theol

EUROPEAN JOURNAL OF THEOLOGY

JOURNAL EUROPÉEN DE THÉOLOGIE

EUROPÄISCHE THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

XV(2006) :1
ISSN 0960-2720

ZA 8543

Editors/Rédacteurs/Herausgeber

Mark Elliott
(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)
St Mary's College, St Andrews, Fife, 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
Friedrich-Haus-Studienzentrum, Schriesheim, Deutschland

Sylvain Romerowski, Nogent-sur-Marne
French translation / traduction française

Rainer Behrens, Konstanz, Deutschland
German translation / Deutsche Übersetzung

Editorial Board / Comité de rédaction / Redaktion

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

Hetty Lalleman-deWinkel
UK / NL

Christoph Stenschke
Germany / Allemagne / Deutschland

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

Peter Kuzmič
Croatia / Croatie / Kroatien

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 PPS Ltd,
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
Mark Elliott

Bauckham's *The Gospel For All Christians* Revisited 5
Mike Bird

Bisher unbeachtet – zum unterschiedlichen Gebrauch von ἀγαθός, καλός und καλῶς in den Schreiben an Timotheus und Titus 15
Rüdiger Fuchs

Scripture, Science and Hermeneutics 35
Gregory J. Laughery and George R. Diepstra

* * * * * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 51

Chrys C. Caragounis: The Development of Greek and the New Testament 51
HEINRICH VON SIEBENTHAL, GIESSEN, DEUTSCHLAND

Ivan Z. Dimitrov/ James D.G. Dunn, U. Luz, K.-W. Niebuhr (Hrsg.): Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001. 53
BEAT WEBER, LINDEN BE, SCHWEIZ

Heinz-Werner Neudorfer: HistorischTheologische Auslegung Der erste Brief des Paulus an Timotheus
Gerhard Maier: Der Brief des Jakobus 54
ROLAND SCHARFENBERG, ST. GEORGEN, DEUTSCHLAND.

Martin Bucer: Abendmahlsschriften 1529–1541 57
JOCHEN EBER, SCHRIESHEIM BEI HEIDELBERG, DEUTSCHLAND

Leonardo De Chirico: Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism 59
PIUS F. HELFENSTEIN, 9400 RORSCHACH, SCHWEIZ

Peter Zimmerling (Ed.): Evangelische Seelsorgerinnen: Biografische Skizzen, Texte und Programme 61
JOCHEN EBER, SCHRIESHEIM BEI HEIDELBERG, DEUTSCHLAND

Udo Schnelle: Paulus – Leben und Denken 62
TOBIAS RATHS, BERGNEUSTADT, DEUTSCHLAND

Rüdiger Fuchs: Unerwartete Unterschiede: Müssen wir unsere Ansichten über die "Pastoralbriefe" revidieren? 63
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT, DEUTSCHLAND

Stephan Holthaus: Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909) 66
HORST AFFLERBACH, WIEDENEST, DEUTSCHLAND

Walter W. Sawatsky, P. F. Penner (eds.): Mission in the Former Soviet Union 68
JOHANNES REIMER, BERGNEUSTADT, GERMANY

C. Marvin Pate, J. Scott Duvall, J. Daniel Hays, E. Randolph Richards, W. Dennis Tucker Jr. and Preben Vang: The Story of Israel: A Biblical Theology 69
PRESTON M. SPRINKLE, ABERDEEN, SCOTLAND

Paul A. Barker: The Triumph of Grace in Deuteronomy 70
NATHAN MACDONALD, ST ANDREWS, SCOTLAND

Antony F. Campbell, S.J.: 1 Samuel (FOTL VII) 71
DAVID G. FIRTH, CLIFF COLLEGE

Ellen van Wolde [editor]: Job 28: Cognition in Context (Biblical Interpretation Series 64) 72
DOUG INGRAM, NOTTINGHAM, ENGLAND

I. Howard Marshall: New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel 74
KAREL TASCHNER, PRAGUE, CZECH REPUBLIC

Thomas H. Tobin: Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans 75
MICHAEL F. BIRD, DINGWALL, SCOTLAND

Heinz-Werner Neudorfer: Der erste Brief des Paulus an Timotheus 76
I. HOWARD MARSHALL, UNIVERSITY OF ABERDEEN

William Baird: History of New Testament Research II: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann 77
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT, DEUTSCHLAND.

Hans-Josef Klauck: Apocryphal Gospels: An Introduction 80
P.J. WILLIAMS, ABERDEEN, SCOTLAND

Christopher D. Stanley: Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul 81
PRESTON SPRINKLE, ABERDEEN, SCOTLAND

Eric Plumer: Augustine's Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation, and Notes (Oxford Early Christian Studies) 82
MATT JENSON, ST. ANDREWS, SCOTLAND

Robert Dodaro: Christ and the Just Society in the Thought of Augustine 84
ANDY DRAYCOTT, ABERDEEN

J.K. Lander: Itinerant Temples. Tent Methodism 1814-1832 85
NIGEL SCOTLAND, UNIVERSITY OF GLOUCESTERSHIRE

N.G Wright: A Theology of the Dark Side 86
NIGEL SCOTLAND, UNIVERSITY OF GLOUCESTERSHIRE

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	£27.80	$72.00	£28.80	£27.80	$46.80	£28.80
Two/Three Years, per Year	£25.00	$64.80	£25.90	£25.00	$42.10	£25.90

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

New International Greek Testament Commentary

The Gospel of Matthew

John Nolland

Having devoted the past ten years of his life to research for this major new work, John Nolland gives us a commentary on Matthew that engages with a notable range of Matthean scholarship and offers fresh interpretations of this most Jewish of the Gospels. Without neglecting Matthew's sources or historical background, Nolland's volume focuses on the story that Matthew tells and how it is told. Nolland maintains that the Gospel of Matthew reflects the historical ministry of Jesus with considerable accuracy, and he brings to the table new evidence for an early date of composition. With remarkable facility he connects Matthew's story with its source in Mark as well as with other parts of the biblical narrative. Other features of his commentary include an introduction summarizing key information, accurate translations of the Gospel based on the latest critical Greek text, and thorough bibliographies for each section. Students, teachers, and preachers of Matthew's Gospel will be delighted by these features no less than by Nolland's invaluable verse-by-verse comments.

John Nolland is Lecturer in New Testament Studies at Trinity College, Bristol.

ISBN: 0-85364-575-2 / 229 x 152 mm / 1600pp / £49.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

ZA 8543

Editorial

Mark Elliott

A paradox:

Of the making of books there is no end (Ecclesiastes 12:12); but not all the books in the world could contain all that Jesus did (John 21:24.) There is so much in print, and so little time to read it all. Because words are so common they should be valued more preciously, and not wasted.

We cannot join in all conversations and dialogues. We have to discern, with God's help, which few are truly vital—usually those which will keep our school, our church, and our families flourishing in the present. We feel we do not have the time or the energy to 'save Europe' or speak to its soul. But is there not a place for presenting our best local endeavours? It need not be about pretending to take an interest in 'Europe' or say, in French evangelical theology when one is a Bulgarian. Like those who desire prayer, we can showcase our home situation, our local theology with all its strengths and weaknesses.

For this reason Paternoster (the publisher of this journal!) is to be congratulated for taking local Scottish theology seriously. I have recently read three books from Paternoster: on John McLeod Campbell, Thomas Erskine, and George Adam Smith respectively: three figures from the nineteenth (and in Smith's case into the twentieth) century who were not without controversy in their times. Their teaching may have left much to be desired in places, yet they believed in the gospel, were Christ-centred, seeing the need for personal, biblical faith. All three sought to combine critical questioning of received ways of biblical interpretation with commitment to their Lord in his two natures. The perfect obedience of Christ included a penitence on which believers should base their own penitence. 'He [Campbell] proclaimed a God whose love brings about atonement, rather than a God who needed an act of atonement to enable him to be loving and merciful.'(Peter K Stevenson, *God in our nature: the incarnational theology of John McLeod Campbell*, [2004],110) and in Christ God assumed fallen human nature but overpowered its impurity with his purity. Campbell had faith that the bible could be read according to its historical context and a *richer* Christocentrism emerge.

