism possessed in some sense a binary focus of loyalty: God and his servant Moses". Im NT ist in Apg 21.21 vom "Abfall von Mose", den Paulus angeblich lehren würde, die Rede; Stephanus wird vorgeworfen, er habe gegen Mose gelästert (6.11); vgl. auch Jh 5.45-47; 9.28; Apg 15.1,21. "... the NT writings provide some of the clearest characterizations of the role of Moses as something like the head of the Jewish church. Such a description of Moses may even be viewed as the summation or the final implication, of the material surveyed in this study" (257).

Abschließend stellt Lierman die umfangreichen Berührungspunkte der Mosestradition mit der ntl Christologie zusammen (258-88). Nach einem Forschungsüberblick über die "Mosaic Christology", die Darstellung Jesu anhand mosaischer Motive in der neueren Forschung, stellt Lierman die Bedeutung seiner Studie für die ntl Christologie dar. Danach werden Mose und Christus im NT in Bezug zueinander gesetzt: Mose und Christus als Prophet, als Apostel und Priester, als König, als Gesetzgeber, Taufe auf Mose und Taufe auf Christus, Mose und Christus als Brennpunkte der Loyalität. Für jede der ntl Mose-Konzeptionen gibt es eine sehr ähnliche ntl Konzeption Jesu, so dass der Autor – trotz des richtigen Hinweises, dass Mose keineswegs das einzige Paradigma war, auf das in der frühen Christologie zurückgegriffen wurde – zeigen möchte, "that the paradigm of Moses in NT Christology, though not forgotten, may hitherto have been under-appreciated in modern scholarship" (31):

While early Christology need not have been exclusively Mosaic, no other figure in Jewish lore incorporated so fully the concepts which became important in NT christology, and so gave precedent for coherently uniting diverse, and at times potentially baffling, christological attributes. First century Christians clearly spoke about Jesus in the same way that, as Jews, they had been accustomed to speak about Moses. This turns out to be true in so many areas that it seems likely that the portrait of Moses provided

Christians with a kind of norm for the claims they were prepared to make about Christ. As Christians sought to establish Jesus in the same pivotal position that Jews ascribed to Moses, they found a template for describing the kind of figure they believed Christ to be (279).

Die folgenden Abschnitte (279-87) erläutern dieses Verständnis und die Darstellung Jesu als mosaischer Messias ("... how many diverse and important christological functions appear together in one figure in pre-Christian Judaism", 282; "It now appears that all the key concepts of Christology including the more 'spiritual' dimensions of high Christology, can be derived from Jewish roots", 287) und Ansätze einer "mosaischen Ekklesiologie" ("Just as the Jewish conception of Moses played a part in the origins of Christology so Jewish traditions of Israelite self-awareness had an important role in the formation of Christian ecclesiology. ... the constitution of Israel as a unified nation under Moses seems ... to have been more important to Jews than has always been allowed and such Jewish perspectives, as well as allied concepts such as those related to baptism, are likely to have had a strong impact on conceptions of the Church as a unified body or kingdom under Christ", 293). Bei diesen "Jewish roots" ist freilich immer mitzubedenken, ob und in welchem Ausmaß diese frühjüd. Mose-Rezeption bereits hellenistisch beeinflusst war, wie Lierman z.B. zu Mose als König bemerkt (97-106, 290).

Im neunten Kapitel bietet Lierman eine gekonnte Zusammenfassung seiner Arbeit und umreißt den Forschungsbeitrag zum Frühjudentum, zur ntl Wissenschaft und frühchristlichen Hermeneutik, zur Christologie sowie zur Ekklesiologie. Bibliographie und verschiedene Register beenden den gelungenen Band.

Der hilfreiche Aufriss des Buchs anhand der Ämter des Moses bringt allerdings auch kaum zu vermeidende Nachteile mit sich (vgl. die Reflektionen des Autors auf S. 2). So sind z. B. die Mose-Abschnitte der Stephanusrede oder des Hebräerbriefs auf verschiedene Kapitel verteilt, so dass zu einzelnen ntl Texten das Gesamtbild der Mose-Rezeption undeutlich bleibt. Zu fragen ist auch, wie sich der hier überwiegend überzeugend dargestellte Einfluss des frühjüd. Mose-Bildes auf die ntl Christologie zu der zunehmenden Distanz zu Mose schon bei Jesus und zunehmend im Urchristentum historisch verhält. Für Christen löst nun *Jesus* Mose als Brennpunkt ihrer Loyalität ab, Mose tritt deutlich in die zweite Reihe zurück. Welches Interesse hatten die Urchristen, diesen neuen Brennpunkt in starker Anlehnung an Mose zu definieren, darzustellen und zu bekennen? Bei allem Anknüpfen und aller Bestätigung des Mose (hauptsächlich in der Rolle des Gesetzgebers) fehlt es nicht an kritischen Tönen gegenüber dem Gesetz. Zu überlegen wäre auch, ob vom NT her gesehen ein weiteres wichtiges Amt des Mose das eines *Zeugen* ist, z. B. in den Verklärungsberichten (freilich gäbe es hier Überschneidungen mit der prophetischen Rolle) und welche Bedeutung die ntl Mose-Bezüge im Rahmen des für antike Religi-

osität wichtigen "Altersbeweises" haben. Mit dem auch in nicht-jüdischer Literatur als Religionsgründer und Gesetzgeber Israels erscheinenden Mose als Vorausverkündiger des göttl. Heils in Jesus von Nazareth wäre u. U. auch ein missionarischer Gewinn gegeben.

Ähnlich kompetente, gründliche und inspirierende Studien zu den anderen atl Gestalten und ihrer Aufnahme im gesamten NT (9) wären wünschenswert. Insgesamt ist Liermans Band eine wichtige und methodisch vorbildliche Studie für die ntl Christologie, für sämtliche Mose-Vorkommen im NT, für eine biblische Theologie und freilich auch für das komplexe Mosebild des Frühjudentums.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Reformierte Bekenntnisschriften. Hrsg. im Auftrag der EKD, Bd. 1/1: 1523 – 1534, bearbeitet von Eberhard Busch, Heinrich Faulenbach u. a.

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002, Hb., 583 pp., Euro 98,-, ISBN 3-7887-1906-0

ZUSAMMENFASSUNG

Der erste Teilband der geplanten mehrbändigen Ausgabe reformierter Bekenntnisse der letzten fünf Jahrhunderte stellt einen Meilenstein der reformierten Bekenntnisforschung dar. Nach jahrzehntelangen Vorarbeiten werden hier die ersten achtzehn Bekenntnisse aus der deutschsprachigen Schweiz, aus Frankreich und Deutschland von 1523 bis 1534 dokumentiert. Die von der Evangelischen Kirche in Deutschland geplante und geförderte Sammlung steht besonders in der Tradition des Sammelbandes von E. F. Karl Müller (1903). Einleitungen zu den einzelnen Bekenntnisschriften erläutern ihre Entstehungssituation, Wirkungs- und Textgeschichte. Sie weisen auch relevante Literatur zum jeweiligen Bekenntnis nach. Da der erste Teilband sehr teuer geworden ist, wird kaum ein Studierender ihn für ein Seminar anschaffen. Er ist aber für alle theologischen Bibliotheken in Europa und darüber hinaus unverzichtbar.

RÉSUMÉ

Ceci est le premier volume d'une édition des confessions de foi réformées des cinq derniers siècles. Il est l'aboutissement d'un travail de recherche de plusieurs décennies qui fera date. S'y trouvent présentées les dix-huit premières confessions de foi datant de 1523 et 1524, et provenant de Suisse alémanique, de France et d'Allemagne. La collection projetée et subventionnée par la *Evangelische Kirche* d'Allemagne se situe dans la tradition de l'édition en un volume réalisée par E.F. Karl Müller (1903). L'introduction à chaque confession de foi présente son contexte, ses circonstances de rédaction et son impact. Les travaux relatifs à chaque confession sont aussi indiqués. Le prix du premier volume le rend inaccessible à l'étudiant en théologie, mais c'est là un outil indispensable pour toute bibliothèque

théologique en Europe et au-delà.

SUMMARY

The first volume of the proposed multi-volume edition of the Reformed Confessions of the last five centuries represents a milestone of research. After some decades in the preparation here we have documented the first eighteen confessions from Germanophone Switzerland, France and Germany between 1523 and 1524. The collection planned and sponsored by the Evangelisch Church in Germany stands in the tradition of the one-volume edition made by E.F. Karl Müller (1903). The introductions to the individual confessional documents explain their setting and also the history of their texts and effects. The relevant literature for each confession is also noted. The expensive price of the first volume puts it beyond the means of the individual student, but it is indispensable for all theological libraires in Europe and beyond.

* * * *

Die wissenschaftliche Neuausgabe reformierter Bekenntnisschriften im Neukirchener Verlag ist ein europäisches Ereignis von Rang. Mit der Neuausgabe der Westminster Confession und Katechismen sowie weiterer Texte erlangt sie sogar internationale Bedeutung. Jeder, der bisher im theologischen Unterricht reformierte Bekenntnisse als Quellentexte lesen und bearbeiten lassen wollte, kennt das Problem aus eigener Anschauung: Entweder sind die Quellenausgaben nur sehr schwer antiquarisch zu erhalten oder sie sind sehr teuer. E. F. K. Müllers *Bekenntnisschriften der Reformierten Kirche* (1903) wurden zwar nachgedruckt, aber deshalb kauft kein Studierender den teuren Band, dessen Einführungstexte zu den Bekenntnissen schon über 100 Jahre alt sind. Wilhelm Niesel besorgte im Kirchenkampf 1936 eine schmale Auswahlgabe der *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, doch diese Ausgabe war für manche Fragestellungen zu knapp und trotz Nachdrucken nicht immer greifbar. Paul Jacobs sorgte sich um die Fremdsprachenkenntnis seiner Leserschaft und gab daher 1949 *Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung* heraus. Die weitverbreitete und zweimal neu aufgelegte Sammlung von Hans Steubing *Bekenntnisse der Kirche* (1970) leidet unter der knappen, zum Teil kürzenden Auswahl reformierter Bekenntnistexte, da Bekenntnisse aus zwanzig Jahrhunderten in den Band aufgenommen wurden. Schließlich gibt es die neue zweibändige Sammlung von Rudolf Mau, *Evangelische Bekenntnisse: Bekenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen*. Sie zeichnet sich durch flüssige sprachliche Modernisierung der Texte, zeitgemäßen Drucksatz und durch schöne Einbände aus; aufgrund ihrer knappen Einleitungstexte und der Übertragung in die Gegenwartssprache ist sie aber nur bedingt für den akademischen Unterricht, eher für die Hand der Kirchenältesten geeignet.

Der erste Band der vorliegenden Ausgabe verspricht,

allen Quellen- und Einführungsfragen für die nächsten Jahrzehnte Abhilfe zu schaffen, wenn er auch durch seinen exorbitanten Preis das Anschaffungsproblem für Studierende nicht lösen wird. Auf 67 Seiten leitet Heiner Faulenbach in der Gründlichkeit, die man im Ausland den Deutschen nachsagt, in die Geschichte und Auswahlkriterien der bisherigen Textsammlungen ein (eine Übersicht der abgedruckten Texte findet sich auf den Seiten 8 bis 25). Ältere Sammlungen waren von dem Bemühen gekennzeichnet, eine reformierte Lehrharmonie herzustellen (26-31). Die neueren wissenschaftlichen Sammelbände werden mit ihren Vor- und Nachteilen dargestellt (31-44). Schließlich erläutert Faulenbach Vorgeschichte und Editionsprinzipien der neuen Ausgabe. Sie wurde schon vor dem Augustana-Jubiläum von 1930 (!) im Jahr 1928 vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss in Auftrag gegeben, im Gegensatz zum lutherischen Lehrcorpus aber nicht fertiggestellt. Die langwährenden Vorarbeiten verweisen nicht nur auf die Probleme, die mit Textfindung und Abgrenzung der Sammlung verbunden waren, sondern auch auf die große Intensität und den Ernst, mit dem um die Sache in so verschiedenen Epochen wie Kirchenkampf, Nachkriegszeit und neuester Zeit gerungen wurde. Jede systematisierende Anordnung der Bekenntnisse wurde verworfen, es blieb nur ein Weg: „Diese Edition will in größerer Breite als je zuvor einzig in einer historisch-chronologischen Linie die Entwicklung reformierten Bekenntnisses, wie es sich in unterschiedlichen Texten niederschlug, erfassen“ (51). Den Herausgebern „... bleibt nur der Weg offen, ... nämlich breit die maßgeblichen Bekenntnistexte aus der internationalen reformierten Kirchenfamilie unter Einschluß unterschiedlicher Ausformungen in Lehransichten ... oder kirchlicher Organisation ... sowie verwandter Kirchen ... zusammenzustellen und dabei zugleich historische Entwicklungslinien zu erfassen“ (53). Privat- und Fürstenbekenntnisse, Akten kirchlicher Synoden, unbedeutende Texte oder nur regional bedeutsames Kirchenrecht wurden nicht aufgenommen. „Gegenstand dieser Sammlung sind hauptsächlich Bekenntnisse und Lehrdeklarationen, das reformierte Bekenntnisschrifttum, das in alter Zeit als Corpus doctrinae redaktionell zusammengestellt wurde, das danach bis heute in jeweiligen Aktualisierungen den reformierten Lehrstandpunkt ausweist“ (54).

Der weit gefassten Zielsetzung auf fünf Teilbände geplanten Gesamtwerkes entspricht die Abgrenzung des ersten vorliegenden Teilbandes 1/1, der achtzehn Bekenntnisse aus den Anfängen reformierter Bekenntnisbildung in der deutschsprachigen Schweiz, in Frankreich und in Deutschland von 1523 bis 1534 dokumentiert. Die Einleitungen zu den Bekenntnissen geben Auskunft über Geschichte, Wirkung und Gebrauch der Texte. Störend ist nach Meinung des Rezensenten allerdings die Tatsache, dass der Name des Verfassers einer Einleitung jeweils in der Linie über dem kursiv gedruckten Titel des Bekenntnisses steht und nicht darunter; so hat man optisch den irreführenden Eindruck, als nähme man eine

Sammlung von Aufsätzen zu den reformierten Bekenntnisschriften zur Hand. Sinnvoller wäre es vielleicht gewesen, in der Zeile unter dem Titel „eingeleitet von ...“ oder einen ähnlichen Text anzufügen.

Die Bekenntnisse werden in den Originalsprachen Latein, Französisch, Englisch, Holländisch und Deutsch (mit Nieder- und Schweizerdeutsch) wiedergegeben. Übersetzungen sind nicht vorgesehen. Bekenntnisschriften in ungarischer, polnischer, tschechischer, italienischer und spanischer Sprache werden möglichst „in Verbindung mit originären lateinischen Fassungen“, ausnahmsweise auch mit moderner deutscher Übersetzung reproduziert (65).

Unter den achtzehn im ersten Teilband veröffentlichten Bekenntnistexten befinden sich allgemein bekannte wie Zwinglis Thesen von 1523 (Nr. 1), die Berner Thesen (1528, Nr. 7), die Marburger Artikel (1529, Nr. 11), Zwinglis Fidei Ratio (1530, Nr. 13), die Confessio Tetrapolitana (1530, Nr. 14) und das Basler Bekenntnis (1534, Nr. 18). Unbekannte Bekenntnisschriften, die zum Teil erstmals in einer der großen reformierten Sammlungen veröffentlicht werden, machen die Lektüre spannend und besonders für Schweizer und Süddeutsche interessant. Wer – außer echten Spezialisten – hat sich schon mit den Memminger Thesen (1525, Nr. 3), den Kaufbeurer Thesen (1525, Nr. 4), den Ilanzer Schlussreden (1526, Nr. 5) oder der Waldenser Erklärung von Chanforan (1532, Nr. 17) beschäftigt? Durch diese und weitere Texte wird der Leser angeregt, in Lehrveranstaltungen die reformierte Bekenntnisentwicklung genauer zu verfolgen, als dies bisher möglich war.