We do not want to treat such men as heroes: Erskine was sorrowful when he realised that the views of Renan on Christ as a moral teacher may have been encouraged by the likes of his, Erskine's own emphasis on Christ as an ideal. Erskine's incarnational soteriology with its echoes of that of William Law meant that there was Revelation in the gospel (so, D.Horrocks, *Laws of the Spiritual Order: Innovation and Reconstruction in the Soteriology of Thomas Erskine of Linlathen*, 2004), although as a Romantic evangelical he preferred to speak of Scriptures as 'inspired'. Smith, according to Iain D. Campbell's *Fixing the Indemnity: the life and work of Sir George Adam Smith* (1856-1942) (2004) believed that historical criticism, if used responsibly, could open up the religion and faith of Israel, personalised in the agonies of Jeremiah's soul as a type of Christ, to refresh and inspire modern people. Perhaps through considering their successes and failures we can be enabled to see the shape of true evangelical faith.

Now someone reading this who is not from Scotland and who has no real interest in learning more might be justified in saying: 'so what?' But there is something to be said for taking an interest in that which has no direct relevance to us. Like Jesus and the interruptions to his mission, like the very fact that prayer is not always about asking for the most obvious things pressing upon us, now, but is for interceding for others by going behind the visible to the principalities and powers, the influences, the genealogies which account for the difficulties and opportunities facing our brothers and sisters. Mission means taking an interest in the oddest of places at times.

And of course it is not as though what Scottish Christian theologians faced was so far different from what those from other European countries were. The names and the places and the movements may be different, but we need to learn from each other's ways of. I was excited to find a book with the title *Theologie de l'Europe de sud* (C. Théo-

bald (éd.), although I was eventually disappointed due to its lack of theological description and judgement. And a distance across the centuries should not put us off. The Nineteenth Century disputes of religion versus science are being played out with perhaps more polarisation of views and intensity than 150 years ago when Darwin's views began to be noticed. Richard Dawkins continues to proclaim that science and religious faith cannot mix, and religious fundamentalists agree with him.

One plea: that when we those of us meet, let us say, in Prague in early August this year, let us bring ourselves, our traditions and our present burdens, whatever excites us and concerns us. And then to spend some of the time communicating this, some time listening to others as they do so, and as much of the time as possible listening for and to the Word of God.

CONFERENCE

Fellowship of European Evangelical Theologians
Reconciliation
Vertical and Horizontal Dimensions
FEET Biennial Conference
4.-8. August 2006

Prague, Czech Republic, IBTS-Konferenzzentrum

Further Information from:

Prof. Henri Blocher (Chairman)
60bis bd de Strasbourg, 94130
Nogent-sur-Marne, France
TF +33 1-4877 8693
henri.blocher@free.fr,
Henri.A.Blocher@wheaton.edu

Gert F. Hain (Treasurer)
Karl-Broll-Strasse 7, 35619
Braunfels
Germany
+49 6442-5218 (private)
+49 641-9526251 (business)
Fax: +49 641 95262712
kasse@afet.de

Prof. Christoph Stenschke (Secretary)
Olper Str. 10, 51702 Bergneustadt
Germany
+49 2261-914585
CStenschke@t-online.de

Bauckham's *The Gospel For All Christians* Revisited

Mike Bird

Highland Theological College, Dingwall, Scotland

SUMMARY

Richard Bauckham's hypothesis that the canonical Gospels were written for circulation among Christians in general and not simply for isolated communities has drawn much criticism. This study presents a response to works that have criticized Bauckham's thesis including those by Philip Esler, Joel Marcus, David Sim, and Margaret Mitchell. The subsequent discussion attempts to defend the utility of Bauckham's proposal in light of these criticisms.

* * * * * * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Die Hypothese Richard Bauckhams, dass die kanonischen Evangelien mit der Absicht geschrieben wurden, unter Christen im Allgemeinen zu zirkulieren und nicht einfach für isolierte Gemeinschaften, ist oft kritisiert worden. Dieses Buch präsentiert eine Erwiderung auf Werke, die Bauckham kritisiert haben, unter ihnen die Bücher von Philip Esler, Joel Marcus, David Sim und Margaret Mitchell. Die darauf folgende Diskussion versucht, die Nützlichkeit von Bauckhams Vorschlag im Lichte dieser Kritiken zu verteidigen.

* * * * * * * *

RÉSUMÉ

Selon une hypothèse avancée par Richard Bauckham, les évangiles canoniques ont été écrits pour être diffusés parmi les Chrétiens en général et non pas simplement pour des communautés isolées. De nombreuses critiques lui ont été opposées. La présente étude répond aux travaux de critiques de la thèse de Bauckham comme Philip Esler, Joel Marcus, David Sim et Margaret Mitchell, et vise à montrer l'utilité de la proposition de Bauckham.

* * * * * * * *

Introduction

Over the last hundred years New Testament scholarship has reached a near consensus that the Evangelists wrote for, and to some extent about, their own respective communities. On this view, Mark, for instance, wrote for a 'Marcan community' and Matthew for 'Matthean community' and so forth. Scholars subsequently debate where these communities were located and what internal facet of these communities is mirrored in the Gospel texts. However, this entire approach of perceiving the Gospels as windows into particular communities has been called into question by Richard Bauckham and associates in the book *The Gospel for All Christians* (1998).[1] Bauckham provocatively argues that the Gospels were not written for any single community but for all Christians or as many that might read them.

In the opening essay Bauckham begins by questioning why the community hypothesis is so widely assumed when, in fact, so little argumentation has been offered to substantiate it.[2] He proposes a wider audience for the Gospels based on several arguments. First, the Gospels are not like the Pauline epistles and they lack the particularity exhibited in Paul's correspondence with his churches. If the Gospels are analogous in genre to *bios* then a more generalized audience is implied since a *bios* was not meant for internal consumption by small communities but propagated political, philosophical and religious viewpoints further a field.[3] Sec-

ond, Bauckham asserts that the early Christian movement did not comprise isolated enclaves of believers, but made up 'a network of communities with constant, close communication among themselves'.[4] The mobility of Christians in the Roman Empire, especially among its leaders, meant that authors would have known, if not expected, their works to come into contact with several Christian groups. The wide circulation of literature and exchanges of communication between churches lends credence to this proposal, as does the fact that Matthew and Luke (perhaps also John) had copies of Mark at their disposal.[5] Bauckham concludes that 'the idea of writing a Gospel purely for the members of the writer's own church or even for a new neighboring churches is unlikely to have occurred to anyone'.[6]

Bauckham was not the first to postulate a general audience intended for the Gospels.[7] Nevertheless, Bauckham has renewed and invigorated the debate and his proposal has been welcomed in some quarters.[8] At the same time the community hypothesis is quite robust and remains firmly entrenched in Gospel scholarship. Bauckham has not convinced everyone and in fact several criticisms have been leveled against his thesis.[9] In view of that, the aim of this study is to demonstrate the viability of Bauckham's proposal in light of these criticisms.

Philip Esler

The first major response to Bauckham and *Gospel for All Christians* was from Bauckham's St Andrews colleague Philip Esler.[10] Esler's main arguments are that modern authors are culturally distant from the first century Jesus-movement. As such, modern authors (like Bauckham and company) run the risk of ethnocentrism and anachronism in projecting modern ideas of reading and publishing onto the first-century Mediterranean environment. A sociolinguistic approach recognizes the cultural horizons and group-dynamics of antiquity and avoids this error.[11] On Esler's view it is a sociolinguistic 'instinct' that the Gospels must be attached to a community of some form where the Evangelists related the Jesus tradition to their context.[12] According to Esler, the fact that Luke and Matthew re-write Mark is evidence that they repudiated his work and that they did not want their own Gospels 'savaged' as Mark's Gospel was.[13] Esler admits that although the Gospels were composed for their own communities the Evangelists may have 'contemplated the possibility that it would travel further afield … and even supplant the unsatisfactory Gospels of others'. Such a process Esler terms 'colonisation' where 'one group thinks that it has the truth and it is important to get other Christian groups to adopt it'.[14] Esler rejects the analogy with *bios* for the Gospels' distribution since the Greco-Roman *bioi* were composed for the elite echelons of society, a situation different from the Jesus-movement.

In the same journal, Bauckham responds with a brief but penetrating riposte.[15] I shall briefly summarize his response and add a few counter-arguments of my own. Bauckham notes that a Gospel shaped in accordance with the faith of the Evangelist's community is entirely consistent with his scheme, as it does not disallow the possibility that he wrote also for Christians beyond his own community. Despite the value of sociolinguistic approaches, Bauckham asserts that Mediterranean anthropology provides no fitting analogy for the social phenomenon of early Christianity. I would add the words of Robin Lane Fox, who protests that histories of early Christianity usually tell a story of unimpeded growth and omit the complexities of its emergence, but nevertheless states: 'Christians spread and increased: no other cult in the Empire grew at anything like the same speed, and even as a minority, the Christians' success raises serious questions about the blind spots in pagan culture and society.'[16] This shows the dangers of trying to force sociolinguistic models onto a movement for which no precise analogy exists. Bauckham refuses to accept the dichotomy of choosing between either sociological views of group dynamics or modern individualism, as if these were the only options. In defence of Bauckham I would add, first, that Esler's rejection of *bios* as an analogy for the dissemination of the Gospels is premature. It is perhaps true that works like Tacitus' *Agricola* was composed for political elites, but this remains a fairly broad target audience as it could encompass any person of the upper classes who were interested in the events of Domitian's life. If one presses Esler's logic do we need to posit a 'Tacitean community'?[17] In any event, the sheer expense of writing materials in the ancient world (especially a two-volume work like Luke-Acts) and the fact that the Evangelists wrote in a prestige language like Greek as opposed to local languages (which would be more suitable for purported local traditions) suggests that the Evangelists deliberately wrote as part of the literary and cultural elite thus the analogy with the *bioi* holds. Perhaps

the Evangelists even wanted to sound elitist and promote the authority of their Jesus-stories in the wider Christian movement. Second, Elser's socio-linguistic 'instinct' about the link between Gospel and community sounds a lot like an assumption in desperate need of testing. Third, Esler cannot have it both ways about the circulation of the Gospels. He asserts that Matthew and Luke would not want their Gospels to circulate and risk being 'savaged' as Mark was, but then allows the possibility that Matthew and Luke may have wanted to distribute their works widely so as to colonize competing Christian groups. Fourth, Esler's reference to the diversity of the Gospels is always in negative terms and not, as is at least plausible, in complimentary and irenic terms.

Joel Marcus

Joel Marcus contests Bauckham's proposal for several reasons.[18] First, Marcus denies that writing is always a substitute for presence when the Gospel of Mark could have been written to preserve traditions in the face of potential death and to shape an audience through the repeated performance of the Gospel in the hope that 'its deeper secrets of structure and meaning' may be revealed.[19] Why this concern has to be restricted to a 'Marcan community' and not to all Christians in general is never stated.

Second, Marcus proposes that the diversity of the Gospels implies local support for each of Gospels since their very survival against each other was contingent upon local support.[20] Although the plurality of the Gospels posed a certain theological problem for the early church and was approached variedly (e.g. Gospel harmony by Tatian in the *Diatessaron*, formulating a truncated version of Luke by Marcion, or allegorizing the quality of 'four' by Irenaeus), we do not find evidence in the New Testament and beyond of competition between the canonical Gospels that Marcus proposes. To the contrary, it was the wide circulation of the Gospels in the churches that was instrumental in their canonization.

Third, Marcus cites several Jewish and Christian works (e.g. *Epistle of Aristeas*, *Joseph and Aseneth*, and *The Teaching of Addai*) to show that writing does necessarily imply absence.[21] Yet *Aristeas* and *Joseph and Aseneth* are works that deal with contentious topics, and interest in their resolution would not be confined to Jews living in Alexandria. The question of the authority of the Septuagint (*Aristeas*) was relevant to the entire Greek-speaking Diaspora. The issue of accepting proselytes, racial intermarriage and advancing in the echelons of Roman society was likewise an issue for all Jews in the Greek-speaking cities (Joseph and Aseneth). Moreover, the primary purpose of Bauckham's contrast of the Gospels and Paul's letters is not to advocate that writing is only ever a proxy for oral communication, but to deny that the Gospels are concerned only with addressing the situation and needs of a single community in the same sense that Paul's letters were.

Fourth, Marcus appeals to local traditions in Mark, such as the reference to Rufus and Alexander (Mk. 15:21), that make it difficult to view Mark as an encyclical text.[22] Even if Rufus and Alexander were not figures widely known in the early church (hence Matthew and Luke's omission), local colouring does not necessarily imply that the document was restricted to a localized audience.

David Sim

David Sim criticizes Bauckham's hypothesis and reasserts the validity of Gospel communities.[23] Sim misrepresents Bauckham when he describes Bauckham as believing that the Gospels were written for 'each and every Christian church'[24] but elsewhere acknowledges that Bauckham's view is that the Gospels 'were designed for any and every Christian community *to which they may have circulated*'.[25] This is a subtle difference and only the latter view is true of Bauckham.

In the first part of his article Sim questions Bauckham's argument on several grounds. Sim levels that the charge that Bauckham's evidence is circumstantial and it depends on the nature of his claims about the Christian movement. He objects that Bauckham's observations about the Gospels are generalizations and not based on the internal evidence of the Gospels.[26] Unfortunately the internal evidence often cited in favour of a Gospel community is circular, depends upon allegorical readings of the text, and are grossly speculative. C.C. Black correctly notes that Mark's Gospel is less *descriptive* of its original readers than it is *prescriptive* for a certain theological stance.[27] In contrast, Bauckham's evidence is that of a literary artifact and what the phenomenon of its distribution informs us of its purpose.

Another facet of Bauckham's argument that Sim rejects is that there was no such a thing as the early Christian worldwide movement.[28] Sim pos-

its an overarching disunity within the early church between Paul and the Judaizers that negates any notion of worldwide Christian movement. Sim writes:

> In light of the diverse and polemical nature of the early Christian factions, it is extremely improbable that any follower of Jesus the Christ would have classified the world, as Bauckham implies they did, simply into Christian and non-Christian. At the very least they would have divided the Christian category between true Christians and nominal but false Christians.[29]

The ramification of this for the Evangelists in Sim's view is that they would have written only for those Christians who shared their particular traditions. But this argument can be rebutted on several grounds: (1) The status of Gentiles and the means of their entrance into the church (as indicative of Christian disunity according to Sim) was resolved by 70 CE and issues like circumcision are significantly absent from the Gospels. (2) Sim appears to assume that all forms of diversity connote rivalry, conflict and opposition, which does not follow. Despite the axiomatic assumption in New Testament research that 'diversity' has strictly negative connotations of disunity, diversity can equally mean 'different but not incompatible' or 'disagreeable but not hostile'. Perhaps Peter Bolt's suggestion of 'complexity' might be a more appropriate term to use.[30] (3) There is one text which explicitly divides the world into Christian and non-Christian groups. In 1 Cor. 1:18-24, Paul contrasts believing Jews and Greeks with unbelieving Jews and Greeks. This is evidence of the overall unity of Christians over and against the unbelieving world, and the Christians included here a unified body comprising *Jews and Gentiles*. (4) Another factor is that diverse Christian groups did share many traditions in common: the Jewish Scriptures, the Jesus tradition, and general Christian paranesis. Luke and Matthew share a common tradition in Q and Mark as sources for their Gospels. If we accept Sim's premise that the Gospels were written only for those groups who shared their tradition, one could easily imagine Luke writing for a 'Matthean Community' or Matthew for a 'Lucan community' since they share a tripartite tradition of Jewish Scripture, Q and Mark. (5) Sim overlooks that there already was a precedent for a worldwide religious movement: Judaism. Judaism was just as schismatic and fragmented as many allege the early Christian movement to have been. Several commentators go so far as to speak of Judaisms rather than Judaism.[31] Even given this diversity, the Jews still had a sense of corporate identity and their unity can be construed in a variety of ways including 'pillars of Judaism',[32] sharing a common 'story, symbol and praxis'[33] or 'web of social and religious commitments'.[34] Several Jewish authors, no doubt aware of the varieties of Jewish belief, employ the singular designation 'Judaism' (*Ioudaismos*) without hesitation (2 Macc. 2:21; 8:1; 14:38; 4 Macc. 4:26; Gal. 1:13-14).[35] The Christian movement's sense of corporate identity was largely inherited from its parental religion and the distinctive ethos of the first Christians was borne out of a particular brand of messianism expressed in devotion to Jesus the Christ.