Wenn auch der Preis des Werkes vermutlich dazu führen wird, dass dieses Buch entweder kopiert oder aus den Bibliotheken gestohlen wird (dies soll nicht als Aufforderung verstanden werden!), so ist doch die Herausgabe dieses ersten Teilbandes sehr zu würdigen. Er stellt einen Meilenstein der reformierten Bekenntnisedition dar.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Die Kunst der Argumentation bei Paulus: Studien zur antiken Rhetorik

Johan S. Vos

WUNT 149; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. 220 pp., 20 Euro, Hb. ISBN 3-16-147849-5, 2002

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie gilt den rhetorischen Fähigkeiten des Paulus. Vos untersucht, wie überzeugend die paulinische Argumentation auf dem Hintergrund der Theorie und Praxis antiker Rhetorik war. Der Autor argumentiert, dass Pls zuweilen Argumentationsstrategien anwendet, die an die Methoden der Sophisten und Eristik erinnern und darauf abzielen, den „schwächeren Logos zum stärkeren“ – so der klassische Terminus – zu machen. Dieses Vorgehen des Apostels versucht Vos an ausgewählten Stellen

zu zeigen. Die Ergebnisse und Argumentation der Studie werden umstritten bleiben, da man die Einzeltexte auch anders bewerten kann und viel von der Grundhaltung abhängt, mit der die an seiner Argumentation interessierten Leser dem Apostel begegnet. Das Buch wirft wichtige Fragen für die Paulusforschung auf, ferner für rhetorische Ansätze in der Exegese und letztlich für die christliche Verkündigung.

RÉSUMÉ

Voici une étude de la rhétorique paulinienne. Vos cherche à déterminer dans quelle mesure la manière d'argumenter de l'apôtre était convaincante au vu de la théorie et de la pratique de la rhétorique dans l'antiquité. Il pense que Paul a occasionnellement employé des stratégies d'argumentation qui ressemblent aux méthodes des sophistes et des éristiques et qui visaient, selon l'expression classique, « à renforcer le message le plus faible ». À partir de textes sélectionnés, Vos essaie de montrer comment l'apôtre a utilisé cette approche. Son argumentation et ses conclusions continueront d'être débattues, car on peut interpréter différemment cette sélection de textes et beaucoup dépend ici des présupposés avec lesquels le lecteur aborde les écrits pauliniens. Ce livre pose des questions importantes pour la recherche sur les écrits de Paul, surtout quant aux approches rhétoriques en exégèse, ainsi que pour la proclamation chrétienne.

SUMMARY

This study concerns the matter of Paul's rhetorical skill. Vos enquires as to just how convincing the Pauline argumentation was against the background of the theory and practice of ancient rhetoric. The author makes the case that Paul occasionally used strategies for argument which resemble the methods of the Sophists and the Eristic and aim, in terms of the classical expression, "to strengthen the weaker message". Vos attempts to show this approach at work in the Apostle by appealing to selected texts. The results and argument of the study will continue to be disputed, in that one can give other interpretations to even this selection of texts and that much depends on the presuppositions with which the reader who is interested in his arguments encounters the Apostle. The book throws up important questions - for Pauline research and moreover for rhetorical approaches to exegesis and indeed for Christian proclamation.

* * * *

Viele Stellen der Paulusbriefe zeigen, dass der Apostel teils leidenschaftlich argumentiert und bemüht ist, seine Leser von seiner Position zu überzeugen. Dass ihm dies nicht immer sofort oder vielleicht auch überhaupt nicht gelang, zeigen die Korintherbriefe. Diese paulin. Argumentationskunst spielt in der neueren Paulusforschung eine wichtige Rolle, sei es dass man versucht, ihr anhand der Konventionen antiker Rhetorik nachzuspüren, sei es dass man in einem direkten "rhetorical criticism" versucht, die paulin. Argumentation anhand moderner Kriterien zu entdecken und zu erfassen. Bei manchen berechtigten

Anfragen haben diese Fragestellungen eine ganze Reihe interessanter Beobachtungen hervorgebracht.

Vgl. R. D. Anderson, R. D., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, 2. Aufl., Contributions to Biblical Exegesis and Theology 18; Leuven: Peeters, 1999; C. C. Black, "Rhetorical Criticism", in Green, J. B. (Hrsg.), *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, 256-77; C. J. Classen, *Rhetorical Criticism of the New Testament*, WUNT 128; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; B. Mack, *Rhetoric and the New Testament*; Minneapolis: Fortress, 1990; S. E. Porter (Hrsg.), *Handbook of Classic Rhetoric in the Hellenistic Period 330 BC – AD 400*; Leiden, New York, Köln: Brill, 1997; E. J. Schnabel, "Rhetorische Analyse", in H.-W. Neudorfer, E. J. Schnabel (Hrsg.), *Das Studium des Neuen Testaments I: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, BWB 434 (Wuppertal: R. Brockhaus; Giessen: Brunnen, 1999), 307-24; F. Siegert, *Argumentation bei Paulus gezeigt an Römer 9-11*, WUNT 34; Tübingen: Mohr Siebeck, 1985; D. F. Watson, A. J. Hauser, *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Biblical Interpretation Series 4; Leiden, New York, Köln: Brill, 1994.

Zu den Studien dieser Art gehört auch der vorliegende Band des Amsterdamer Neutestamentlers Vos, der anhand der Konventionen antiker Rhetorik untersucht, welche Strategien Pls verwendet, um im Gespräch mit seinen Gemeinden und seinen Gegnern Recht zu behalten. Im ersten Kapitel, "Die Kunst, recht zu behalten" (1-28) beleuchtet Vos die antiken Äußerungen zu diesem Thema aus den rhetorischen Handbüchern und anderen Quellen:

In der antiken Literatur ...steht wiederholt die Frage nach der Legitimität der Redekunst und der von den Rhetoren verwendeten argumentativen Mittel zur Debatte. Zugrunde liegt die Erfahrung, dass recht haben und recht behalten oftmals nicht identisch sind, dass rhetorische Mittel nicht nur der Wahrheit und dem Recht, sondern auch der Lüge und der Unwahrheit dienen können. Begrifflich und sachlich versuchte man, zwischen akzeptabler und inakzeptabler, zwischen redlicher und unredlicher Argumentation zu unterscheiden (1).

In der Sophistik ("für die unredliche Argumentationsweise", 1) und Eristik ("dass man unter allen Umständen siegen will und deshalb nach jeglichem Mittel greift", 2) versuchte man, den "schwächeren Logos zum stärkeren" – so der klassische Terminus – zu machen: "...gehört es zum Handwerk eines jeden geschulten Redners, die schwächere Argumentation stärker zu machen. ... Wenn man mit rhetorischen Mitteln die sachlich schwächere Rede über die sachlich stärkere obsiegen lassen kann, werden die Mittel fragwürdig" (3) und "Das Kennzeichen der 'schwachen' Rede ist, dass sie nach der traditionellen Norm im Unrecht ist, aber durch ihre Gewandtheit im Reden trotzdem den Sieg erringt" (5).

Dazu gehören auch Sophistik und Antilogistik, Wahrheit und Parteiinteresse in der forensischen Rhe-

torik sowie die Kriegsparänese und Siegesrhetorik antiker Feldherren, denen es durch ihre Rede gelingt, eine schlechte eigene Ausgangslage in eine gute zu verwandeln (11). Ferner beleuchtet Vos die exakt durchgeführte Unterscheidung zwischen redlicher und unredlicher Argumentation bei Platon, Aristoteles und bei Philo von Alexandrien (14-24). Abschließend ordnet Vos Paulus, seine Briefe, Argumentationsmuster und Äußerungen zu diesem Thema in diese antike Diskussion ein (24-28). Paulus selbst hat sich an mehreren Stellen gegen den potentiellen oder wirklichen Vorwurf solcher Überlistung verteidigt ("er verfälscht nicht das Wort Gottes, er redet nicht betrügerisch und hinterlistig, er versucht nicht, mit Schmeichelworten Menschen zu gefallen, er verhökert nicht das Wort Gottes, er sucht keine Ehre vor den Menschen, er sucht keinen persönlichen Gewinn, er ist in seinen Äußerungen nicht widersprüchlich", 25).

Mit diesem Instrumentarium untersucht Vos nun einzelne Abschnitte aus dem Corpus Paulinum, wobei er jeweils weiter auf die antike Diskussion und auf ausserbiblische Beispiele eingeht. Zunächst "Weltliche und geistliche Rhetorik (1Kor 1.10-3.4)" (29-64), wo deutlich wird: "Zwar stellt Pls den Normen der weltlichen Rhetorik die der geistlichen gegenüber, wenn aber die oben gegebene Analyse richtig ist, verwendet er von Anfang bis Ende rhetorische Mittel, die in der profanen rhetorischen Literatur beschrieben sind" (63, charakteristische Elemente der Argumentationsstrategie sind der Statuswechsel und die doppelte Dissimulation). Kapitel drei spürt "Sophistische Argumentationskunst im Römerbrief" auf (65-86; "Die Argumentation, mit der Pls im Röm seine Sicht der Bedeutung des Gesetzes verteidigt, kann man als einen Versuch, den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen, verstehen"). Dazu gehört die verwendete Mehrdeutigkeit im Gesetzesbegriff ("Paulus kann diese These (Röm 3.31) nur verteidigen, indem er den Begriff 'Gesetz' in mehrfacher Bedeutung verwendet und Unterscheidungen im Gesetzesbegriff anbringt", 67f, die scheinbar syllogistischen Argumente, Widersprüchlichkeiten, Ablenkung vom kritischen Punkt und die daraus folgende Undeutlichkeit in der Argumentation ("Der Effekt der oben besprochenen Argumentationsmittel des Paulus ist Unklarheit. Von der frühesten Kirche an bis heute ist diese Unklarheit des Apostels sprichwörtlich. ... die Unklarheit im Röm wesentlich zur Überzeugungsstrategie des Apostels gehört", 86).

Im Galaterbrief findet Vos "Offenbarungsrhetorik" (Gal 1.1-2.11)" (87-114), mit der sich Paulus als Legitimation seines umstrittenen Evangeliums auf göttliche Offenbarung beruft. "Juristische Rhetorik" erscheint in Gal 3.11-12 und Röm 10.5-10 (115-134; "...dass Pls ... so argumentiert, wie es in den rhetorischen Handbüchern im Falle der 'leges contrariae' empfohlen wird, und dass Parallelen aus der jüdischen Hermeneutik als Varianten zu diesen rhetorischen Empfehlungen zu betrachten sind", 121f). "Mit seiner hermeneutischen Methode bleibt Pls an diesen beiden Stellen völlig innerhalb der in seiner Zeit üblichen Auslegungsregeln. Das heißt aber

nicht, dass seine Anwendung dieser Regeln für jeden zeitgenössischen Leser oder Hörer anfechtbar wäre. (132) ... Um den schwächeren Logos zum stärkeren zu machen, verwendet Pls in Gal 3 und Röm 10 Mittel, die zwar in der Rhetorik seiner Zeit allgemein üblich waren, die jedoch auch nach antiken Kriterien als sophistische Tricks und Gaukelei bezeichnet werden können. Was für Pls und seine Anhänger die wahre Auslegung der Schrift war, würden seine Gegner als σοφιστες και το λη νόμον (ein listiges Umgehen des Gesetzes) bezeichnen" (134).

Die "Rhetorik des Erfolges" bestimmt Philipper 1.12-26 (135-157). In 1Kor 15.12-20 beleuchtet Vos den Zusammenhang zwischen "Logik und Rhetorik in 1Kor 15.12-20" (158-171), wenn Pls argumentiert, dass "der von den Korinthern angenommene Glaube an die Auferstehung Jesu notwendigerweise ihre These, es gebe keine Totenauferstehung, widerlegt" (159).

Vos schließt: "

In seinen Briefen zeigt sich der Apostel Pls als ein Meister in der Kunst, recht zu behalten per fas et nefas. ... Obwohl er explizit weltliche Weisheit und Beredsamkeit ablehnt und ihnen seine geistliche Rhetorik gegenüberstellt, kann man feststellen, dass er durchweg dieselben rhetorischen Mittel verwendet wie die profanen Redner seiner Zeit. Wie ein Anwalt vor Gericht wählt er in den verschiedenen Situationen seine Argumente aus einem fast unbeschränkten Arsenal je nach Bedarf. Die wirklichen oder scheinbaren Widersprüche, auf die der Leser der pln Briefe wiederholt stößt, lassen sich zu einem großen Teil aus der jeweiligen persuasiven Strategie ... erklären. Wenn es seiner Sache dienlich ist, kann er wiederholt die Rollen wechseln und sowohl eine bestimmte Position vertreten als auch deren Gegenteil (172).

Literaturverzeichnis und mehrere Register runden den hervorragenden produzierten Band ab (173-220).

Zu fragen bleibt, wie diese Thesen zu bewerten sind. Zunächst wird man an allen aufgeführten Stellen auch zu anderen Ergebnissen kommen können, wie Kommentare verschiedener Herkunft belegen. Ferner wäre historisch zu fragen, ob und in welchem Ausmaß Paulus selbst die antike rhetorische Tradition kannte und man sie in diesem Umfang voraussetzen darf (sehr knapp auf S. 27f diskutiert). An eine formale rhetorische Ausbildung wird in der Regel nicht erwogen, vielmehr geht man davon aus, dass Paulus sich Grundprinzipien antiker Rhetorik im Umgang mit anderen übernommen hat ("Wie viel er seiner jüdischen Schulbildung verdankt, und wie viel er in seiner missionarischen Praxis im Gespräch mit Juden und Nichtjuden lernte, ist schwer zu entscheiden", 27f). Zu überlegen wäre auch, ob die formalen antiken Prinzipien nicht auch der alltäglichen Argumentation entsprochen haben, bzw. von ihr abstrahiert wurden und ob es sich nicht überhaupt um beinahe zeitlose Prinzipien menschlicher Argumentation handelt.

Wenn Pls tatsächlich – auch nach damaligem Empfinden – scheinbar unredlich argumentiert, könnte man

entweder auf die Knechtsgestalt der Schrift hinweisen. Zur Schrift gehören Dokumente, die weder damals noch heute alle ihre Leser überzeugen und deren Argumente und Argumentation – obwohl in der Regel mehr der Inhalt als der Modus im Vordergrund steht – bis heute als Zumutung empfunden werden. Oder, je nachdem mit welchem Maß an Sympathie man Pls begegnet, wird man feststellen, dass ihm im leidenschaftlichen Interesse an seiner Botschaft und seinen Adressaten, bewusst oder unbewusst Mittel recht waren, um zu überzeugen, die seinen Kritikern bis heute zweifelhaft erscheinen. Auf die Bedeutung dieses "Sympathiefaktors" für Paulus und seine Botschaft weist Vos hin: "... wie die Bewertung der argumentativen Mittel des Apostels in hohem Maße von dem Verhältnis, das der Ausleger zur 'Wahrheit' des paulin. Evangeliums hat, abhängig ist. Wenn der Ausleger selbst ein positives Verhältnis zu diesem Evangelium hat, wird er geneigt sein, die argumentativen Mittel ... wo möglich als legitim zu betrachten, im anderen Fall wird er eher geneigt sein, sie kritisch zu beurteilen" (66).

Insgesamt eine anregende Studie für die antike Rhetorik, für die Paulusforschung und für die Exegese seiner Briefe aber auch für Leser, die sich mit der Verkündigung des Evangeliums und Lehre beschäftigen und ihre eigene Argumentationskunst und die ihrer Gesprächspartner reflektieren wollen.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Schriften zur Kölner Reformation

Martin Bucer

Martin Bucers Deutsche Schriften, vol. 11,2, bearb. von Thomas Wilhelmi, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003, 496 pp., Ln., Euro 128, --, ISBN 3-579-04896-1

ZUSAMMENFASSUNG

Der neueste Band in der Reihe von Martin Bucers deutschsprachigen Schriften ediert drei Werke des europaweit wirkenden Reformators zum Versuch der Reformation in Köln aus in den Jahren 1543 bis 1545. Thematisch geht es in Bucers Werken darum, vom Neuen Testament aus und mit Zitaten aus Kirchenväterschriften die Kölner Geistlichkeit, besonders das Domkapitel, für eine Reformation im Geiste des Evangeliums zu gewinnen. Für diese Aufgabe will er auch den 1545 in Worms tagenden Reichstag und Karl V. gewinnen. Diese sollen ein freies Nationalkonzil zur Reformation der Kirche in Deutschland einberufen. – Der Kölner Erzbischof Hermann von Wied konnte sich mit seiner Reformationsabsicht leider nicht durchsetzen. Dennoch sind Bucers Schriften von bleibender Bedeutung, weil sie mit den Themen Einheit und Erneuerung der Kirche Grundfragen der Ekklesiologie ansprechen.