Additionally, Sim contends that rival Christian factions had little contact with each other.[36] Mark's Gospel, which arguably stems from Pauline Christianity, has come to be in the possession of Matthew who represents a form of Jewish Christianity. Whereas scholars since F.C. Baur have postulated two competing Pauline and Petrine missions in the early church, the entire notion of distinct 'Pauline churches' has recently been called into question by David Horrell's 2005 British New Testament Conference paper 'The Letters to All Christians? Were There Pauline Churches?' As the title suggests, Horrell derives the impetus for his paper from Bauckham, and he argues that despite the diversity in the early church one cannot assume that the differences were necessarily 'embodied in distinct communities, factions, or churches'.[37] I would add that Paul and Pauline sympathizers were in correspondence with churches that were either suspicious of Paul or hostile to him, most notably of all, Rome (Rom. 3:7-8; 16:1-16).[38] Paul also expresses a surprising sense of solidarity and compassion for churches that he was in opposition to. In 1 Thess. 2:14, Paul praises the Thessalonians for being imitators of the churches of Judea as the Thessalonians have experienced a comparable persecution. In Rom 15:27, Paul considers the Gentile Christians to have an obligation to meet the physical needs of Jewish Christians in Jerusalem. This idea of solidarity in persecution and compassion for the needy between Jewish and Gentile churches suggests a sense of shared identity, though it certainly does not imply a uniformity of convictions.

Sim rejects the idea that Matthew and Luke intended their Gospels to circulate as widely as Mark. Sim goes on to say that Matthew and Luke believed that Mark was wrong and that they radically altered

Mark's perspective to suit their own agendas.[39] There is no question that Matthew and Luke edit, alter and smooth out Mark at times, but alteration does not necessarily mean repudiation. Luke and Matthew incorporate approximately 95% of Mark into their own narratives and in many cases follow his text word for word – hardly indicative of a renunciation. Sim suggests that Matthew and Luke did not want their Gospels to circulate widely because they did not want their work to be misinterpreted or re-written in the same manner as Mark's had been. Apart from the fact the Sim still does not explain how it was that Matthew and Luke came to possess a copy of Mark, his own premise could lead to the opposite conclusion. Precisely because Luke and Matthew disagreed with Mark they wanted their narratives to circulate just as widely to compete with what they thought was an aberrant story of Jesus (i.e. Esler's idea of 'colonisation').

The genre of a Gospel as *bios* is dismissed by Sim as evidence for an indefinite readership.[40] But a genuine analogy with Greco-Roman biography seems validated when the Gospels, like *bios*, are concerned with narrating the major events of the protagonist's life and encouraging the cultivation of the protagonist's virtues among a wide audience. Sim's reference to the *Gospel of Thomas* and other Jewish Christian Gospels as being indicative of a narrowly designed readership is unconvincing. *Thomas* is a different literary genre from the canonical Gospels, with a distinct absence of narrative and no interaction with the Jewish Scriptures.[41] If *Thomas* is dependent upon the canonical Gospels, as many believe, then *Thomas* may even constitute the earliest known evidence of use of the fourfold Gospel collection.[42] That the author of *Thomas* came into contact with all four canonical Gospels ca. 125-60 CE, is inconceivable apart from Bauckham's theory of Gospel circulation. How did *Thomas* access documents or traditions from a Marcan community, a Lucan community, a Matthean community and a Johannine community if these communities were not in contact with each other?

Little is known about the origination and dissemination of the Jewish Christian Gospels from which to infer target audiences. The Jewish-Christian Gospels were probably composed for Nazarenes or Ebionites wherever they were – a plausible hypothesis given that the Ebionites had congregations in places such as Cyprus and the Trans-Jordan.[43] The fact that most of the Jewish Christian Gospels rely on canonical Matthew (*Gospel of the Hebrews* is a possible exception) signifies their interaction with other Jewish Christian groups that were positively disposed towards Gentile Christians.[44]

In the second half of the article, Sim constructs a positive argument for assigning communities to each of the Gospel. He advocates that the existence of these communities is 'a perfectly justifiable assumption' given that productions of the Gospel required painstaking activity of composition and reflection in a communal environment.[45] Granting this assumption, which is disputable itself, there is no guarantee that a document written 'in' a community was necessarily written 'for' that community and even 'about' that community. Sim is aware of this objection and tries to substantiate his point by inferring that the theological divergences between the Gospels and their use of special traditions indicate that the Gospels were composed in independent churches that were geographically removed from each other.[46] However, I fail to see how theological divergences require geographical dislocation. Groups with radically different theological perspectives could easily co-exist in the same city (as I write this article I'm overlooking a street that contains a Church of Scotland, a Catholic church, and a Scottish Episcopalian church in the space of 100m). And why the *Sonderquellen* of 'L' and 'M' require independent localities is anybody's guess. If, as Kim Paffenroth has argued, 'L' was written by Jewish-Christians in Palestine between 40-60 CE,[47] how is it that Luke, somewhere in the wider Mediterranean, has gained access to this source and has been able to use it for a Gentile audience? If sources were limited to locations, how is it then that Matthew and Luke have gained access to *both* Mark and Q? The fact is that written traditions were not limited by location, but circulated widely just as Bauckham has suggested. Sim's contention that the Gospels were formed on the basis of 'local traditions' is therefore indefensible.[48]

Sim's final argument is that the particular theological emphases of the Gospels (e.g. Mark and suffering, Matthew's polemic against the Pharisees) are best explained by recourse to separate communities.[49] There is no denying these differences, but the default setting of explaining them by separate communities is only one possible solution.

Margaret Mitchell

From a different perspective Margaret Mitchell surveys patristic literature and identifies authors who ascribed both local and universal audiences to

the Gospels.[50] Mitchell offers a stringent critique of Bauckham's method and presuppositions as well as noting how patristic authors wrestled with a dialectic tension between the specific and indefinite readers of the Gospels. For her, this demonstrates that the earliest exegetes did not think that the Gospels were composed for all Christians.