RÉSUMÉ

Ce nouveau volume dans la série des écrits en langue allemande de Martin Bucer reprend trois œuvres de ce

réformateur dont l'influence s'est fait sentir à travers l'Europe, alors qu'il combattait pour la cause de la Réforme à Cologne, de 1543 à 1545. Le but principal de ces écrits était de gagner le clergé de Cologne, et en particulier le chapitre de la cathédrale, à une réforme dans l'esprit de l'Évangile. En vue de cela, Bucer a cherché à gagner le parlement qui se réunissait à Worms en 1545 avec l'empereur Charles Quint. Il espérait voir convoquer un concile national libre pour la réforme de l'Église en Allemagne. Malheureusement, l'archevêque de Cologne, Hermann von Wied, avait une conception telle de la réforme qu'il ne pouvait pas réaliser cette entreprise. Cependant, les écrits de Bucer restent d'actualité car les thèmes de l'unité et du renouveau de l'Église qui y sont abordés posent des questions ecclésiologiques importantes.

SUMMARY

The latest volume in the series of Martin Bucer's German-speaking writings presents an edition of three works of this Reformer whose influence was felt throughout Europe, as he battled for the Reformation in Cologne from 1543 to 1545. The main thrust of Bucer's writings is to win the clergy of Cologne, especially the cathedral chapter for a reformation in the spirit of the gospel. To achieve this he sought to win over the Parliament which was meeting in Worms in 1545 with Emperor Charles V. He wanted them to call a free national council for the reformation of the church in Germany. Unfortunately the Archbishop of Cologne, Hermann von Wied, with the view of reformation that he held could not accomplish this. Nevertheless Bucer's writings are of lasting significance because with their themes of unity and renewal of the Church they raise key questions of Ecclesiology.

* * * *

Die Herausgabe der Deutschen Schriften Martin Bucers, gefördert von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, schreitet zügig voran. Als zweiter von drei Bänden zu Bucers Bemühungen um die Reformation der im Spätmittelalter bedeutenden Stadt Köln stellt er zwar nur einen kleinen, aber wichtigen Ausschnitt der Reformationsgeschichte dar. Im vorliegenden Band werden drei Schriften aus den Jahren 1543 und 1545 ediert. Bucer war auf Wunsch des Kölner Erzbischofs Hermann von Wied ab 1542 mit der Reformation des Kurfürstentums Köln betraut. Er wurde auf Antrag des Erzbischofs vom Straßburger Rat auf Ende des Jahres beurlaubt und begann sein Reformationswerk in Bonn mit Predigten und Vorlesungen. Auf Seiten des Domkapitels und der Universität formierte sich sogleich der altgläubige Widerstand. Im Lauf der ersten Wochen des Jahres 1543 wandte sich der wichtige Kölner Kirchenpolitiker Johannes Gropper (1503-1559) gegen Bucers Absichten. Von Mai bis Juli 1543 erhielten von Wied und Bucer in Bonn Unterstützung von Philipp Melancthon, von Juni bis August außerdem von Kaspar Hedio. Am hartnäckigen Widerstand besonders des Domkapitels, aber auch des Klerus und der Universität scheitert in den kommenden

Monaten der Versuch, das Kurfürstentum vom Evangelium her zu reformieren, auch wenn die Notwendigkeit innerkatholischer Reformen von den Altgläubigen anerkannt wird. Ende August 1543 verlässt Bucer Bonn und reist nach Kassel. Da die Kölner Katholiken 1544 auch Kaiser Karl V. und schließlich auch die römische Kurie und die altgläubigen Reichsstände einschalten, scheitert der Kölner Reformationsversuch. Bucer wendet sich schon im Spätjahr in Straßburg wieder anderen Aufgaben zu. Er kann die Kölner Lage von dort aus nur noch wenig beeinflussen, und die städtische Opposition erweist sich als zu stark.

Die erste Schrift Bucers, die in Band 11,2 ediert wurde, ist die „Zweite Verteidigungsschrift“ (31-247, *Die ander verteydigung vnd erklerung der Christlichen Lehr*) gegen Vorwürfe des Kölner Karmeliten Eberhard Billick (1499/ 1500-1557). Dieser hatte als einer der Wortführer der Kölner Altgläubigen in der Schrift *Iudicium cleri et universitatis Coloniensis de doctrina et vocatione Martini Bucerii ad Bonnam* den Reformator maßlos beschimpft, ihn der Willkür, Verlogenheit und Hinterlist bezichtigt und evangelische Lehransichten aus Bucers erster Verteidigungsschrift vom März 1543 angegriffen (21). Demensprechend geben Billicks Themen den Hauptinhalt von Bucers „Zweiter Verteidigungsschrift“ vor: Erbsünde, Rechtfertigung durch den Glauben und Werke, Heiligenverehrung, Firmung und Konfirmation, Eucharistie und Messe, Beichte, Buße und Absolution. Seine Ansichten belegt der Reformator mit zahlreichen Kirchenväterziten.

Der Titel der zweiten abgedruckten Schrift lautet „Von den einigen rechten wegen vnd mitlen, Deutsche nation inn Christlicher Religion zu vergleichen“ (253-349), die wohl im Juli 1545 in Straßburg veröffentlicht wurde (249). Sie ist eine Antwort auf eine Publikation Johannes Gropers, der versuchte, die auf dem Wormser Reichstag versammelten Reichsstände und Kaiser Karl V. auf seine Seite zu ziehen. Auch Bucer richtet seine Schrift an die politische Elite seiner Zeit und stellt richtig, wie es wirklich zu Verständigung und Einigung zwischen den streitenden Religionsparteien kommen kann: Durch Gebet, biblische Begründung der Lehre und Einsetzung der richtigen Leute, die nämlich an der Reformation der Kirche arbeiten wollen. Anschließend setzt er sich mit Gropers Vorwürfen und dessen veränderter Haltung zur Reformation auseinander.

Die dritte Schrift im vorliegenden Band beschäftigt sich wiederum mit dem Thema „Wie leicht und füglich Christliche vergleichung der Religion ... zu finden“ vom März / April 1545 (355-454). Sie richtet sich ebenso wie die vorhergehende an den Reichstag in Worms. Dieser soll ein freies deutsches Nationalkonzil über Religionsfragen verlangen, im Gegenzug zu dem von Papst Paul III. inaugurieren Trienter Konzil. Auch diese Schrift ist gegen Johannes Gropper gerichtet. Bucer fordert ein deutsches Konzil für die Reformation und Einigung der deutschen Kirche. Grundlage sind die Heilige Schrift und die ihr entsprechenden älteren und allgemeinen

Teile der Kirchenväterschriften, von denen Bucer besonders Ambrosius, Augustinus und Cyprian zitiert. Belege für seine Auffassungen findet er aber auch in Kirchenrechtssammlungen und altkirchlichen Konzilsakten. Die ersten vier Seiten dieser Schrift wurden im vorliegenden Band offensichtlich aus versehen mit falschen, die restlichen ganz ohne Kopfzeilen gedruckt.

Martin Bucers Lebensanliegen, die Einheit der Kirche in der Wahrheit zu verwirklichen, wird auch in diesem Band seiner Werkausgabe deutlich. So antwortet er auf die (heute oft nicht mehr klar beantwortete) Frage, was denn Reformation eigentlich sei. Erneuerung und Einheit der Kirche sind nicht nur historische Probleme, sondern aktuelle Themen, und das „Reformatorsche“ ist nicht immer eindeutig auszumachen. Insofern ist dieser Band nicht einfach ein geschichtlicher Quellenband zum Kölner Reformationsversuch, sondern ein systematisch-theologischer Beitrag von Rang zum gegenwärtigen Gespräch.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Die Tempelaktion Jesu: Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich

Christina Metzdorf

WUNT II, 168; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. xiii + 289 pp. Euro 59, kart. ISBN 3-16-148190-9

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Arbeit gibt zunächst einen hervorragenden Einblick in die altkirchliche Schriftauslegung anhand der Geschichte der Tempelreinigung Jesu, die verschiedene exegetische Probleme beinhaltet. Untersucht wird die Auslegung bei Origenes, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Kyrill von Alexandrien und Augustinus. In den folgenden Teilen untersucht die katholische Neutestamentlerin Metzdorf die Auslegung in der historisch-kritischen Exegese des 19. und 20. Jahrhunderts (im 20. Jh. anhand der Positionen von E. P. Sanders und B. F. Meyer). Im abschließenden Vergleich beider Zugänge wird die historische Kritik in ihren hermeneutischen Voraussetzungen und ihrer konkreten methodischen Arbeit an den Texten einer vernichtenden Kritik unterzogen. Metzdorf zeigt interessante Perspektiven für eine Erneuerung der Exegese in Anknüpfung an die Väterexegese auf. Eine wichtige Studie für den historischen Jesus, die Evangelien, die Geschichte der Bibelauslegung sowie die ntl. Hermeneutik und Methodenlehre.

RÉSUMÉ

L'apport de cet ouvrage consiste d'abord et surtout en une présentation de l'herméneutique de l'Église ancienne à partir du cas du récit de la purification du Temple par Jésus, lequel pose de nombreux problèmes exégétiques. Christina Metzdorf examine les interprétations d'Origène, de Jean Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de Cyrille d'Alexandrie, et d'Augustin. Dans les dernières sections de

l'ouvrage, elle considère l'exégèse historico-critique des XIX^e et XX^e siècles (avec, au XX^e siècle, les lectures de E.P. Sanders et B.F. Meyer). Pour conclure, une comparaison entre les deux types d'approche assène le coup de grâce à la méthode historico-critique pour ses présupposés hermeneutiques et sa manière d'aborder concrètement les textes. Metzdorf trace des perspectives intéressantes en vue d'un renouveau de l'exégèse en tirant parti de l'exemple des Pères de l'Église. Cette étude revêt une importance pour la question du Jésus historique, pour l'étude des évangiles et l'histoire de l'interprétation biblique, ainsi que pour l'herméneutique du Nouveau Testament et la méthodologie.

SUMMARY

This work first and foremost supplies an excellent look into the biblical interpretation of the early church taking the case of the story of the cleansing of the Temple by Jesus which contains numerous exegetical issues. The interpretations by Origen, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, Cyril of Alexandria and Augustine are explored. In the later sections the Catholic New Testament scholar Metzdorf looks at the interpretation in the historical-critical exegesis of the 19th and 20th centuries (in the 20th century the positions of E.P. Sanders and B.F. Meyer are considered.) In a concluding comparison of the two approaches the historical critical method in its hermeneutical presuppositions and its actual way of working on the texts is dealt a hammer blow. Metzdorf reveals interesting perspectives for a renewal of exegesis in connection with the exegesis of the Church Fathers. An important study for 'the historical Jesus,' the gospels, and the history of the interpretation of the bible, as well as for NT hermeneutics and methodology.

* * * *

Auf der Suche nach neuen Wegen der Schriftauslegung – nach den immer stärker werdenden Anfragen an die klassische historisch-kritische Methode, und das bei weitem nicht mehr nur unter Konservativen oder Evangelikalen! – kommt die Schriftauslegung der Kirchenväter wieder verstärkt in den Blick. Origenes und viele andere gelten nicht mehr nur als schlimme Allegoristen oder dienen als Beispiele einer uns fremd anmutenden oder unsachgemäßen Exegese, sondern werden neu wahrgenommen und untersucht um ihrer selbst willen, aber auch, um Anregungen für eine neue Art der Schriftauslegung zu finden. In den letzten zwei Jahrzehnten ist eine ganze Reihe Untersuchungen zu verschiedenen patristischen Exegeten oder Einzelaspekten ihrer Schriftauslegung zu verzeichnen, zum Bsp. B. Mutschler, *Irenäus als johanneischer Theologie: Studien zur Schriftauslegung bei Irenäus von Lyon*, STAC (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004); ferner gibt es eine erfreuliche Anzahl neuerer Textausgaben, teilw. mit Übersetzungen, zum Bsp. der Römerbriefkommentar des Origenes und seine *Homilien zum Lukasevangelium* oder der *Hoheliedkommentar* des Gregor von Nyssa in der Serie *Fontes Christiani*. In diesen Zusammenhang gehört die vorliegende Studie von Christina Metzdorf (M.; Diss. Universität Mainz, 2003, unter

M. Reiser), die gekonnt anhand eines markanten Textes patrist. und histor.-krit. Exegese gegenüberstellt, um den "Zusammenhang von Hermeneutik und Methode an einem konkreten Beispiel herauszustellen" (3). M. beschreibt ihre Absicht wie folgt:

Es geht mir nicht darum, die histor. Frage auf irgendeine Weise neu zu beantworten und eine eigene Hypothese über den histor. Ablauf der Aktion und über die Absicht, die Jesus mit ihr verband, auf den Markt zu werfen. Vielmehr bilden die Differenzen, Widersprüche und zahllosen Varianten, die das Bild des gegenwärtigen Forschungsstands zur Tempelaktion (Ta) ausmachen, den Ausgangspunkt zu dieser Untersuchung. Ihr Gegenstand ist die Auslegungsgeschichte der Ta, und sie hat das Ziel, am Beispiel dieser Perikope die Voraussetzungen offen zu legen, unter denen Exegese betrieben wurde. Den weiteren Horizont dieser Studie stellt daher die aktuelle hermeneut. Diskussion in der Exegese dar (2).

Und sie schreibt weiterhin:

Dass die Kirchenväter die histor. Fragen keineswegs ignorierten, soll die vorliegende Studie zeigen und damit auch einen Beitrag dazu leisten, dieses verbreitete Vorurteil zu überwinden. Im Grunde kennen die Kirchenväter bereits alle Deutungen, die auch mit den Mitteln der neueren Methoden gefunden wurden. Seit dem Beginn der histor.-krit. Forschung im 18. Jh. konnten kaum neue Erkenntnisse über den histor. Verlauf der Aktion und der Absicht Jesu gewonnen werden. Darüber hinaus deckten die Väter Zusammenhänge auf, die nur ganz vereinzelt auch in aktuellen Untersuchungen bemerkt werden. Nicht zuletzt ist die Epoche der patrist. Schriftauslegung auch deshalb so interessant, weil die Väter mit den wissenschaftl. etablierten philolog. Auslegungsmethoden ihrer Zeit arbeiteten und diese zugleich in den Horizont der kirchl. Hermeneutik integrierten (3f).

Die Arbeit besteht aus drei großen Teilen. Der *erste Teil* behandelt die Exegese der Ta Jesu in der Alten Kirche (5-127). M. beginnt mit einem hervorragenden Überblick über die "Hermeneutik und Methodik der altkirchl. Schriftauslegung" (8-41; "... Dokumentation ihrer Grundzüge, soweit sie in exegetischen Texten zur Ta reflektiert werden", 5). Die hermeneut. Voraussetzung ist der "zweifache Schriftsinn" (sein Sachgrund ist das Inspirationsverständnis, seine erkenntnistheoretische Voraussetzung ist das Analogieprinzip, weitere Sachgründe sind der Glaube der Kirche als der Auslegungshorizont sowie der Zusammenhang von Christologie und Schriftauslegung). Das methodische Instrumentarium umfasst die Methoden der antiken Grammatik, das Prinzip der Beachtung der Erzählperspektive („... dass ein Dichter sich in seinem Werk nicht selbst widerspricht“, 32) und den Leitgedanken einer werkimmanenten Interpretation (als Beispiel dient die Auseinandersetzung zwischen Origenes und Herakleon über die sachgemäße Auslegung der Ta). Dieser Überblick ist eine hilfreiche

Einführung in die patrist. Exegese für Studenten und Fortgeschrittene, dabei liefern die folgenden Abschnitte das entsprechende Anschauungsmaterial.

Nach einer Skizze der Fragestellungen und inhaltlichen Schwerpunkte der Exegese zur Ta (42-45; Kommentar und Homilie, Textanalyse unter histor. Fragestellung, allegor. Deutung) untersucht M. die Auslegungen ausgewählter Exegeten der Alten Kirche: An erster Stelle steht die Interpretation der Ta bei Origenes (45-67). M. präsentiert die Quellenlage und bietet eine systematische Darstellung der Exegese zu Ta als philologische und histor. Untersuchung. Dazu gehört die Frage nach der Anzahl der Aktionen im Tempel, die Ta als histor. Ereignis, histor. Ort und Bedeutung des Tempelwortes, der Literalsinn der Ta (Kultkritik, eschatolog. Dimension, prophet. Voraussage der Zerstörung des Tempels, Umkehrruf an Israel, prophetische Zeichenhandlung) und deren allegor. Deutung (die Kirche als allegor. Referent der Aktion Jesu, zum Bsp. die Kirche als Räuberhöhle oder als Leib Christi, die eschatolog. Dimension der Ta oder der einzelne Christ als Tempel Gottes. Für Origenes lassen sich alle Dimensionen der Reichs-Gottes-Verkündigung Jesu in der Ta zusammenfassen (67):

Die allegor. Deutung baut in jeder Hinsicht auf den Ergebnissen der histor.-philolog. Untersuchung auf. Origenes findet die passenden analogischen Strukturen in der Hl. Schrift. Aus ihr bezieht er die neuen Referenten der Aktion Jesu, die Kirche und die Seele des einzelnen, zu denen er je aktuelle, situations- und kontextbezogene Deutungen für seine gegenwärtigen Hörer entwirft. Besonders auffallend ist an den Aktualisierungen die scharfe Kritik des Origenes am Zustand der Kirche seiner Zeit (67).

Dann geht es in ähnlicher Weise um Johannes Chrysostomus (67-83; "Methodisch ist die Auslegung durch und durch von dem Auslegungsgrundsatz geprägt, dem gemäß die Perikope aus dem Kontext der ganzen hl. Schrift erklärt werden soll", 83), Theodor von Mopsuestia (83-94), Kyrill von Alexandrien (94-102) und Augustinus (102-117). Am Ende folgt eine Zusammenfassung der Exegese der Ta mit Hinweisen auf die Behandlung in der übrigen patrist. Literatur (117-127, "... sämtliche verfügbare Quellen vom 2. bis zum 6. Jh.", 5). Inhalte der patrist. philolog.-histor. Untersuchungen sind die "Realien" der Perikope, die Frage nach der Historizität und nach der Anzahl der Aktionen, der histor. Ort der Ta, die Bedeutung der Ta als letzte öffentliche Tat Jesu, histor. Position und Bedeutung der Frage nach der Autorität und Legitimation Jesu, die Authentizität des Tempelwortes in Jh 2,19 und die Intention Jesu. Darüber hinaus gibt es aktualisierende Deutungen der Ta, nämlich auf allegor. Deutung basierende Aktualisierungen und nicht-allegor. Aktualisierungen. Ferner beschreibt M. die christolog. und theolog. Implikationen der Ta im dogmatischen Diskurs der Alten Kirche.

Der zweite Teil gilt der Exegese der Ta im 19. Jh.

(128-181). Nach einem knappen Überblick über die Entwicklung der Schriftauslegung bis zum Beginn des 19. Jh. untersucht M. die Behandlung der Ta in vier ausgewählten Kommentaren aus der ersten Hälfte des 19. Jh. (131-177, "Schriften, die eine breite Rezeptions- und Wirkungsgeschichte hatten", 131 – jeweils mit hilfreichen Zusammenfassungen): der Rationalist H. G. E. Paulus (132-141), der liberale Theologie F. Lücke (141-155), D. F. Strauß (155-165) und der kath. Exeget A. Maier (165-177, bei der Ta handle es sich "um eine Reinigung des Kultgeschehens von solchen Elementen, die in der Auffassung des 19. Jh. nicht zum Tempelgottesdienst und seinem unmittelbaren Umfeld dazugehört haben sollen", 177). In der Zusammenfassung ("Ertrag der Exegese des 19. Jh.", 178-181) stellt M. neun wichtige Beobachtungen an, u. a.: "Gegenüber der altkirchl. Exegese zeigt die Exegese der Neuzeit eine deutliche Verlagerung der Interessen, die mit einer erheblichen Reduktion in der exegetischen Fragestellung einhergeht" (178, zum Bsp. "Die Frage nach der histor. Möglichkeit der Aktion rückt massiv in den Vordergrund. Sie bildet geradezu den Kern der exegetischen Untersuchungen", 178; "Es geht den Auslegern des 19. Jh. darum, die Geschichtlichkeit der Aktion zu retten; diese Rettung erfolgt jedoch unter Verzicht auf die Inspirationstheorie um den Preis ihrer christologischen Dimension", 181). Die neuen Quellen bringen keine neuen Erkenntnisse: "Es gelingt den Exegeten nicht, die Bedeutung des Tempelmarktes für den Jerusalemer Kult aufzuzeigen. Trotz der teils sehr umfassenden Darstellung der histor. Umstände konstruieren die Exegeten des 19. Jh. ein ausgesprochen unhistor. Bild des Tempelgottesdienstes zur Zeit Jesu" (179).

Im *dritten Teil*, "Die Exegese der Ta im 20. Jh." (182-242) umreißt die Verfasserin zunächst die Probleme und Fragestellungen der histor.-krit. Exegese der Ta im 20. Jh. (183-201: Anzahl der Aktionen, chronologische Einordnung und Datierung, Historizität der Ta, Literar-, Redaktions- und Traditionskritik – die eigentliche Handlung, der Kommentar zur Aktion und die Reaktion -, Realienkunde und histor. Zusammenhänge, motivgeschichtl. Untersuchung und verschiedene Deutungen der Ta). Nach M. liegt das wesentliche Unterscheidungsmerkmal aller Interpretationen darin, "ob Jesus die Aktion *als Messias* (kursiv CS) durchführte oder ob dieser Anspruch mit allen Implikationen, die die Evv. mit dem Titel 'Messias' verbinden, sein Bewusstsein und seine Absichten überhaupt nicht prägte", 201).

Als repräsentative Beispiele der gegenwärtigen Exegese beleuchtet M. anschließend die Auslegung der Ta durch die Amerikaner E. P. Sanders und B. F. Meyer (201, "Bei beiden Exegeten spielt die Ta eine große, wenn nicht sogar die entscheidende Rolle für die Deutung der histor. Gestalt Jesu und seiner Botschaft", 182). Zu Sanders enthält dies die Anzahl und historische Position, die Historizität der Aktion, die historischen Umstände: Tempelkult und Tempelmarkt im ersten Jh. sowie die Deutung der Intention Jesu. Nach

Sanders war die Ta keine Reinigung, das Tempelwort war das ursprüngliche Deutewort der Aktion und eine Drohung gegen den Tempel. Das Umstürzen der Tische durch Jesus ist ein Symbol für Zerstörung. In diesem Zusammenhang diskutiert Sanders frühjüd. Dokumente zur Tempelzerstörung und -erneuerung sowie Jesu Vorstellungen vom eschatolog. Geschehen der Zerstörung und des Wiederaufbaus des Tempels. M. schließt mit vernichtenden Anmerkungen zu Sanders' Methode und Hermeneutik, u. a.:

Sanders stellt die christologische Deutung der Ta durch die Evangelisten und späteren Ausleger als ein Missverständnis des histor. Jesus und seiner Absichten dar. Zwischen dem christl. Verständnis Jesu und seinem histor. Selbstverständnis liegt ein tiefer Graben. So sieht das Fazit seiner 'histor.' Jesusdarstellung aus. Ein besonders aufschlussreiches Bild ergibt der Vergleich mit der Exegese des 19. Jh. Hier lag der Schwerpunkt eindeutig darauf, alle kultkrit. Äußerungen Jesu besonders hervorzuheben. Sanders verhalf einem anderen Jesusbild zum Durchbruch: Jesus der Jude, der mit dem Christus der Evangelien nichts gemein hat (221).

In ähnlicher Weise wird die Auslegung von B. F. Meyer – die in vielem traditionellen evangelikalen Positionen nahe steht – untersucht und positiv gewürdigt (221-242; bei ihm entdeckt M. viele Elemente der altkirchl. Exegese). Dann folgt ein zusammenfassender Vergleich beider Positionen (240-242). Beide Exegeten verwenden die Methoden der histor. Kritik, gehen jedoch von völlig verschiedenen hermeneut. Voraussetzungen aus. Entscheidend ist, welche Vorentscheidung über das Verhältnis des histor. Jesus und des Christus der Evv. getroffen wird (240f):

Während Sanders das Ziel verfolgt, einen "histor. Jesus" aus dem Überlieferungsmaterial der Evv. herauszufiltern, ist es Meyers Absicht, den Jesus der Evv. als geschichtl. Person zu verstehen. Dieser Zugang setzt voraus, dass eine Kontinuität zwischen der histor. Gestalt und ihrer Darstellung in den Evv. besteht. Der Christus des Glaubens unterscheidet sich in seinen Absichten nicht vom histor. Jesus, seine Botschaft wird in den Evv. lediglich im Licht des Osterglaubens formuliert. ... Der "histor. Jesus" von Sanders besteht wesentlich aus ... Implikationen. Indem Sanders eine Implikation zur Voraussetzung einer neuen Implikation macht, erhebt er sie völlig willkürlich zu scheinbar histor. Fakten. Angesichts der Rekonstruktion des "histor. Jesus" bei Sanders liegt die Frage auf der Hand, wie "histor." die histor. Kritik eigentlich ist. Der nahezu undurchdringliche Dschungel, den die Exegese des 20. Jh. an Hypothesen über ältere und ursprüngl. Überlieferungsschichten vor dem kanonischen Text hervorgebracht hat, verschärft diese Frage zusätzlich in die Richtung, ob man vom Einsatz der histor. Methoden überhaupt noch einen gewissen Grad an Zuverlässigkeit über die

Rekonstruktion des histor. Jesus und seiner Absichten erwarten kann.

Diese Unterschiede werden mit der patrist. Exegese in Verbindung gebracht: "In ihren Grundzügen spiegeln die Auslegungen von Meyer und Sanders den Unterschied zwischen der altkirchl. Schriftauslegung und der Exegese seit der Aufklärung wieder. Meyer integriert die histor. Methoden in ein bestimmtes hermeneut. Konzept und einen theol. Zusammenhang, während Sanders' Hermeneutik ausdrücklich nicht-kirchlich ist, in gewisser Weise sogar anti-kirchlich" (242).

Im vierten Teil bietet M. einen detaillierten Vergleich zwischen der patrist. und histor.-krit. Exegese der Ta. Unter der Überschrift "Die Ta als histor. Ereignis – Beobachtungen zur Methode der histor. Analyse und ihren Einzelergebnissen" (245-256, "In den histor. Fragestellungen bestehen zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der Exegese der Kirchenväter und der Moderne", 243) geht es um das Problem der vierfachen Überlieferung, die Realienkunde (der Tempelmarkt zurzeit Jesu), die Frage nach der Historizität der Aktion, die Historizität und Bedeutung der überlieferten Worte Jesu und die Deutung der Intention Jesu. M. schließt: "Festzuhalten ist, dass die Exegese des 20. Jh. gegenüber der Alten Kirche keine neuen Einsichten in die histor. Absicht Jesu und die Bedeutung der Ta innerhalb seines öffentlichen Wirkens gefunden hat" (256).

Ferner stellt M. Beobachtungen zu der verschiedenen Hermeneutik an ("Die Deutung der Ta im Horizont von Christosdogma und Jesusbild", 257-262). Auch hier lohnt es sich M.s Beobachtungen im Wortlaut wiederzugeben:

Die histor. Rekonstruktionen [des 20. Jh.] sind so zahlreich und widersprechen sich zum Teil so erheblich, dass es schon allein angesichts dieses Sachverhaltes keinen vernünftigen Grund gibt, das Ergebnis einer solchen Rekonstruktion des histor. Jesus und seiner Absichten als authentischer oder verbindlicher zu beurteilen als die Jesusdarstellung der Evv. Dass die Evv. in erster Linie Verkündigung und nicht Historiographie sind, war den altkirchl. Exegeten durchaus bewusst. Beides stellt in ihren Augen jedoch keinen Gegensatz dar. ... Die Geschichte der Schriftauslegung zeigt, dass die Inspirationstheorie und das hermeneut. Konzept vom zweifachen Schriftsinn die wissenschaftl. Untersuchung der Texte nicht behinderte, sondern – gerade umgekehrt – die Erforschung der Quellen unter der histor. Fragestellung den entscheidenden Impuls gab und ihr ihren spezifischen Sinn innerhalb der Theologie verlieh: Man erforschte den Menschen Jesus und seine Botschaft mit dem Ziel, seine Gottheit zu entdecken (261f).

Quellen- und Abkürzungsverzeichnis, Bibliographie und verschiedene Register schließen den rundum gelungenen Band ab. M. bietet einen beeindruckenden und überzeugenden Vergleich mit sehr interessanten Ergebnissen. Zu prüfen wäre, ob die Ergebnisse auch für

andere Texte aus den Evangelien, aber auch aus anderen Teilen des NT, ähnlich sind. Spannend wäre es gewesen, wenn M. neben oder zusätzlich zur histor.-krit. Auslegung aus dem 19. Jh. auch einen konservativen evangelischen Vertreter mit einbezogen hätte (interessante Beobachtungen zumBsp. in F. Godets Kommentaren zum LkEv und JhEv).

Zwischen dem verstorbenen B. F. Meyer, einem laiierten katholischen Priester, dessen Beiträge – auf dem philosoph. Hintergrund des krit. Realismus – zu Grundsatzfragen der Exegese und Detailstudien immer lesenswert sind, und evangelikalen Positionen gibt es genügend Berührungspunkte, so dass M.s Schlussfolgerungen zu Meyer ähnlich auch für viele evangelikale Beiträge gelten dürfen. Zu fragen wäre bezüglich der evangelikalen Positionen, die hist.-krit. Methoden bewusst ablehnen (freilich kommt es hier auf die genaue Definition an!), wo – bei aller systematischen und hermeneutischen Diskussion – die Unterschiede im konkreten Umgang mit den Texten liegen. Liegt hier u. U. eine noch größere Nähe zur altkirchl. Auslegung vor?

M.s Untersuchung ist ein wichtiger Beitrag für die Auslegung der Ta, für den histor. Jesus und die Auslegung der Evv., zugleich aber auch für die Geschichte der Bibelauslegung sowie für die ntl. Methodenlehre und Hermeneutik. Dabei plädiert M. zu Recht und überzeugend nicht für eine wie auch immer geartete allgemeine Hermeneutik, sondern für eine bewusst kirchliche Hermeneutik, deren zentrales Axiom die Inspiration der Schrift darstellt (Darstellung in groben Zügen auf S. 262-266): "Die Exegese soll daher zur Erkenntnis des Heilshandelns Gottes führen. Sie ist christozentrisch und oikonomisch, und deshalb theologische Wissenschaft. ... Das Verständnis der Exegese als Religionswissenschaft oder als Literaturwissenschaft stellt im übrigen die konsequenteste Folge der Ablehnung der Schriftinspiration dar. Dabei geht es nicht um andere, neue Methoden, sondern um andere Voraussetzungen, unter denen die Methoden zur Anwendung kommen" (263f). Doch müssten die angewandten Methoden nicht auch sowohl auf ihre tatsächliche Brauchbarkeit für das anvisierte Unternehmen als auch auf ihre Sachgemäßheit angesichts des inspirierten Textes hin überprüft werden?