She contends that Bauckham's decision to limit his study to the canonical narratives brackets out the diversity in early Christian literature.[51] Furthermore, several of the extra-canonical Gospels nominate specific audiences or promulgators (e.g. *Gospel of the Hebrews*, *Gospel of the Egyptians*, and *Gospel of the Nazarenes* etc).[52] Thomas Kazen argues similarly that the extra-canonical Gospels are no less sectarian than the canonical Gospels and that both were intended for liturgical use in a cluster of like-minded churches.[53] In response, however, the extra-canonical Gospels are later creations dependent on the canonical Gospels. They were written by groups largely on the fringes of the early Christian movement and were never serious contenders for the status of 'Scripture' among the wider church. The canonical Gospels won the day not due to the suppression of rival groups that composed their own literature, but because the canonical Gospels were used widely in the churches and connected the story of Jesus to the story of Israel. The gnostic Gospels like *Thomas* were composing literature for a new religion that disconnected Jesus from Israel's sacred traditions.[54] Kazen may be right that *Thomas* and Matthew are both sectarian,[55] but in radically different contexts. Matthew seeks to establish a place for the Christian movement vis-à-vis Judaism, whilst *Thomas* seeks to establish a place for Christian-gnosticism vis-à-vis other Christians. That makes *Thomas* an intra-Christian sectarian writing. Also the Jewish Christian Gospels were probably intended for all Jewish Christians. In the case of the *Gospel of Peter* we can only speculate as to its origin and reception, but it may have intended to circulate widely as the canonical Gospels as evidenced by its use in Antioch and Egypt.[56] In sum, some extra-canonical Gospels (like *Thomas*) were intended for a limited readership and that is attributable to their intra-Christian sectarian tendency. Other extra-canonical Gospels were meant for wide circulation (Jewish Christian Gospels and *Gospel of Peter*) largely out of imitation of the canonical Gospels. Bauckham is quite right then to focus on the canonical Gospels, as they alone came to be regarded as the couriers of the apostolic tradition about Jesus despite the diversity inherent within their portraits and the problems posed by their plurality.

Second, Mitchell believes that Bauckham does not adequately show how the existence of a 'world wide Christian movement' comports with the fact that there were various versions of Christianity and that the Gospels may have be tailored towards such versions.[57] It is precisely the ability to embrace unity and diversity within the Christian movement that is the genius of Bauckham's proposal. For instance, the Gospel of Mark arguably stands in relation to Pauline Christianity since Mark gives special emphasis to Christ's death, particularly its redemptive significance (Mk. 10:45; 14:22-25; Rom. 3:21-25; 1 Cor. 11:23-26); his view of the Law seems thoroughly Pauline (Mk. 7:19; Rom. 14:14); his use of the term eu0agge/lion is similar to Paul (Mk. 1:1, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9; Rom. 1:1-4, 16-17; Gal. 1:6-9; 1 Cor. 15:1-2); and his emphasis on Jesus feeding the children of Israel 'first' parallels Paul's emphasis on the priority of Israel (Mk. 7:27; Rom. 1:16; 15:8).[58] The Gospel of Mark was used as a template by Matthew who belongs to a form of 'Jewish Christianity', and by Luke who arguably represents a form of post-Pauline 'Hellenistic Christianity'. The question of a relationship between Mark and John is notoriously difficult to resolve, but there is a reasonable probability that the Gospel of John knows of Mark and builds upon the Marcan Gospel even if it takes the story in a new direction as a manifesto for 'Johannine Christianity'.[59] In this case the circulation and utilization of the Gospel of Mark demonstrates how, even amidst the conflicting diversity of the Christian movement (cf. Gal. 2:4, 11-14; Phil. 3:2; 1 Jn. 2:18-25; Jude 4, 8-16; Rev. 2:2, 14-16, 20-23), 'Pauline Christianity' interfaced with 'Jewish Christianity', 'Hellenistic Christianity' and 'Johannine Christianity'. This interface was mostly positive in that the Gospels posterior to Mark have not repudiated Mark's narrative christology, but have largely repeated his material, followed his outline, updated the story to suit their own interests, and expanded his account where Mark's interests met their own. This indicates that Mark's Gospel was indeed tailored for communities beyond his own immediate circle.

Third, Bauckham admits that the Evangelists had different understandings of Jesus and Mitchell complains that production of the Gospels in different localities might explain this distinctiveness.[60] This may well be the case, but locale is only one factor that can contribute to distinctiveness, and

it is almost impossible to prove that locale was hermeneutically determinative for any element of the Evangelist's individual viewpoint.

Mitchell raises several other objections against Bauckham's thesis, and since they relate to her description of how patristic authors understood the Gospel audiences I shall broadly address that facet of her argument. Mitchell raises the valid point that patristic authors did attribute to the Gospels particularistic audiences. Even so, I fail to see how this impugns Bauckham's argument that the Evangelists wrote for a broad audience. Mitchell's detailed inquiry into patristic Gospel criticism is no more than a *Wirkungsgeschicte* of how the Gospels were understood in the early centuries of the common era and provides no evidence of who the intended flesh and blood readers were. She makes this point explicitly: 'The point for our purposes ... is not to argue that this tradition is historically accurate, but to insist that it does represent what some early church readers *thought* about the origins of the gospels (in this case, Mark).'[61] The statement from Papias referring to the origins of Mark (Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.39.15) is the source most likely to convey a kernel of historical information, but that is only going to convince one side of the debate about Mark's origins since proponents of the Galilee/Syria view reject all the arguments from patristic traditions.

Mitchell labours the point that that Bauckham was wrong to assert that 'all readers without exception before the mid-twentieth century missed the (alleged) hermeneutical relevance of the Matthean community to the interpretion of Matthew'.[62] Nowhere does Bauckham deny that readers prior to the twentieth century were aware of traditions of locality, rather his point is that the particularity assigned to the Gospels did not carry the hermeneutical baggage that modern authors assign to these purported Gospel communities. Mitchell's attempt to identify particularized audiences as having hermeneutical significance for patristic interpreters (e.g. John Chrysostom)[63] confuses hermeneutics with apologetics. Associating the Evangelists with particular figures or places (e.g Mark in Rome with Peter) anchored the Gospels in apostolic testimony, and accounted for the plurality of Gospels and divergence in details. Apart from apologetic cameos, audiences were not invoked in order to provide a hermeneutical grid through which the details of the Gospel were interpreted.

A further problem is that some of the patristic authors whom Mitchell cites in favour of limited audience prove the exact opposite. If, as several patristic authors insist, Matthew wrote for Jewish Christians (Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.39.16; Origen, *Frag. in Matt.* 1.8) and Luke for Gentile Christians (Anti-Marcionite Prologue; Origen, *Frag. Ex comm. in Matt.* 1.19-20) then we are dealing with large groups of people spread across the Roman Empire and not isolated communities in one location. If patristic notions of particularity encompass all the Gentile Christians in the Greco-Roman world, one cannot help but think that the meaning of particularity is being stretched.

Finally, a detail worth noting is that the repeated objection that the Gospels might have been written initially for an immediate group of readers like a Christian house church or a Christian benefactor and his household and only then for wider circulation is wholly compatible with Bauckham's thesis.[64] The hypothesis does not demand the particular/ universal dichotomy that many impute to Bauckham. The centre of gravity of the *Gospel for all Christians* is that the literary phenomenon of the Gospels is not conducive to the type of intra-community origination normally assigned to their origin given what is known of the circulation of Christian leaders and literature in the first-century.

Conclusion

Despite the criticisms leveled against Bauckham's *Gospel for all Christians* the hypothesis that the Gospels were written for both immediate supporters and for broad circulation is arguably sustainable. The common appeals to diversity in the early church and the non-canonical Gospels do not undermine the integrity of the notion that the Gospels were composed for audiences wider than any one specific community. What is more likely to me is that the Gospels were written to tell the story of Jesus for Christians in the Greco-Roman world.

Notes

1 Richard Bauckham, ed., *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

2 Richard Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' in *The Gospel for All Christians*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), pp. 9-48.

3 Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' pp. 26-30.

4 Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' p. 30.