In Auszügen kann diese Spezialuntersuchung durchaus im Rahmen von Lehrveranstaltungen eingesetzt werden. Sicher ist jedenfalls, dass der immer noch und immer wieder zu hörende Hinweis, dass die histor.-krit. Methode – auch bei allen selbst von ihren Vertretern zugegebenen Schwächen – immer noch die einzig vertretbare Methode sei (so zum Bsp. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*; Göttingen: V&R, 1992, 10f), höchst fragwürdig ist: "Angesichts der Vielfalt und des Reichtums an Ideen, den die Auslegungen der Kirchenväter bieten, offenbart sich die Begrenztheit und Relativität der Exegese unter dem Paradigma der histor. Kritik sehr deutlich" (265).

Am Ende steht M.s Plädoyer, das evangelikalen Lesern das Herz wärmen dürfte:

Die Beschäftigung mit der Schriftauslegung der Kirchenväter macht auf einen Aufgabenbereich der Exegese aufmerksam, der im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb der Exegese weithin in Vergessenheit geraten ist: Die Schriftauslegung steht im Dienst der Verkündigung. Die Väter kannten bereits den Unterschied zwischen einem Kommentar und einer Predigt, deshalb kann die Forderung nach einer Reintegration der Exegese in den Verkündigungszusammenhang nicht bedeuten, dass wissenschaftl. Untersuchungen durch erbauliche Predigten ersetzt werden sollen. Es geht vielmehr auch hier um die zugrunde liegenden Prinzipien. Sofern es die Exegese als ihre Aufgabe sieht, die Aussageintention der Verfasser der bibl. Schriften zu erforschen und die histor. Gestalt und Botschaft Jesu zu erhellen, sollte sie davon ausgehen, dass zwischen der Gestalt des "histor. Jesus" und seinen Intentionen und dem Christus der kirchl. Verkündigung kein Widerspruch oder Gegensatz besteht.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Eve: Accused or Acquitted?

A Reconsideration of Feminist Readings of the Creation Narrative Texts in Genesis 1-3

Joseph Abraham

Carlisle: Paternoster Press, 2002, xxiv + 272pp
pb ISBN 0-85364-971-5

SUMMARY

Contemporary feminist biblical scholars tend to fall into one of two camps. The first sees in the Creation narrative a clear assertion of equality between the sexes. The second views it as irredeemably patriarchal and androcentric. Joseph Abraham begins by examining the variety of hermeneutical approaches currently used. He then takes representatives of the three major approaches (Literary: Phyllis Trible, Social-Scientific: Carol Meyers and Historical-Critical: Phyllis Bird), presenting a detailed examination of their treatment of Genesis 1-3. For comparative purposes, he also looks more briefly at other feminist texts. Disappointingly, in a work which forms part of a series which claims to offer 'the best of scholarship by evangelical Christians' (v), Abraham fails to question the fundamental premise of feminist theology (that 'patriarchy' per se is toxic). One would have hoped that a work in this series would be willing to be more courageous in exposing the massive implications of placing (female) experience above the authority of Scripture.

ZUSAMMENFASSUNG

Zeitgenössische feministische Bibelwissenschaftler scheinen in eines von zwei Lagern zu gehören. Das erste sieht in der Schöpfungsgeschichte eine klare Aussage der Gleichheit der Geschlechter. Das zweite sieht sie als hoffnungs-

los patriarchalisch und androzentrisch. Joseph Abraham beginnt damit, die Vielfalt der zur Zeit benutzten hermeneutischen Ansätze zu untersuchen. Dann nimmt er Repräsentanten der drei Hauptansätze (literarisch: Phyllis Trible; sozialwissenschaftlich: Carol Meyers; historisch-kritisch: Phyllis Bird) und präsentiert eine detaillierte Untersuchung ihrer Behandlung von Genesis 1-3. In vergleichender Absicht bezieht er auch andere feministische Texte ein. Es ist enttäuschend, dass Abraham es versäumt, in einem Werk, das Teil einer Serie ist, die in Anspruch nimmt, „das wissenschaftlich Beste von evangelikalen Christen“ (v) zu bringen, die Grundvoraussetzung feministischer Theologie (dass „Patriarchat“ als solches schädlich ist) zu hinterfragen. Man hätte gehofft, ein Werk in dieser Serie wäre mutiger in der Beleuchtung der gewaltigen Implikationen der Versuche, (weibliche) Erfahrung über die Autorität der Schrift zu stellen.

RÉSUMÉ

Les biblistes féministes contemporains tendent à se répartir en deux camps. Le premier voit dans le récit de la création une affirmation claire de l'égalité entre homme et femme. Le second considère ce récit comme étant irrémédiablement patriarcal et androcentrique. Joseph Abraham examine tout d'abord les approches herméneutiques variées que l'on adopte couramment. Il considère ensuite les travaux d'une représentante de chacune des trois approches principales et examine de manière approfondie leur traitement de Genèse 1 à 3 : l'approche littéraire de Phyllis Trible, l'approche socio-scientifique de Carol Meyers et l'approche historico-critique de Phyllis Bird. À titre de comparaison, il considère aussi d'autres travaux de féministes. Bien que ce volume fasse partie d'une série qui se présente comme offrant « le meilleur en matière de travail scientifique de la part de chrétiens évangéliques » (p. v), on reste sur sa faim parce que l'auteur ne remet pas en question la prémisse fondamentale de la théologie féministe (l'idée que le patriarcat serait en soi toxique). On aurait pu espérer d'un volume de cette série une prise de position plus courageuse quant à l'examen critique des implications considérables qu'entraîne l'approche qui place l'expérience (féminine) au-dessus de l'autorité de l'Écriture.

* * * *

The starting point of feminist theology is women's experience, and the rejection of 'patriarchy' (the structure of society whereby men rule women). Women, it is argued, will only become truly human, with the ending of patriarchy. The Bible is a patriarchal text through and through. Some feminist theologians regard the whole text as toxic, others believe that there is a core of helpful teaching that can be retrieved.

Abraham begins with a brief overview of the history of feminist interpretation. He categorises feminist approaches as follows: hermeneutics of recuperation (reclaiming aspects of the text that are affirming of women); hermeneutics of suspicion (admitting that much of the text is patriarchal and androcentric but also

looking for that which is affirming to women); hermeneutics of resistance (aiming to read 'against the grain' of the text).

The main body of the thesis engages with representatives of three schools of interpretation. Phyllis Trible represents the literary approach. Abraham offers a scrupulously thorough and fair critique of Trible's reading of Genesis, exposing difficulties with a number of her exegetical conclusions.

Carol Meyers' work is discussed as representative of Social-Scientific criticism. Of all the theologians discussed, she goes furthest in acquitting Eve of any sin. Indeed, she manages to eliminate sin from Genesis 1-3 altogether. Unsurprisingly, she rejects the Biblical text as an authoritative source, preferring to use archaeological, anthropological and demographic data to reconstruct the setting for the creation narrative. On that basis, she finds a balance of power between male and female in Genesis, and elsewhere in the Old Testament era. Abraham demonstrates that her reasoning is inadequate, circular, anachronistic, and based on westernised assumptions (pp.166-168).

Finally, he discusses the work of Phyllis Bird, placing her work in the Historical-Critical tradition. As with the others, he gives a detailed overview of her interpretation of Genesis 1-3, and then offers a critique, outlining exegetical, hermeneutical, theological and practical difficulties. There also the fundamental logical difficulty. Bird, along with other feminist scholars, does not think authority resides within the text. Yet she still wants to find 'a norm' within the text. How can these two be reconciled?

The strength of this monograph is that Abraham succeeds in showing the flaws of Trible's, Meyers' and Bird's arguments using their own presuppositions. Along with the theologian Mieke Bal, they refuse to ascribe 'authority' to the Biblical text, yet they make use of it when it supports a feminist view point: there is an implicit tension here (p.136). The author documents the internal inconsistencies in their work, as well as demonstrating where they argue against each other. Along the way, there is much useful and interesting comment on other feminist theologians.

In his conclusion, Abraham includes some reflections on the cultural situation in India. He argues that the Hindu tradition leads to the subjugation of women, and examples are given. By way of contrast, in that context, Christianity is seen to elevate women. Moreover, within the Western context, Abraham observes that in their preoccupation with 'equality', feminist theologians have actually failed to engage with some of the real life challenges to women posed by the breakdown of the 'traditional' family.

Does this thesis succeed? On a descriptive level, yes. It is a useful analysis of the writing of Trible, Meyers, Bird, and others. It may be of help to students of Genesis 1-3 as well as those studying feminist theology. As befits a PhD thesis, the work is academically neutral and makes

every effort to be sympathetic and fair to non-evangelical scholars. Disappointingly, in a work which forms part of a series which claims to offer 'the best of scholarship by evangelical Christians' (v), Abraham fails to question the fundamental premise of feminist theology (that 'patriarchy' per se is toxic). He takes that as a given, arguing that the patriarchy of Scripture is descriptive not normative. He raises legitimate questions (cautiously) in the conclusion, but one would have hoped that a work in this series would be willing to be more courageous in exposing the massive implications of placing (female) experience above the authority of Scripture.

Sharon James. Leamington Spa, England.

*God in the Dock:
Dialogic Tension in the Psalms of Lament
(JSOT Suppl. 357)
Carleen Mandolfo*

Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002, x + 222 pp.,
£50, hb, ISBN 0-8264-6200-6

SUMMARY

Introducing a dialogic reading of lament psalms, Mandolfo offers a way of reading them that goes beyond the normal form-critical identification of staple components. Her attention to the shift in voice in the lament psalms can only be welcome. She makes fruitful use of Brueggemann's categories of 'testimony' and 'countertestimony', as well as of Bakhtin's concept of dialogism. Her interpretation of the tension between the voices mainly in terms of the underlying sociological realities appears, however, to be unsatisfactory and does not do justice to the deeper issues of life.

ZUSAMMENFASSUNG

Indem sie eine dialogische Leseweise der Klagepsalmen einführt, bietet Mandolfo einen Weg an, diese Psalmen jenseits der normalen formkritischen Identifikation der Bestandteile zu lesen. Ihre Aufmerksamkeit gegenüber dem Stimmenwechsel in den Klagepsalmen kann nur willkommen heißen werden. Brueggemanns Kategorien „Zeugnis“ und „Gegenzeugnis“ sowie Bakhtins Konzept des Dialogismus werden fruchtbar genutzt. Ihre Interpretation der Spannung zwischen den Stimmen als hauptsächlich auf die hintergründigen soziologischen Realitäten zurückgehend scheint jedoch unbefriedigend und wird den tiefer liegenden Lebensaspekten nicht gerecht.

RÉSUMÉ

Pour aborder les psaumes, Carleen Mandolfo va au-delà de la critique des formes qui cherche à repérer les composantes de base des textes et analyse les dialogues dans les psaumes de lamentations. Sa démarche visant à repérer les changements de locuteurs dans ces textes est heureuse. Elle utilise de manière fructueuse les catégories de « témoignage » et de « contre témoignage » élaborées par Brueggemann, ainsi que la notion de dialogue énoncée

par Bakhtin. Cependant, elle se contente d'interpréter la tension entre les locuteurs en fonction de réalités sociologiques sous-jacentes, ce qui paraît insatisfaisant et ne rend pas compte des problèmes plus fondamentaux de l'existence humaine.

* * * *

In this important study, Mandolfo proposes a dialogic reading of the shift of voice which occurs in many lament psalms.

In her review of various scholars, she distinguishes between approaches that understand the Psalms either as prayer (human words to God) or as revelation (words of God to humans). Form-critical or cult-functional criticisms are akin to the former approach, while literary and canonical criticisms are similar to the latter. The former investigate the circumstances in which these prayers were used, while the latter examine the final form of the Psalms, seeing them as literature that instruct the faithful ones in God's ways. Both are interested in dialogue between man and God (vertical movement). Mandolfo's interest concerns the movement between human and human (horizontal). The little attention that has been given to didactic interjections, she concludes, is because they are not staple components of established genres. She discusses three ways in which this multi-voicing has been treated: as oracular interjections, as reflections of wisdom themes and language, and as liturgical elements. For her, all of these interpretations appear to be unsatisfactory.

Her exegetical chapter deals with the lament Psalms 4, 7, 9, 12, 25, 27, 28, 31, 55, 102, and 130, and the two thanksgiving Psalms 30 and 32. For the most part, her discussion is technical. Her main contention is that a dialogic reading causes less problems to understand the shift in mood than a monologic reading that resorts to understand this shift either as a switch into pedagogical role or a sudden expression of confidence (form-critical studies).

I found her theological discussion most rewarding. Based on her exegesis, she introduces the distinction between interjections in indicative and imperative mood. The former can most often be understood as a direct answer to the supplicant's request. In all of them a dialogic relationship is observable. The imperative instructions provide hints about a possible audience.

Her theological analysis leads her to the unsurprising result that the dialogic lament psalms present a world view in which YHWH is depicted as king and judge over the universe. This basic assumption lies at the heart of both discourses, that of the supplicant and of the didactic voice. However they attest to different experiences of YHWH, which can be described with the categories of 'testimony' and 'countertestimony'. The two terms are important in W. Brueggemann's dialogical model. Testimony reflects the official doctrine, associated with the ruling class. Dialogic psalms allow for the incorporation of a 'countertestimony'. The official world view, repre-

sented by the didactic voice, is challenged through the lamenting voice.

The didactic voice is often used to describe YHWH, but also to focus on the pious or wicked, which makes this voice akin to wisdom psalms. Descriptions of Yahweh are more often verbal, than nominal, which appear to be abstractions of the former. The laments also feature negative actions of God, but they never go so far to describe YHWH negatively in abstract terms.

Her fifth chapter investigates the ideological and social setting of the different voices. She discusses briefly the connection of the psalms to the cult. Here she argues that M. Bakhtin's concept of dialogism can also be applied to poetry, in particular to some lament psalms. One voice appears to be incorporated into the discourse of an-other, unmarked but with full integration. The two voices represent separate ideological standpoints that may also display a power differential. Representations in the first or second person makes the supplicant's speech more personal, subjective. The didactic voice is expressed in the third person and thus appears more objective and authoritative. "...dialogic lament psalms deserve credit for allowing the individual to speak her experience in her own voice." (p. 174)

Mandolfo discusses three reading strategies. Multi-voiced lament psalms can be read either as one utterance made up of two distinct voices, or as the supplicant's voice included in and filtered by the official point of view, or as the 'official' position altered and challenged by the voice expressing the supplicant's experience. Only the third possibility takes into account the power differential and at the same time still understands the lament as essentially prayer.

As she has argued before, there is no need for actual speakers. Nevertheless, in her final chapter, she briefly reflects an actual cultic setting. Although the possibility of an involvement of a priest in an actual dialogue remains, it cannot be said with certainty and thus can only serve as heuristic tool.

In my opinion, Mandolfo puts too strong an emphasis on the socio-ideological tensions seen behind the text, which carries the danger of confusing theological with sociological realities. I missed a discussion of spiritual realities, for example in terms of tension between the voice of experience versus that of faith. However, her sociological categories may be used as heuristic tools to come to a deeper understanding of the spiritual realities expressed in the text (without confusing the two), which makes her study all the more worth reading.

Jürgen Nickel, Cheltenham, England

*Jesus' Defeat of Death:
Persuading Mark's Early Readers*
(SNTS Monograph Series 125)

Peter G. Bolt

Cambridge: Cambridge University Press, 2003, xx + 360 pp., no price given, hb, ISBN 0-521-83036-2

SUMMARY

This book studies the Gospel of Mark as it would have been understood by non-Jewish readers in the Graeco-Roman world. It focuses on the 'suppliants', those who come to Jesus for healing or exorcism, and argues that such stories would have appealed especially to a culture dominated by the fear of death. Mark's good news is of the defeat of death not only through Jesus' resurrection but through his rescue of those who lived under the shadow of death. The author has read widely in ancient Graeco-Roman literature, including the papyri and magical texts and the medical writers. He urges NT scholars to take more notice of the vastly increased knowledge of ancient magic. The book offers many new insights, but its value for the exegesis of Mark depends on whether his primary target was Graeco-Roman or Jewish culture.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch untersucht das Markusevangelium, wie es von nichtjüdischen Lesern in der griechisch-römischen Welt verstanden worden sein könnte. Es richtet das Augenmerk auf die „Bittsteller“, diejenigen, die zu Jesus kommen, um geheilt zu werden oder einen Exorzismus zu erleben. Es wird argumentiert, dass solche Geschichten besonders in einer Kultur ihren Anreiz hatten, die von der Angst vor dem Tod dominiert war. Die gute Nachricht des Markus besteht im Sieg über den Tod nicht nur durch Jesu Auferstehung, sondern auch durch seine Rettung derjenigen, die im Schatten des Todes lebten. Der Autor ist wohl bewandert in der antiken griechisch-römischen Literatur, inklusive der Papyri und magischen Texte sowie der medizinischen Schriftsteller. Er bittet die Neutestamentler eindringlich, das erheblich angewachsene Wissen über antike Magie mehr zu beachten. Das Buch bietet viele neue Einsichten, aber sein Wert für die Markusexegese hängt davon ab, ob dessen primäres Zielpublikum der griechisch-römischen oder der jüdischen Kultur angehörte.

RÉSUMÉ

Bolt étudie l'évangile de Marc en fonction de la compréhension que pouvaient en avoir les lecteurs non juifs du monde gréco-romain. Il s'intéresse plus particulièrement aux figures des « demandeurs », ces personnes qui s'adressent à Jésus pour être guéries ou délivrées de démons. Il pense que de tels récits devaient être spécialement pertinents pour des gens d'une culture dominée par la peur de la mort. La bonne nouvelle, selon Marc, est celle de la défaite de la mort, non seulement par la résurrection de Jésus, mais aussi par la délivrance qu'il a apportée à ceux qui vivaient à l'ombre de la mort. L'auteur connaît bien la littérature gréco-romaine ancienne, y compris les

papyrus, les textes de magie et de médecine. Il recommande aux spécialistes du Nouveau Testament de prendre davantage en compte les informations que l'on possède sur la magie dans l'antiquité, dont la connaissance s'est grandement accrue. Ce livre apporte de nombreux éléments nouveaux utiles, mais la validité de sa thèse pour l'exégèse du deuxième évangile reste suspendue à la question de savoir si Marc a écrit principalement pour le monde gréco-romain ou pour le monde juif.

* * * *

Most current NT studies give primary attention to the Jewish context of thought in the first century. This book is a deliberate counter-balance to that trend. The author has read widely in Graeco-Roman literature, including especially the papyri and magical texts. A 20-page index of ancient sources consists largely of non-Jewish material, in contrast to only 8 pages of biblical references! Bolt does not argue that Mark wrote specifically for those of a non-Jewish background, but that such people would have been a substantial part of the gospel's actual readership once it was in the public domain. This book (a London PhD thesis by an Australian) discusses how such readers might have understood Mark's gospel.

This means that this is not so much an exercise in exegesis, i.e. a study of how Mark's text would have been understood, and intended to be understood, by his immediate target readership (which I take to have been more at home in a Jewish than a pagan cultural context); rather it is an illuminating study of how one particular group of actual readers might have been affected by it.

New and unexpected insights abound, since few NT scholars are sufficiently familiar with (or interested in?) the world of classical paganism to be able to read Mark through such eyes (I speak as a former classicist). In particular the author stresses the huge recent increase in available data on ancient magical views and practices, which he rightly complains has not yet significantly influenced mainstream NT interpretation. But I think it is questionable how far the overall thrust of his thesis will (or should) affect the writing of future exegetical commentaries on Mark. This would require us to agree that the Graeco-Roman reader Bolt envisages was the typical and intended reader of the text, and that is something which Bolt has not demonstrated, though the thesis sometimes seems to assume it.

The study focuses on the 'suppliants', those 13 characters who come to Jesus for healing or exorcism, and whom Bolt believes to be portrayed with more attention to their individual characters and needs than the other minor characters in the gospel. Mark thus enlists the reader's sympathy and identification with the characters, and so 'delivers them up to the main story' (277). By sharing the suppliants' hopes, fears and experiences the reader is enabled, like them, to find in Jesus the one who defeats death, not only in his own resurrection but in freeing people from the shadow of death in their own lives.

An interesting survey of ancient pagan attitudes to illness and death (26-34) shows how close to death they lived. Life expectancy was under 30. In order to escape death people had recourse first to doctors, then to the gods, and then, most practically, to magicians. Magic (34-39) was omnipresent in the desire to stave off death. Illness was routinely attributed to magical interference and so had to be combated by magical means.

The study of Jesus' healings and exorcisms against this background takes up most of the book. The author is determined by one means or another to find 'death' present in every such episode. Exorcisms relate to death because the possessing spirits were the daimones, understood to be the ghosts of the dead returning to haunt the living (55-64; it was here that I felt particularly how alien this Graeco-Roman view was to the Jewish setting of the NT, where I find no such view of the nature of possession and exorcism). Diseases we regard as minor (e.g. 'fever') were seen as killers, so that to cure a fever was in effect to raise the dead. Leprosy was a 'living death'; so was paralysis, in which death had invaded the body. A menstrual problem probably involves barrenness, and so a sort of death. And so on! The discussion of each pericope includes a section on how 'death' is present in that patient's case ('albeit with varying degrees of certainty', 271), until I found myself suspecting that the author 'doth protest too much'. Was it not possible to be ill or afflicted without thinking of death all the time? Apparently not.

The author takes us through the whole Gospel of Mark, focusing in detail on the pericopes that include the suppliants, but feeling the need to say something about every pericope even where it has nothing to contribute directly to his thesis. I could not see the point of this, since the comments on such passages were inevitably brief and unremarkable. In the 'suppliant' passages he first looks at the angle 'Text to (implied) reader', then separately at '(Actual) Reader to text'. The former section largely retells the story, with focus on the feelings evoked in the reader. It is in the latter that the interesting material is found, drawing on the author's impressive knowledge of the Graeco-Roman context, in particular his knowledge of medical texts as well as magic. There are useful and quite surprising discussions of ancient pagan views of death (178-190) and of immortality (260-268). But there is also a worrying degree of speculation, e.g. as to whether Jairus' daughter had been killed by 'love magic gone wrong' (162-4) when there seems no basis in the text for supposing a magical dimension, or on whether Antipas thought that Jesus was a magician who had raised John's spirit in order to use its power (191-2).

There's a lot for most of us to learn from this book, and it opens up fascinating insights into ancient thought and culture. But how far it will help in the task of gospel exegesis is less clear to me.

Dick France, Llangelynnin, Gwynedd, Wales

The Cambridge Companion to St Paul

James D. G. Dunn (ed.)

Cambridge: Cambridge University Press, 2003, xxi + 301 pp., pb, £15.99, ISBN 0 521 78694 0

SUMMARY

An Introduction by the editor and eighteen chapters by famous Pauline scholars cover a wide range of fields: from the historical background of the epistles to Paul's life and to thematic treatments of his teaching. In four parts the following themes are dealt with: 1. Paul's life and work; 2. Paul's letters; 3. Paul's theology; 4. St Paul (his history of effect). As regards authorship, most contributors differentiate between undisputed Pauline letters and deutero-Pauline epistles, but a welcome caution is exercised by most of them when pointing to the hypothetical character of these views. The monograph as a whole is a good textbook, presenting all the main views of present day Pauline scholarship.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine Einleitung des Herausgebers und achtzehn Kapitel von bekannten Pauluskennern decken ein weites Feld ab: von den historischen Hintergründen der Briefe über das Leben des Paulus bis hin zu thematischen Abhandlungen über seine Lehre. In vier Teilen werden die folgenden Themen behandelt: 1. Paulus' Leben und Werk. 2. Paulus' Briefe. 3. Paulus' Theologie. 4. St. Paulus (Wirkungsgeschichte). Im Hinblick auf die Autorenfrage unterscheiden die meisten Beiträge zwischen unangefochtenen Paulusbriefen und deuteropaulinischen Briefen, aber eine willkommene Vorsicht wird von den meisten hinsichtlich des hypothetischen Charakters der Ansichten signalisiert. Die Monographie ist aufs Ganze gesehen ein gutes Textbuch, in dem alle wichtigen Ansichten der gegenwärtigen Paulusforschung präsentiert werden.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage comporte une introduction par l'éditeur suivie de dix-huit chapitres rédigés par des spécialistes renommés de la littérature paulinienne et couvrant des domaines divers : l'arrière plan historique des lettres de Paul, la vie de l'apôtre, des thèmes de son enseignement. Il se compose de quatre parties : 1. la vie et l'œuvre de Paul ; 2. les lettres de Paul ; 3. sa théologie ; 4. l'impact de son ministère. Pour ce qui concerne l'authenticité des lettres qui lui sont attribuées, la grande majorité des auteurs distingue les lettres incontestablement reconnues comme étant de Paul, et les épîtres deutéro-pauliniennes, mais la plupart manifeste une heureuse prudence en soulignant le caractère hypothétique de ces opinions. On a là un bon manuel, présentant les points de vue principaux que l'on rencontre chez les spécialistes actuels de l'apôtre Paul.

* * * *

The excellent Cambridge Companion series of the recent years has been enriched by a new volume on the apostle Paul. An Introduction by the editor and eighteen chap-

ters by famous Pauline scholars cover a wide range of fields: from the historical background of the epistles to Paul's life and to thematic treatments of his teaching. The material is conveniently arranged in four parts: 1. Paul's life and work (chs. 1-2); 2. Paul's letters (3-10); 3. Paul's theology (11-15); 4. St Paul (chs. 16-18 dealing with Paul's history of effect). A Glossary explaining the main notions used in the book (e.g. antinomianism, Gnosticism, glossolalia, etc.) as well as the clear presentation of the chapters ensure that interested lay readership and beginning students will find a good introduction into Pauline scholarship in this work. It is a good summary about the present day status of research, but accessible to non-specialists as well. Each chapter is concluded by end-notes where references to further literature can be found.

The Introduction offers a short history of Pauline scholarship. Dunn presents the thesis of Baur, the main questions posed by the History of Religions School and even the New Perspective on Paul. Over against the alleged influence of Gnosticism on Paul's christology, he rightly emphasizes that "no extant version of the Gnostic Redeemer myth predates Christianity" (p. 8). Dunn also offers a good response to E. P. Sanders's thesis that Paul's response to legalistic Judaism was "essentially confused", by arguing that "Paul was reacting primarily against the exclusivism which he himself had previously fought to maintain" (10).

Chapter one covers "Paul's life" (written by Klaus Haacker) on the basis of Acts and the letters of Paul as the main sources. Haacker counters some hypotheses that have been very influential until the last third of the last century, e.g. the view that Paul had to fight a war on two fronts (p. 29). Chapter two (by Stephen Barton) is entitled "Paul as missionary and pastor". The main biblical texts are presented in a thematic way using the metaphors Paul used of his own ministry, e.g. metaphors of representation, agricultural metaphors, architectural metaphors and metaphors of kinship. It is emphasized that Paul addressed primarily the household, "a critical part of the network of structures, roles, and relations that made up the larger city-state" (45).

In the second part of the companion, the scholars who present the main content of the Pauline epistles are often authors of a commentary on the very letter. While dealing with the typical introductory matters, i.e. authorship, date, and addressees of the letters, they summarize the main theological messages of the relevant letter as well. As regards authorship, most contributors differentiate between undisputed Pauline letters and deuterio-Pauline epistles, but a welcome caution is exercised by most of them when pointing to the hypothetical character of the theses concerning non-Pauline authorship.

Let it suffice to point to a few of the many introductory or exegetical observations of the contributors of this part. Margaret Mitchell argues for the hypothesis that 2 Thessalonians was written by a follower of Paul, but she acknowledges that it remains a still debated

hypothesis (59). Bruce Longenecker argues that we should not approach the letter to the Galatians as it is often done, i.e. focussing only on the issue of the law. Rather, the backbone of the letter is Christian lifestyle (66), and a centrality of the cross in the Christian's life: a "cruciform existence" (73). Jerome Murphy-O'Connor presents the content of the Corinthian epistles by giving short exegetical remarks interpreting the most important verses. His exegesis is often too conclusive; in a textbook it would be better to leave more interpretative possibilities open. For example, he argues that 1 Cor. 14:34-35 was in all probability not written by Paul (82). He maintains that 2 Cor. 10-13 as a separate letter was written later than 2 Cor 1-9, and bad news between the two caused the change of tone in chapter 10 (p. 88).

It is understandable that each author may have his or her own historical reconstruction of Paul's life. It is a conspicuous difference when on two subsequent pages we can read that Murphy-O'Connor holds that Romans was written during the winter of AD 55-56 (p. 90), and Robert Jewett writes that Romans was sent in the spring of CE 57 (p. 91). Jewett offers a presentation of Romans mainly on the basis of the anthesis of honour and shame. He argues that chapter 16 (with the exception of a few verses) was part of the original letter of Paul to the Romans.

Concerning the remaining letters, we may say that the short presentations reflect the present day majority view on introductory matters (e.g. the thesis concerning the deuterio-Pauline authorship). To name but a few examples, the authors raise the possibility that Colossians was written by "someone closely associated with" Paul (p. 119); the hypothesis of an Ephesian imprisonment of Paul is recommended (p. 127); Ephesians may have been written after Paul's death (p. 135); the same is argued for the Pastoral Epistles (p. 144). When reading these views as parts of a textbook, it should be remembered that good arguments can be marshalled for a Pauline authorship, as it is done in some recent commentaries as well as textbooks (see e.g. Carson, Moo and Morris: *An Introduction to the New Testament* [1993] and George Knight III: *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC [1992]), both works sadly missing from the Select Bibliography).

Parts three and four provide useful articles on important themes. Each chapter is written by a scholar who has already published major contributions to the relevant topic. For example, Graham Stanton argues for the centrality of the theme of justification in Paul's theology (p. 180); Larry Hurtado writes on Paul's christology, arguing for an early and strong devotion to Christ within a monotheistic stance (p. 187).

Writing on Paul's ecclesiology, Luke Timothy Johnson mentions that "there are strong reasons for accepting all thirteen letters attributed to Paul as authored by him" (p. 199). When discussing the relationship between Israel and the Church, Johnson argues that the experience of Jesus' resurrection "put Paul in a state of cognitive dis-

sonance God is capable of acting outside God's own scriptural precedents" (202). Alan Segal's chapter on Paul's Jewish presuppositions begins while Brian Rosner's summary of Paul's ethics concludes this very good part of the monograph.

The final part of the book draws the lines of Paul's history of effect from the second century (e.g. Calvin Roetzel's well balanced presentation of Marcion is to be commended) through "Paul's enduring legacy" (by Robert Morgan) to contemporary perspectives on Paul (by Ben Witherington). The monograph as a whole is a good textbook, presenting all the main views of present day Pauline scholarship. The majority of the contributions are fair in mentioning alternative solutions; yet the reader should know that most of the "solutions" offered are open to criticism, and on certain aspects (e.g. the introductory matters mentioned above) a more traditional view can be argued for.

Peter Balla, Budapest, Hungary

Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron

Nicholas Perrin

Academia Biblica no. 5; Society of Biblical Literature:
Atlanta, 2002, xii + 216 pp. p/b, \$29.95, ISBN 1-58983-045-8

SUMMARY

Perrin offers an original thesis that the Gospel of Thomas comes from the last quarter of the second century and was dependent on Tatians Diatessaron. Most of the book is taken up with establishing that the Gospel of Thomas was originally composed in Syriac and that almost every saying is linked to its adjacent sayings by catchwords, which Perrin reconstructs in Syriac. The problem with these reconstructions is that Perrin allows himself too much licence in reconstruction and consequently many of the catchwords can result from scholarly imagination. In its present form the argument cannot be said to be sustained.