5 Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' pp. 30-44.
6 Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' p. 44.
7 Ralph P. Martin, *Mark – Evangelist and Theologian* (Carlisle: Paternoster, 1972), p. 79; Robert M. Fowler, *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Storeis in the Gospel of Mark* (SBLDS 54; Chico, CA: Scholars, 1981), p. 83; Mary Anne Tolbert, *Sowing the Gospel: Mark's World in Literary and Historical Perspective* (Minneapolis: Fotress, 1989), pp. 53, 304-4; M.A. Beavis, *Mark's Audience: The Literary and Social Setting of Mark 4.11-12* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989), pp. 171-72; Bengst Holmberg, *Sociology and the New Testament: An Appraisal* (Minneapolis: Fortress, 199), pp. 124-25; H.F. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven: Yale University Press, 1995), p. 102; Martin Hengel, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ* (trans. John Bowden; London: SCM, 2000), pp. 106-15.
8 See reviews in: J. Duff, *Anvil* 16 (1999), pp. 134-35; Paul Ellingworth, EQ 71 (1999), pp. 273-75; B.E. Bowe, *CurThM* 27 (2000), pp. 295; Craig L. Blomberg, *Themelios* 25 (2000), pp. 78-80; T. Baxter, *Evangel* 19 (2001), pp. 55; Mark Matson, *ResQ* 43 (2001), pp. 54-56. Other positive estimations can be found in Ben Witherington, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001), pp. 28-30; R.T. France, *The Gospel of Mark* (NIGTC; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), p. 36; Thorsten Moritz, 'Mark, Book of,' in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), p. 480.
9 For a survey of the debate see Edward W. Klink, 'The Gospel Community Debate: State of the Question,' *CBR 3* (2004), pp. 60-85 and Peter G. Bolt, 'Mark's Gospel,' in *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*, eds. Scot McKnight and Grant R. Osborne (Grand Rapids, MI: Baker, 2004), pp. 395-96; H.N. Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark in Its Historical and Social Context* (NovTSup 114; Leiden: Brill, 2004), pp. 17-22; Richard A. Burridge, 'Who writes, why, and for whom?' in *The Written Gospel*, eds. Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner (Cambridge: CUP, 2005), pp. 110-12.
10 Philip F. Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity: A Response to Richard Bauckham's *Gospels for All Christians*,' SJT 51 (1998), pp. 235-48.
11 Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity', pp. 237-38.
12 Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity', p. 239.
13 Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity', p. 241.
14 Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity', p. 242.
15 Richard Bauckham, 'Response to Philip Esler,' SJT 51 (1998), pp. 249-253.
16 Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine* (2d ed.; London: Penguin, 1986), p. 271.
17 Burridge, 'Who writes, why, and for whom?' pp. 114-15.
18 Joel Marcus, *Mark 1-8* (AB; New York: Doubleday, 1999), pp. 26-28.
19 Marcus, *Mark 1-8*, p. 26.
20 Marcus, *Mark 1-8*, pp. 26-27.
21 Marcus, *Mark 1-8*, p. 27.
22 Marcus, *Mark 1-8*, pp. 27-28.
23 David C. Sim, 'The Gospel for All Christians? A Response to Richard Bauckham,' *JSNT* 84 (2001), pp. 3-27.
24 Sim, 'The Gospel for All Christians?' pp. 4, 27.
25 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 5; Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' pp. 10-11 (italics added).
26 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 9.
27 C. Clifton Black, 'Was Mark a Roman Gospel?' *ExpT* 105 (1993), p. 39.
28 Sim, 'The Gospel for All Christians?' pp. 9-11.
29 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 10.
30 Peter Bolt, 'Review: I. Howard Marshall, *New Testament Theology*,' *ExpT* 117 (2006), p. 166.
31 Robert A. Kraft and George W. E. Nickelsburg, 'Introduction,' in *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (Atlanta: Scholars, 1986), p. 2.
32 James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM, 1991), pp. 18-36.
33 N.T. Wright, *The New Testament and the People of God* (COQG 1; Minneapolis: Fortress, 1992), pp. 215-43.
34 J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 442.
35 Cf. E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London: SCM, 1990), pp. 255-56; Richard Bauckham, 'The Parting of the Ways: What Happened and Why,' ST 47 (1993), pp. 137-38; Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon 1994), p. 39; Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora*, p. 401.
36 Sim, 'The Gospel for All Christians?' pp. 11-16.
37 An abstract of the paper is available on the internet at: http://www.ntgateway.com/bnts/papers.html.
38 It is the apparent reservations that the Romans have towards Paul that provides the background of Thomas Tobin's recent monograph *Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans* (Peabody:

Hendrickson, 2004).

39 Sim, 'The Gospel for All Christians?' pp. 16-18.

40 Sim, 'The Gospel for All Christians?' pp. 18-19; cf. Ernest van Eck, 'A Sitz for the Gospel of Mark? A Critical Reaction to Bauckham's Theory on the Universality of the Gospels,' HTS 54 (2000), pp. 997-98; Roskam, *The Purpose of the Gospel of Mark*, pp. 19-20.

41 F.F. Bruce, 'When is a Gospel not a Gospel?' *BJRL* 45 (1963), pp. 319-39.

42 John Halsey Wood, 'The New Testament Gospels and the *Gospel of Thomas*: New Directions,' *NTS* 51 (2005), p. 595.

43 On bringing this point to my attention I am indebted to Prof. Richard Bauckham and personal correspondence dated 11-11-05.

44 Cf. Craig A. Evans, 'Jewish Versions of the Gospel of Matthew: Observations on Three Recent Publications,' *Mishkan* 38 (2003), pp. 70-79.

45 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 21.

46 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 23.

47 Kim Paffenroth, *The Story of Jesus according to L* (JSNTSup 147; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

48 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 23.

49 Sim, 'The Gospel for All Christians?' p. 26.

50 Margaret M. Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence to the Claim that "The Gospels Were Written for All Christians,"' *NTS* 51 (2005), pp. 36-79. Bauckham wrote a response to an earlier draft of Mitchell's paper that was read at the SBL Annual Meeting in Atlanta in November 2003. The letter is available on-line at: http://www.ntgateway.com/gospels/bauckham2.pdf.

51 Several authors such as William Wrede, ('The Task and Methods of "New Testament Theology,"' in *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, ed. Robert Morgan [SBT 25; London: SCM, 1973], pp. 68-116), Helmut Koester (*Trajectories through Early Christianity* [Philadelphia: Fortress, 1971], pp. 272-73) and Heikki Räisänen (*Beyond New Testament Theology* [London: SCM, 1990], p. 100) have objected that it is arbitrary to limit a study of early Christianity to the New Testament canon and have instead urged wider approach encompassing extra-canonical literature. Alternatively, Peter Balla (*Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise* [Peabody, MA: Hendrickson, 1998], pp. 144-46) identifies in first century Christianity a process of already elevating certain writings to a high level of authority based on an analogy with the formulation of the Old Testament canon, intertestamental discussions of canonical material, and the widespread acceptance of apostolic authority.

52 Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', p. 39.

53 Thomas Kazen, 'Sectarian Gospels for Some Christians? Intention and Mirror Reading in the Light of Extra-Canonical Texts,' *NTS* 51 (2005), pp. 561-78.

54 D. Moody Smith, 'When Did the Gospels Become Scripture?' *JBL* 119 (2000), pp. 13-14.

55 Kazen, 'Sectarian Gospels for Some Christians?' pp. 566-67.

56 Origen, *Comm. Matt.* 10.17; Eusebius, *Hist. Eccl.* 3.3.2; 3.25.6-7; 6.12.2-6; POxy 2949.

57 Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', pp. 39-40. Note the similar objection of Eck ('A Sitz for the Gospel of Mark?' p. 994) who erroneously caricatures Bauckham's position as, 'the early Christian movement was one table, one shared meal, a movement practicing open commensality wider as one can imagine'.

58 Cf. Joel Marcus, 'Mark – Interpreter of Paul,' *NTS* 46 (2000), pp. 473-87.

59 Cf. D.A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1992), p. 163; Richard Bauckham, 'John for Readers of Mark,' in *The Gospel for all Christians*, ed. Richard Bauckham (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), pp. 147-71; Ian D. Mackay, *John's Relationship with Mark* (WUNT 2.182; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004), pp. 302-3. For an alternative perspective see Wendy E. Sproston North, 'John for Readers of Mark? A Response to Richard Bauckham's Proposal,' *JSNT* 25 (2003), pp. 449-68.

60 Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', pp. 43-44.

61 Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', p. 51.