ZUSAMMENFASSUNG

Perrin bietet eine neue These an: das Thomasevangelium sei im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts entstanden und abhängig von Tatians Diatessaron. Ein Großteil des Buches versucht zu zeigen, dass das Thomasevangelium ursprünglich in syrisch verfasst wurde und dass fast jeder Spruch mit den angrenzenden Sprüchen über Stichworte verbunden ist, die Perrin auf syrisch rekonstruiert. Das Problem dieser Rekonstruktionen ist, dass Perrin sich zuviel Freiheit in der Rekonstruktion erlaubt, so dass viele der Stichworte der wissenschaftlichen Einbildungskraft zu entstammen scheinen. In seiner gegenwärtigen Form kann das Argument nicht als schlüssig gelten.

RÉSUMÉ

Perrin défend une thèse originale : l'évangile de Thomas

daterait du dernier quart du II^e siècle et serait dépendant du *Diatessaron* de Tatien. La majeure partie de son ouvrage vise à établir que l'évangile de Thomas a d'abord été rédigé en syriaque et que presque toutes ses unités sont liées aux unités adjacentes par des mots crochets, dont Perrin cherche à retrouver l'original en syriaque. Il s'accorde cependant beaucoup trop de liberté dans ces reconstructions ; ainsi, beaucoup de ces mots crochets ne sont peut-être que le résultat de l'imagination du chercheur. Telle qu'elle se présente ici, l'argumentation ne convainc pas.

* * * *

At a time when much of the energy spent investigating the Gospel of Thomas comes from those persuaded that it is a significant early historical source about Jesus, this book stands out as somewhat distinct. Perrin argues that, rather than being a first century or even mid-second century composition, the Gospel of Thomas actually comes from the late second century since it had Tatian's *Diatessaron* (composed ca. AD 172) as one of its sources. If correct, this thesis obviously has rather wide-ranging implications.

The Introduction explores the contemporary importance ascribed to the Gospel of Thomas; ch. 1 uses linguistic evidence to argue that the Gospel of Thomas was originally composed in Syriac, rather than Coptic or Greek; ch. 2 introduces the notion that the Gospel of Thomas, rather than being a relatively unstructured collection of sayings, is in fact structured by a series of Syriac catchwords (*Stichwörter*) that link adjacent sayings – catchwords that do not work in Greek or Coptic; ch. 3 produces a circumstantial and literary argument that the Gospel of Thomas was dependent on the *Diatessaron*.

Perrin's argument is simple, but involves a wealth of technical linguistic detail. Right at the heart of the book is the table of catchwords (pp. 57–155), consisting of a continuous English text of the Gospel of Thomas, followed by columns of partial text or reconstructed text in Coptic, Greek and Syriac, respectively. The conclusion is that while Coptic has 269 catchwords and Greek 263, Syriac has 502 (p. 155). '[T]he quantitative evidence points decisively in the direction of Syriac composition. ... Even if a third of the *Stichwörter* adduced in the chart were called into question (I believe the challenge remains for the one wishing to discount any one of them), the evidence would still favor a Syriac text' (p. 156).

Though this conclusion may seem impressively supported, in fact recurring problems in his reconstructions considerably reduce its support. Firstly, the reconstructions are not straightforward. Thus from the Coptic word 'earth' (saying 9) and the Coptic word 'world' (saying 10) he reconstructs the Syriac word 'earth', despite the fact that Syriac has a perfectly good word for 'world' (pp. 65–66). When it suits Perrin to render Coptic 'world' by Syriac 'earth' it is so rendered (p. 78), but on other occasions the Coptic word 'world' is rendered by Syriac 'world' (p. 83). The author is thus selecting the

words used in his retroversion *in order to create* catchwords. Similarly tendentious renderings from Coptic back to Syriac are 'corpse' rendered by 'flesh' (p. 106), 'evening' rendered by 'night' (p. 115), and 'belongings' rendered by 'house' (p. 124). A significant proportion of the catchwords discovered can be accounted for in a similar way.

A second category of catchwords are those said to sound similar. Take, for instance, the link supposedly established between sayings 54 and 55: 'The two homophones [sic], šmayā [heaven] and sānyā [hate], would only be separated by a handful of words' (p. 105). To begin with, Perrin should have reconstructed Syriac sāmē (absolute state) for sānyā (emphatic state). Next, although s and š look similar in a Roman-based alphabet, no evidence is produced that the sounds they represent were perceived as similar at the time. Thus the only sound in common between the two words is ā, which occurs in a different stress position in each. Consequently there are no matching sounds between the words. Similar examples could be multiplied and large numbers of alleged catchwords accounted for.

The argument is founded upon technical detail and it is due to scores of technical errors that it fails. Since the premise that the Gospel of Thomas was composed in Syriac has itself not been set on a secure foundation Perrin's subsequent case that the Gospel of Thomas had the Diatessaron as its source lacks cogency. A significant achievement of the book, however, is to be a reminder that there is still no firm evidence against as late a dating for the Gospel of Thomas as Perrin proposes.

P.J. Williams, Aberdeen

Wesley and the Wesleyans
Religion in Eighteenth Century Britain
John Kent

Cambridge: Cambridge University Press, 2002, vii + 229pp. p/b, £14.99, ISBN 0521455553

SUMMARY

In this book Professor John Kent challenges the generally accepted view among historians that John Wesley promoted a widespread revival which saved the soul of the British people. Instead, he suggests that Wesley simply tapped into primary religion which manifested itself in healings, sobbings and fallings. These experiences, far from being the work of God, simply occurred as the result of altered states of consciousness in those concerned. Professor Kent also argues that the Hanoverian established church was not as lax or as weak as Wesley maintained.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch greift Professor John Kent die unter Historikern allgemein anerkannte Ansicht an, dass John Wesley eine weitläufige Erweckung angetrieben hat, die die Seele der Briten gerettet hat. Im Gegensatz dazu legt Kent nahe,

Wesley hätte einfach eine Grundreligion angezapft, die sich in Heilungen, Weinkrämpfen und Hinfallphänomenen geäußert hätte. Diese Erfahrungen, weit entfernt davon, das Werk Gottes gewesen zu sein, traten einfach als Resultat veränderter Bewußtseinszustände auf. Kent argumentiert darüber hinaus, dass die etablierte hannoversche Kirche nicht so locker und schwach war, wie Wesley behauptete.

RÉSUMÉ

John Kent s'oppose ici à l'idée, généralement admise par les historiens, selon laquelle John Wesley aurait été à l'origine d'un grand réveil qui aurait sauvé l'âme du peuple britannique. Il pense au contraire que Wesley a donné dans une religiosité simpliste se manifestant par des guérisons, des soupirs ainsi que par des personnes se laissant choir. Ces expériences, loin d'émaner de l'œuvre divine, résultaient tout bonnement d'états de conscience altérés chez les participants. Kent soutient aussi que l'Église anglicane n'était pas aussi laxiste ni aussi faible que le prétendait Wesley.

* * * *

This is a book which presents an alternative to the generally accepted view of the impact of John Wesley on eighteenth century English society. Professor John Kent does not accept the traditional historiography that there was a large scale evangelical revival which 'saved the soul of the British nation through the miraculous gift of the Spirit'. Rather, he argues, that Wesley tapped into 'primary religion', which for Kent is a kind of subconscious carnal sensuality, which can be brought to the surface and excited by rhetoric and the techniques of the revivalist and the evangelist. Primary religion, according to Kent, manifested itself 'in meetings thick with talk of answered prayer', 'sudden bursts of religious enthusiasm', healings and alleged diabolical miracles which he regards as 'old fashioned'. Kent is also scathing of Wesley's teaching on holiness and interprets the professed experience as merely an altered state of consciousness in the believer.

It is clear therefore that Kent is no fan of John Wesley, indeed he is a strident critic of the founder of Methodism. Wesley, he asserts, lived with 'self-rejection', 'found in religion a means of imposing his will on some of his contemporaries' and, despite allowing women to preach, he was intensely patriarchal and sought always to confine women to the domestic sphere. Wesley, writes Kent, 'dropped out of the mainstream of British society, to wander around the British Isles for about fifty years' and although not anti-intellectual, 'he did not question the classical, including biblical authority on which his education had relied'.

Kent is critical of Wesley's attacks on the established church and maintains that the Wesleyan societies had a detrimental effect on the parochial system. His sympathies clearly lie with the Hanoverian established church and he contends that 'eighteenth century Anglicanism was never as dead as Wesley said it was'. Kent draws on the writings of several of Wesley's ecclesiastical oppo-

nents, among them William Warburton, Bishop of Gloucester, who clearly recognised that the Wesleyans and some Anglican Evangelicals were simply engaging the primary religious instincts of their followers.

This is a fascinating book which provides some profoundly interesting insights into both Wesley and the Wesleyans and also the Hanoverian established church. Some who read this book will however wish Professor Kent had attempted to engage with the literature on what constitutes a revival, the social impact of the Wesleyans and the debates about Wesley and revolution as set out by E.P. Thompson and other more recent historians. The fact also remains that even if we admit Wesley's critique of the Hanoverian Anglicanism was overly harsh, there was still widespread clerical non-residence and lack of attention to pastoral duty at the beginning of the nineteenth century.

Nigel Scotland, The University of Gloucestershire

Semper Reformandum

Studies in Honour of Clark H. Pinnock

Stanley E Porter & Anthony R. Cross
(editors)

Carlisle: Paternoster Press, 2003, xiii + 414 pp.,
£24.99, pb, ISBN 1-84227-206-3

SUMMARY

This book is a collection of 22 essays written in honour of the controversial Canadian theologian Clark Pinnock. The subject matter covered is eclectic and diverse, reflecting Pinnock's own wide-ranging interests. Some contributors interact closely with Pinnock's work; others use their chapter to expound on a topic without any reference at all to his writings. There is something of interest for every reader in the collection. The significance of the book is in drawing our attention to one question: "to what extent is the evangelical tradition in need of reform if it is to be true to its claim to be biblical?"

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist eine Sammlung von 22 Artikeln, die zu Ehren des kontroversen kanadischen Theologen Clark Pinnock verfasst wurden. Die abgedeckten Gebiete sind vielfältig, worin sich Pinnocks eigene weit gestreuten Interessen spiegeln. Einige Beiträge stehen in enger Auseinandersetzung mit Pinnocks Werk; andere legen ein Thema dar ohne jeden Verweis auf Pinnocks Arbeiten. Die Sammlung bietet etwas Interessantes für jeden Leser. Die Bedeutung des Buches liegt darin, dass es unsere Aufmerksamkeit einer Frage zuwendet: „In welchem Ausmaß hat die evangelikale Tradition eine Reform nötig, wenn sie ihrem Anspruch treu bleiben will, biblisch zu sein?“

RÉSUMÉ

Cet ouvrage comporte vingt-deux essais en l'honneur du théologien canadien controversé Clark Pinnock. Il est assez

éclectique et d'une grande diversité quant aux sujets abordés, ce qui reflète les champs d'intérêts variés de Pinnock. Certains auteurs entrent en dialogue serré avec l'œuvre de Pinnock ; d'autres traitent un sujet de leur choix sans se référer à ses écrits. Il y a quelque chose d'intéressant pour tout lecteur dans cet ensemble. Il présente l'intérêt d'attirer l'attention sur la question suivante : « Jusqu'à quel point la tradition évangélique a-t-elle besoin de se réformer si elle se doit d'être fidèle à sa volonté d'être biblique ? »

* * * *

There is perhaps one non-controversial thing to be said about the Canadian theologian Clark Pinnock – his work is highly controversial. In November 2003 he survived a vote of the North American Evangelical Theological Society (ETS) over whether, as an "open theist", he should be allowed to continue in membership. This collection of essays helps the reader to understand why that vote was taken.

The editors have drawn together 22 contributions to mark Pinnock's retirement from twenty-five years of teaching at McMaster Divinity College. Most of the contributors are supportive of his project of reforming evangelical theology, although few are uncritical. I suspect that many of them would have voted in his favour at the ETS, given the chance. For a more robust critique of Pinnock's work, from a more traditional evangelical stance, readers will have to look elsewhere, e.g., Gray, Tony & Sinkinson, Christopher (eds), (2000) *Reconstructing Theology: a critical assessment of the theology of Clark Pinnock*, (Carlisle: Paternoster Press, 2000).

The first two chapters are helpful scene setters. Barry Callen gives a potted biography of Pinnock's theological journey from an ardent fundamentalist to a committed open theist. The second chapter by Roger Olson summarises eight characteristic features of postconservative evangelical theology (as Olsen prefers to call open theism). The first chapter is important in helping the reader to understand the interaction between life experience and theological opinion that is central to Pinnock's journey. The second chapter is important in that it gives the "big picture" that helps the reader understand the significance of, and the links between, the contributions that follow. Without these two chapters, the reader who was unfamiliar with Pinnock's work and the debates surrounding it would probably be lost.

The twenty chapters that follow are an eclectic mix of variable length, subject matter and quality. Some interact directly with Pinnock's work. Others seem simply to be the author's own reflections on a topic that is part of Pinnock's wide ranging interests, but which make no reference at all to his writings. These twenty chapters are loosely grouped around a number of themes, although there are no sections to make the organisation of the book clear to the reader. There is a definite sense that the editors have adopted a "light touch" policy in both the commissioning and revision of the contributions. The subjects covered include the nature of God,

the foreknowledge of God, salvation, theodicy, the use of Scripture, the Holy Spirit, responses to pluralism, sacramentalism and worship.

The strength of this variety is that there is something to interest every reader. For this reviewer there were a number of highlights. These included the essay by John Sanders on one of the "sins" of open theism, namely that of reducing God to human proportions, where he cleverly argues that those who make the accusation are themselves guilty of the same sin. I also found the essay by John Cobb on the distinction between his views as a process theologian and the open theism of Pinnock, a fascinating analysis of dealing with difference from the only avowedly non-evangelical contributor. If one followed Cobb's postmodern suggestion that different theologies are simply "audience appropriate", then it is possible to see how the heat could be taken out of debates about Pinnock's theology. But that is only achieved by ignoring the question of truth, a strategy of which I doubt Pinnock himself would approve. Some of the other contributions left me uninspired by comparison. But that opinion probably reflects my own personal interests.

Reaching an overall assessment of this book is not easy. On the one hand it could be dismissed as a lucky dip where there is likely to be as much disappointment as reward for the reader. However, having sometimes struggled through the 400 pages, my conclusion is different. The book explores a most important question for contemporary evangelicalism: "to what degree should its theology be *semper reformandum*, ever subject to reform?" Pinnock's fundamental claim is that the tradition has allowed itself to drift away from its biblical foundations and to become hostage to alien philosophy. His critics accuse him of the same fault. Either way, the debate is clearly crucially important and this collection illustrates the wide-ranging impact that it has on theology. If we really have lost our rooting in Scripture, then clearly reform is urgent.

Two final things struck me about this collection. Firstly, is the respect in which Pinnock is held by his critics and his fans alike. One contribution that his reforming zeal seems to have made is to offer a model of debate and dialogue between opponents that really does mirror speaking the truth in love. Secondly, is the profoundly pastoral focus of Pinnock's work. Several contributors highlighted the way in which his writings addressed issues of real concern in their own lives, including the loss of a wife. If there is any truth in the accusation that evangelical theology's failure to face up to it's perceived dissonance with human experience is leading to a haemorrhage from the churches (see Jamieson, Alan, *A Churchless Faith*, (London: SPCK, 2002), then Pinnock's is a voice that should be heard. So we can be grateful to Stanley Porter and Anthony Crow for creating a platform for discussion of that voice.

Trevor Cooling, Cheltenham, England

Swinburne's Hell and Hick's Universalism: Are We Free to Reject God?

Lindsey Hall

Aldershot: Ashgate, 2003, x + 244 pp., £45, hb, ISBN
0 7546 3400 0

SUMMARY

This is a study that explores Richard Swinburne's freewill theodicy of hell and John Hick's universalism. Swinburne's theodicy is critiqued and rejected whilst Hick is, for the most part, defended against critics. The author then sets out her own version of Christian universalism in which each individual faces God after death and embraces salvation. There is some good critical interaction with various scholars here and many of Hall's claims carry weight yet there is also a systemic philosophical misunderstanding and an inadequate account of final judgement.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Studie untersucht Richard Swinburnes Freier-Wille-Theodizee der Hölle und John Hicks Universalismus. Swinburns Theodizee wird kritisiert und abgelehnt, während Hick größtenteils gegen Kritiker verteidigt wird. Die Autorin legt dann ihre eigene Version eines christlichen Universalismus dar, in der jedes Individuum nach dem Tod Gott begegnet und Rettung annimmt. Es gibt einiges an guter kritischer Auseinandersetzung mit verschiedenen Autoren, und viele von Halls Behauptungen sind gewichtig, aber es gibt auch ein systemisches philosophisches Missverständnis und eine inadäquate Darstellung des letzten Gerichts.

RÉSUMÉ

L'auteur examine la théodicée de l'enfer en fonction du libre arbitre telle que l'a exposée Richard Swinburne, ainsi que l'universalisme défendu par John Hick. Elle critique et rejette la première, pour défendre la thèse de Hick en répondant à ses critiques. Puis l'auteur expose sa propre version de l'universalisme chrétien, selon laquelle chaque individu rencontre Dieu après la mort et reçoit le salut. Lindsey Hall entre en dialogue critique avec divers spécialistes de façon intéressante et bien de ses arguments ont un certain poids, mais elle fait aussi preuve d'une incompréhension fondamentale en matière philosophique et son traitement du jugement dernier est inadéquat.

* * * *

In a nutshell this text is a critical study of what two contemporary philosophers of religion have to say on the topics of hell and universalism and the attempt to construct, from the interaction with their work, a positive case for Christian universalism. Hall begins by setting out the main issues that will be raised in the study (Ch. 1). With the stage set she examines in detail the work of Richard Swinburne. Swinburne's defence of hell is essentially that God allows people to make significant, non-determined choices which shape their characters (and thus future decisions) and their destiny. The more bad choices that are made the more our character cor-

rupts and a point is reached at which the corruption is irreversible. However, God, in his goodness, values our libertarian freedom so highly that he will allow us to damn ourselves eternally. (Ch. 2).

Hall is at her best in her critique of Swinburne where she exposes significant problems in his account (Ch. 3). Although freewill defences of hell are popular today they are far more fragile than is often realised.

Having rejected freewill defences of hell Hall moves on to examine the work of John Hick (Ch. 4). She focuses on his earlier, more Christian, phase and outlines his case for Christian universalism. This grows out of a foundational belief in God's universal love. Because not all are ready for salvation by the time they die Hick postulates many future lives in which people can continue the journey towards becoming children of God. Hell, for Hick, would be the ultimate failure by God to achieve his purposes. Scripture, thinks Hick, teaches both universalism and eternal hell but the universalism is more in accord with its central message. Hick's wholly inadequate discussion of biblical teaching cannot but send a shiver down any evangelical spine. Hall, whilst recognising inadequacies in Hick's argument, is largely sympathetic in her evaluation of Hick and defends him against various critics (Ch. 5).

Finally Hall sets out her own version of Christian universalism. God loves and desires to save all and freedom is no impediment to the achievement of this goal. Hall claims that she believes in compatibilist and not libertarian freedom. However, it is here that one of my main criticisms of the book lies. Hall objects to Swinburne's libertarian account of freedom and embraces a modified version of what she sees as Hick's compatibilism. The main difference between the two accounts of freedom is that compatibilists see human freedom as compatible with determinism whilst libertarians do not. But that would make both Swinburne and Hick libertarians and *it would also make Hall a libertarian* because she clearly believes that determinism is incompatible with the human freedom we possess. This confusion runs throughout the book and is further shown by the central role she gives to middle knowledge in making freedom and providence compatible. Hall uses it to argue that our freedom is compatible with universalism. That may well be so but middle knowledge is unnecessary if one is a compatibilist because God could save everyone without compromising freedom anyway. Thus I think that when Hall says that she is a 'compatibilist' she uses the term in an idiosyncratic way – what she means is that God has created all people with a desire to love him that will *strongly influence* (though not determine) the choices we make when we encounter God after death. At some point in the life (or afterlife) of each individual they will God 'face to face'. This will induce remorse and will lead people to embrace fulfilment of their humanity in a relationship with Yahweh through Christ. Hall thinks that universalism is compatible with Scripture.

There is much useful material in this book for those

interested in the topics under discussion and some helpful insights in the interaction with Swinburne and Hick. Her final position is not without merit, yet there remains a serious theological weakness in her account of final judgement. For Hall final judgement is about suffering 'shame and remorse' and 'judging ourselves' when we encounter God 'face to face' and enter into salvation (p. 208). But this sounds very unlike the consistent accounts of last judgement found in the Bible and the Christian tradition. For that reason Hall's account cannot be accepted as it stands.

Robin Parry, Worcester, England

Church Leaders Handbook

Harold Rowdon (ed.)

Carlisle: Paternoster, 2002, published for Partnership.
xxiii + 390 pp. p/b, £14.99, ISBN 0-900128-26-7

SUMMARY

The present volume is a helpful resource for church leaders. Its background and perspective is that of the Open Brethren Movement in Britain. Its fifty-one contributions survey issues of church leadership, church activities, church management, pastoral matters and legal, financial and practical issues. It is of interest to lay-leaders and ministers of other denominations as well, especially with its refreshing and challenging absence of an assumption of the pre-dominance of full-time ordained ministry. It provides insight into the current state and character of one section of the British Brethren movement.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band ist eine hilfreiche Arbeitshilfe für Gemeindeführer. Sein Hintergrund und seine Perspektive ist die der offenen Brüderbewegung in Großbritannien. Seine einundfünfzig Beiträge untersuchen Sachfragen zur Leiterschaft einer Gemeinde, zu Gemeindeaktivitäten, zu Gemeindeführung, zu pastoralen sowie juristischen, finanziellen und praktischen Angelegenheiten. Es ist auch für Laien in Leitungsverantwortung und Pastoren anderer Denominationen von Interesse, besonders im Hinblick auf die erfrischende und herausfordernde Abwesenheit der Annahme der Vorherrschaft des vollzeitlichen, ordinierten Dienstes. Das Buch bietet Einsicht in die gegenwärtige Situation und den Charakter eines Teiles der britischen Brüderbewegung.

RÉSUMÉ

Voici un livre utile pour les responsables d'Église. Il est rédigé dans le contexte du mouvement des Frères Larges en Grande Bretagne. En cinquante et un essais sont abordées des questions de direction d'Église, d'activités d'Église, de ministère pastoral et divers aspects légaux, financiers et pratiques. Il intéressera les responsables laïques et les pasteurs d'autres dénominations. On notera en particulier l'absence de toute idée préconçue selon

laquelle le ministère pastoral à plein temps devrait prédominer et ceci donne à réfléchir. L'ouvrage permet aussi de mieux connaître la physionomie et la condition actuelle de l'une des composantes du mouvement des Frères en Grande Bretagne.

* * * *

There have been many handbooks for ministers in the various denominations, the most famous perhaps still being Richard Baxter's (1615-91) *The Reformed Pastor* (1656). There have been countless, often small, booklets for elders and office-bearers in various denominations, particularly in the Reformed tradition (for an evangelical contribution cf. e.g. *The Eldership: A Training Manual*; Edinburgh: Rutherford House, 1997, 62 pp.). And there have been a few specialised more comprehensive studies on elders and eldership in the NT and in today's churches (e.g. R. A. Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, Studies of the NT and Its World; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994; A. D. Clarke, *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*, First-Century Christians in the Graeco-Roman World; Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Wm. B. Eerdmans, 2000; cf. my review in *EQ* 75, 2003, 282-86; A. Strauch, *Biblical Eldership*; Littleton: Lewis & Roth, 1995).

The first category mentioned won't do for the Brethren movement as they do not have and usually do not want to have ministers for their congregations. The second category mentioned above often presupposes a minister in the church and describes the role of the elders in relation to full-time ordained ministry. The third category of studies often deals aptly with issues of eldership and at times church leadership but leaves untouched a lot of the crucial issues all church leaders are faced with. To address this need *Partnership: Serving and encouraging local churches*, a ministry within the British Open Brethren (cf. www.partnershipuk.org, including links to *Partnership* publications) tradition has produced this comprehensive, helpful guide. This *Church Leaders Handbook* addresses primarily the concerns, needs and convictions of the (Open) Brethren movement, but it will also be of good use in many other denominations.

The volume opens with a foreword by I. Coffey (ix-xi; "I am not alone in saying 'Thank God for the Brethren!' – for the debt owed by the wider church to this small but influential group is enormous. ... many men who have gone on to become outstanding preachers and Bible teachers first cut their teeth in Brethren assemblies. I have often wondered how a branch of the church can produce so many gifted people yet somehow fail to retain them all") and an introduction by A. Jamieson, outlining the development of the volume. This is followed by a presentation of the forty-four authors (ten of the Brethren actually being sisters!) of the fifty-one contributions.

The volume consists of five parts. *Part one* addresses "Church Leadership" (2-36; on this subject cf. also the

Partnership publication by N. Summerton, *A Noble Task: Eldership and Ministry in the Local Church*, rev. ed.; Carlisle: Paternoster, 1994; cf. my review in *EJT* 6, 1997, 73f). H. Rowdon writes on "Leadership structures", J. Baigent on "Leadership: roles, tasks, qualifications and styles" (with two balanced pages on the issue of female leadership presenting the traditional, the equality and the favoured complementary view), J. Lamb on "The authority of leaders" and D. Clarkson on "Identifying and training new leaders". While briefly addressed in the other essays (e.g. on pp. 7f), there is no separate article on the issue of full-time-ministry (on this cf. Partnership's volume edited by A. Batchelor, *Don't Muzzle the Ox: Full-time Ministry in Local Churches*; Carlisle: Paternoster, 1997, 100 pp. ISBN 0-900128-19-4). True to Brethren perspective, church leadership is not necessarily linked to full-time ministry.

Part two is devoted to "Church activities" (38-156) and contains A. Naismith and P. Cousins on "Providing balanced teaching" (expository preaching, teaching from the OT, teaching doctrine, ethical teaching, doctrinally balanced teaching and teaching by group Bible study); P. Cousins on "Teaching" (45-51; a contribution which does not appear on the table of contents on p. v); A. Noble, "The place of preaching", B. Mills, "Stimulating corporate prayer"; J. Baigent, "Baptism" (65-75; a survey of the NT evidence and pastoral and practical issues like: Who may be baptised? When should people be baptised? Is baptism essential for church membership? How should people be baptised? including notes for a baptismal service) and K. Barnard on "The Lord's Supper". Barnard concludes on this Brethren *proprium* (81):

For over 150 years, churches of our background, though sometimes petty and restrictive, quoting 'New Testament Principles' as a kind of Corban, have succeeded in holding together the centrality of the Lord's Supper in worship with the priesthood of all believers. If we look afresh into our Bibles, we shall find the same principles, but the Lord Jesus will guide us into new expressions of our worship around this table, which will continue to honour him in a new generation.

Further articles are by N. Summerton, "Worship" (including some guidelines on leading services; though not a Brethren favourite, this could have been a contribution of its own); D. Bridge, "Discovering and using spiritual gifts" (I missed M. Turner's *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now* [Carlisle: Paternoster, 1996] in the "Further reading" for this subject); M. Donald, "The place of music"; G. Poland, "Small groups"; A. Simmons, "Evangelism in a post-modern world"; D. Palmer, "Church-based evangelism"; F. Beckett, "Serving the community"; B. Baigent, "Stimulating involvement in world mission" and P. Maiden, "Commendation for Service" (preparation for short-term work, for periods of a year or for long-term service). There is no separate

essay on the publicity of a church, i.e. how to use news letters, the local press and radio station or the internet.

Part four deals with "Church management" (158-217). This includes A. Purss on "Church membership" (beginning with the Brethren question "Is formal membership of the local church a human invention of a biblical concept? followed by a fine outline of the process of becoming a formal member in the local church), D. Bridge on "Church discipline", M. Thomas on "Vision building and goal setting", P. Godfrey on "Handling differences and managing change". P. Poland writes on "Handling growth", R. Rowe on "Reversing decline", S. Jamieson on "Knowing when to close" (197-200, a hard question boldly addressed!), P. Sands on theological and practical issues in "Planting a new church" and B. Dickson on "Inter-church activities" (including a directory of useful addresses). There is no separate contribution on the unity of the local church (including the overcoming of divisions, theological or pneumatological differences or the healing of a church split).

"Pastoral matters" are discussed in *part four* (220-51), namely P. Cousins, "Encouraging godly living", G. Purdie, "General principles of pastoral care"; M. Sinclair, "Pastoral care of men", J. Short, "Pastoral care of women", C. Summerton and D. Black, "Pastoral care of young people" (including a helpful self-evaluation schedule), P. Kimber, "Pastoral care of children" (250-54, surprisingly the whole issue of child abuse is not addressed), J. Redfern, "Pastoral care of leaders and their wives (255-58, a often neglected topic and practice and treated too briefly in a handbook directed at church leaders!)", B. Gilmour, "Pastoral care of older people", D. and J. Short "Home visiting"; P. Summerton, "Pastoral care of the ill and dying" (with excellent discussion of pre-natal death, stillbirth, cot deaths, etc.); B. Tripney, "The funeral service" (good guidelines for the pre-funeral visit, the actual service and the committal); M. Ford, "Bereavement counselling"; R. Blacker, "Depression" (286-90, I wonder if a general survey of mental problems and the challenge they pose for pastoral counselling might have been more helpful; there is no separate contribution on the value and dangers of psychotherapy in counselling); B. Tripney, "Marriage preparation" (providing a practical outline for four sessions); G. and E. West, "The marriage service"; T. Hobbs and E. Pratt, "Marriage enrichment" (313-26, by two male authors – it would have been helpful to also have the perspective of a spouse); D. Short, "Divorce and remarriage" (327-34; cf. on this thorny and tragic subject the recent contributions of D. Instone-Brewer, *Divorce and Remar-*

riage in the Bible: The Social and Literary Context; Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2002 and *Divorce and Remarriage in the Church: Biblical Solutions for Pastoral Realities*; Carlisle: Paternoster, 2003, also available online at www.divorce-remarriage.com); D. Short on "Homosexuality" (cf. also the excellent evangelical treatment in R. A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*; Nashville: Abingdon, 2001; cf. my forthcoming review in *EQ*). K. Tondeur writes on counselling regarding "Wealth, poverty and debt" and G. Purdie on "Addiction" (348-51; too short in view of the complexity of the subject and the variety of addictions which require different approaches).

The *fifth part* covers legal, financial and practical issues (354-77). G. West writes on "Trusts and Trusteeship", on "Church accounts" and comprehensively on "Church premises", while H. Walker contributes a survey of "Social care legislation". The volume closes with an eleven page subject index, allowing its use as a reference tool (while there is a curious picture of a foot-washing on the front-cover, foot-washing does not appear in the index).

Each contribution ends with a recommendation of select titles for further reading. Some suggestions are rather traditional, in other sections references are made to Willow Creek and Saddleback.

Needless to say that not all elders and (all types of) assemblies (and other Christians) will agree with all the positions taken here on disputed issues, though there is a tremendous amount to learn. This book has great potential to guide all church leaders, to inspire and also to challenge them to rethinking and to action. As it broadens their horizon, this is also a stimulating volume for church leaders from other traditions and from other countries.

As this is not a volume written by professors of practical theology, by ministers (while many of the contributors are engaged in some form of full-time ministry few of them have formal theological training) or by the ministerial committee of a denominational synod it reflects the viewpoints and experiences of those actually doing the work and of those simply considered lay-people elsewhere. Many a denomination (and its ministers!) would be greatly enriched by listening carefully to them. At the same time this handbook offers a good insight into the present state and character of – at least a section of – the British Brethren movement today, holding on to its basic convictions while having abandoned some peculiarities of the past.

Christoph Stenschke, Missionshaus Bibelschule Wiedenest