62 Bauckham, 'For Whom Were the Gospels Written?' p. 47; Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', p. 46.

63 Mitchell, 'Patristic Counter-Evidence', pp. 69-75.

64 Esler, 'Community and Gospel in Early Christianity', p. 242; Marcus, *Mark 1-8*, p. 26; Witherington, *The Gospel of Mark*, p. 30; Bauckham, 'Response to Philip Esler', p. 249.

STUDIES IN RELIGION AND CULTURE

Finding and Losing Faith
Studies in Conversion

Christopher Partridge and Helen Reid (Editors)

This volume is a religio-cultural exploration of conversion which raises key issues relating to conversion and life in religiously plural societies. One such key issue concerns the very nature of 'conversion' itself. In the context of multi-faith communities, religious conversion is usually understood to be the changing of affiliation from one faith to another. Taken as a whole, however, this collection of studies re-examines the assumption that conversion only takes place between different faith communities and considers whether a conversion experience might also happen between different traditions within a single faith, whether individuals can be described as converting out of faith – in effect, 'de-converting' and the possibility of individuals converting to a dual identity and belonging.

Christopher Partridge is Professor of Contemporary Religion at the University of Chester, England. **Helen Reid** is Director of Faith to Faith, a Christian consultancy.

ISBN: 1-84227-410-4 / 229 x 152 mm / 208pp / £19.99

Fundamentalisms

Christopher Partridge (editor)

Studies on the nature of fundamentalism and its variety in different world religions.

ISBN: 1-84227-083-4 / 229 x 145 mm / 340pp / £19.99

Mysticisms East and West

Chris Partridge and Theodore Gabriel (editors)

Studies on mystical experience in different world religions with a focus on Christianity.

ISBN: 1-84227-092-3 / 229 x 145 mm / 404pp / £19.99

Cinema and Sentiment

Clive Marsh

What can theology learn from the powerful, culture-shaping world of the movies? A theologian investigates.

ISBN: 1-84227-274-8 / 229 x 145 mm / 173pp / £14.99

Mission Implausible

Duncan MacLaren

Why is Christian faith losing credibility in Europe and what can be done about it? A Christian sociologist and minister examines the issues.

ISBN: 1-84227-295-0 / 229 x 145 mm / 224pp / £15.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

EuroJTh (2006) 15:1, 15–33 0960–2720

Bisher unbeachtet – zum unterschiedlichen Gebrauch von ἀγαθός, καλός und καλῶς in den Schreiben an Timotheus und Titus[1]

Rüdiger Fuchs
Lensahn, Ostholstein, Deutschland.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel argumentiert auf der Grundlage eines umfassenden Studiums des Gebrauchs in der Septuaginta, im Koine-Griechisch und im Neuen Testament (dort besonders in den Pastoralbriefen), dass das biblische griechische Wort καλός für Gottes Gutsein die Konnotation der Nützlichkeit und des Hilfreichseins trägt und weniger mit der Wahrnehmung des menschlichen Verstandes oder Auges zu tun hat. Im Kontrast dazu hat ἀγαθός eher die Bedeutung der inneren Grundlage der Person, die Gutes tut. Das eine hat mehr mit dem externen Zeugnis zu tun, das andere mit der Realität von Individuen und Gemeinschaften. Die Studie ermutig zu mehr Präzision als in den Standard-Wörterbüchern und -Kommentaren angeboten wird.

* * * *

SUMMARY

This article argues, on the basis of an exhaustive study of Septuagintal, koine-Greek and New Testament usage—especially in the Pastoral Epistles--, that the biblical Greek word καλός for God's goodness bears the connotation of usefulness and helpfulness and has less to do with perception by the human mind or eye. Whereas ἀγαθός has more the sense of the inner foundation of the person who does good. One has more to do with the external witness, the other with the reality of individuals and communities. This study encourages more precision than is offered by the standard dictionaries and commentaries.

* * * *

RÉSUMÉ

À partir d'une étude exhaustive des usages dans la Septante, le Grec de la *koinè* et le Nouveau Testament –notamment les épîtres pastorales–, l'auteur tente de montrer que le mot grec καλός utilisé pour la bonté divine porte la connotation d'utilité et de secours, et qu'il n'implique pas tellement la perception par la pensée ou le regard humains. Le mot ἀγαθός a quant à lui davantage le sens de la disposition intérieure de la personne qui fait le bien. L'un évoque plutôt le témoignage extérieur, l'autre la réalité des individus et des communautés. Cette étude encourage à plus de précision que n'en offrent habituellement les dictionnaires et commentaires usuels.

* * * *

1. Der Sprachgebrauch im profanen Griechisch

Im griechischen Denken der vorneutestamentlichen und auch noch der neutestamentlichen Zeit waren das ἀγαθόν und das καλόν zwei verschiedene, aber nicht zu trennende Seiten des Guten. Das καλόν war dabei „nicht nur ein Ausfluss des Guten, sondern eine andere Seite des Guten" und konnte auch „mit dem ἀγαθόν identifiziert werden." Es war allerdings mehr „die Form des ἀγαθόν, das im καλόν seine Gestalt erhält".[2] Das καλόν stand etwa schon bei Aristoteles und dann in der ihm folgenden Stoa für das *Tüchtige*, das *Ordentliche, Rechtmäßige* und überhaupt u.a. für das *ästhetisch*

Schöne, für *Makel- und Fehlerlosigkeit*, für *Gesundheit*, für das *Geeignete*, für das *sittliche, ethisch erkennbar gute, d.h. nützliche, brauchbare und vorbildhafte Tun*, für das *ordentliche Verhalten* und die *erkennbare ausgewogene Ordnung* (τάξις und συμμετρία). Das καλόν war, wenn es um das menschliche Verhalten ging, eher die *nach außen hin* beeindruckende oder positiv wirkende, sichtbare gute Tat und vollkommene Lebensweise und das für andere hörbare gute Wort, eben die positiv für andere Menschen wirksame Seite des Guten. Im Unterschied dazu war die innewohnende, unsichtbare positive Qualität und Art einer Sache und die positive Einstellung und Überzeugung, die gute Grundhaltung und Motivation eines Menschen eher das ἀγαθόν.

2. Der Sprachgebrauch im biblischen Griechisch

Nach Marshall/Towner, die u.a. neueren semantischen Untersuchungen von Low und Nida folgen, ist auch im biblischen Griechisch ἀγαθός „more expressive simply of inherent goodness and appropriateness and implies a strongly positive feeling of satisfaction, whereas καλός often has the additional element of outward attractiveness and beauty. Καλός may thus carry the nuance of 'beautiful' and that the good deeds done by believers are seen as 'attractive'."[3] Schon Grundmann vermutete, dass „die" Pastoralbriefe (Past) der positiven Außenwirkung der Gemeinde in die hellenistische Welt hinein besonderes Augenmerk widmen, wenn sie – im Vergleich zum übrigen NT – καλός sehr häufig gebrauchen.[4] Insgesamt werden καλός und ἀγαθός in der LXX und im NT nicht immer, aber häufig bewusst unterschieden verwendet. Καλός bezeichnet erfahrbar, sichtbar und hörbar Gutes, ἀγαθός hingegen wesenhaft, dem Auge unsichtbar Gutes. Hier möchte ich nur stichprobenartig auf wenige in diese Richtung weisende Textbefunde aufmerksam machen, nämlich auf den Gebrauch von ἀγαθός und καλός vor allem im Buch Genesis, in der Jesustradition und in den Gemeindebriefen des Apostels Paulus.

2.1 Beispiele alttestamentlichen Sprachgebrauchs

In Gen 1-2 wird ausschließlich καλός verwendet, weil es dort ausdrücklich um das *sichtbare, erkennbare* und auch um das *vom Bösen, vom Schlechten unterscheidbare Schöne* geht oder um das für Menschen *Nützliche, Lebenserhaltende*: Gen 1,4.8.10.12.21.25.3; 2,9.12 (Gold = schön anzusehen).17.18. Die nützliche und sichtbar schöne oder sogar vom Schlechten unterscheidbare Seite des Guten bleibt auch nach Gen 1-2 zunächst allein Thema: Gen 3,5.6.22; 6,2; 12,14; 15,15; 18,7. In Gen 24 erst setzt auch der seltene Gebrauch von ἀγαθός im Wechsel mit καλός ein. In 24,16 geht es noch wie bisher um die sichtbare Schönheit, hier nämlich von Rebekka, und in Vers 50 um ein konkretes, positives oder negatives, für den Diener Abrahams jedenfalls hörbares Wort, eben um eine Antwort von Laban und Betuel auf seine Frage, ob er Rebekka als Frau für Isaak mitnehmen dürfe. In beiden Versen wird deshalb καλός gebraucht. In Gen 24,10 hingegen geht es um keine einzelnen, konkreten Dinge, sondern um eine Auswahl „von *generell allen* guten Dingen/Gütern (ἀπὸ πάντων ἀγαθῶν)" Abrahams. Folglich wird für das generell gute Wesen und die gemeinsame Güte und Qualität aller dieser unterschiedlichsten Besitztümer Abrahams ἀγαθός verwendet. Die wenigen weiteren Vorkommen von ἀγαθός haben exakt denselben Sinn: Gen 45,18.23.25, bis dann in Gen 50,20 letztmalig ἀγαθός für den *generell* guten Willen Gottes gebraucht wird: „...Gott aber wollte, dass für mich die Dinge *gut* ausgehen (εἰς ἀγαθά)."

An dieser Stelle sei ein Vorgriff auf Späteres erlaubt: Die das generelle Ziel angebende Präposition εἰς (wie ähnlich πρός) erzwingt, wie ebenfalls die generalisierende Partikel πᾶς in Gen 24,10 später auch im Corpus Paulinum immer ἀγαθός: Röm 8,28 (vgl. 12,2); 13,4; 15,2; 16,19; 2.Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1 und 2.Kor 9,8; Kol 1,10; 2.Thess 2,17; 1.Tim 5,10; 2.Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1; vgl. Phlm 6.

Die weiteren Vorkommen von καλός in Gen 25,8; 27,9.15; 29,17; 30,20; 39,6; 41,2.4.5.1 8.20.22.24.26.35; 44,4; 49,15 meinen jeweils sichtbare, erkennbare und von Schlechterem unterscheidbare, geeignete Dinge und Lebewesen. Nur eine sprachlich etwas abweichende Ausnahme finden wir m.E. in Gen 49,14, wo das einzige Mal καλός mit Artikel erscheint und als Substantiv das generell Gute (Land) bezeichnet, allerdings vom Sohn Jakobs Issachar *prüfend in Augenschein genommen* und dann als das Gute begehrt, sodass es auch hier dabei bleibt: καλός bezeichnet die *sichtbare* und von Schlechterem unterscheidbare positive Seite des Guten. Die verschiedenen Übersetzer des AT in der LXX halten die Unterscheidung von καλός und ἀγαθός nicht immer exakt durch, da z.B. auch dann, wenn es um das Sehen und Erkennen bzw. in Augenschein nehmen geht, ἀγαθός und καλός synonym verwendet werden können. Dies

ist z.B. – allerdings in unterschiedlichen Schriften der LXX – der Fall beim Wechsel der Adjektive im Zusammenhang mit der ἐνώπιον-Formeln. In Spr 3,4; 20,23; Sach 11,12; Mal 2,17; 2.Chr 14,1 wird zwar griechisch „korrekt" καλός verwendet, aber in 1.Kön 3,18; 11,10; 14,36.40; 29,10 ἀγαθός.

2.2 Beispiele für καλός und ἀγαθός, in der Jesustradition

In der Jesustradition finden sich sowohl Beispiele für bewusste Unterscheidung wie für beinahe synonymen Gebrauch der beiden Adjektive. In Mt 7,17ff etwa heißt es sozusagen „griechisch exakt", dass eine *genaue* Prüfung (7,19 ἐπιγινώσεσθε) des sichtbaren menschlichen Verhaltens erweise, welche Menschen falsche Propheten seien, da nicht ihre Worte, sehr wohl aber ihre Taten (7,21-23) wie „Früchte" aus ihrer inneren Einstellung hervorwachsen. Begründung: nur „*jeder* gute Baum (πᾶν δένδρον ἀγαθόν) bringt (sichtbare, überprüfbar) gute Früchte hervor (καρποῦς καλοῦς)". In den Parallelstellen, die sich nicht mit der *genauen* Prüfung des sichtbaren Verhaltens von möglichen *Häretikern* befassen, wo es also sprachlich sozusagen nicht so genau genommen werden muss, sondern wo es mehr um den Gleichklang in den Wortspielen geht, ist auf den ersten Blick hin geurteilt „griechische korrekte" Begriffsunterscheidung nicht wichtig (Mt 12,33-37; Lk 6,43-45). Es fehlt zudem die πᾶν-Generalisierung „*jeder* (Baum)", die auch, worauf ich oben schon hinwies, im Corpus Paulinum den Gebrauch von ἀγαθός zu erzwingen scheint. Und es wird nicht zum genau *prüfenden* ἐπιγινώσεσθε aufgefordert, sondern es wird in Mt 12,33 abgeschwächter nur von einem „erkennen (γινώσκεται) des Baumes an seiner Frucht" gesprochen. Bei näherem Betrachten der Textzusammenhänge aber finden wir auch hier griechisches Sprachempfinden:

In *Lk 6,43-45* wird zunächst der „nützliche" oder „gesunde" Baum (καλὸν δένδρον) vom „faulen", für die Ernährung nutzlosen Baum unterschieden. Deshalb wird in Vers 43 für Nutzbäume und deren Früchte passend καλός verwendet und zwar im Vergleich zu unnützen Bäumen, die durchaus Früchte tragen können, nur keine guten. In Vers 44 geht es dann sogar um die konkrete Unterscheidung von nützlichen und unnützen Baum- und Straucharten, weswegen wiederum καλός für nützliche Pflanzen verwendet wird. Sobald dann aber mit Vers 45 die Bildhälfte des Gleichnisses verlassen wird und die Anwendung des Bildes auf *den* guten Menschen im Vergleich zu *dem* bösen Menschen allgemein erfolgt, wird nur noch ἀγαθός gebraucht.

In *Mt 12,33-37* finden wir zunächst dieselbe Unterscheidung von nützlichen und von für die Ernährung untauglichen Bäumen, weswegen Erstere sprachlich passend mit καλός bezeichnet werden. Dann aber geht es Jesus nicht, wie in Lk 6,43-45, um die guten und schlechten *Taten*, an denen Menschen generell zu messen sind. Vielmehr werden hier die aus dem inneren guten Schatz (ἀγαθός) eines Menschen wie Früchte eines Baumes hervorkommenden guten *Worte allgemein* als ἀγαθά bezeichnet. Sowohl in Lk 6,43-43 als auch in Mt 12,33-37 könnte also durchaus ein reflektiert unterschiedlicher, griechischer Gebrauch der beiden Adjektive ἀγαθός und καλός vorliegen.

Vgl. ferner die gelegentlichen, dann aber immer καλός verwendenden Stellen in den Synoptikern und in Joh, wo von „guten Werken" als sichtbar, überprüfbar, vorzeigbar oder einem anderen nützlich die Rede ist: Mt 5,16; 26,2 par Mk 14,6; Joh 10,32-33.

2.3 Der paulinische Sprachgebrauch

Laut u.a. Marshall/Towner[5] oder Wanke[6] werden καλός und ἀγαθός im Corpus Paulinum angeblich synonym verwendet. Das ist aber m.E. zumindest sehr häufig nicht der Fall:

Wenn in *1.Thess* von innerlicher, gefühlsmäßig positiver Erinnerung oder vom allgemein Guten die Rede ist (3,6; 5,15), wird ἀγαθός gebraucht. Sobald es aber um die prüfende Unterscheidung guter von falscher Prophetie geht, wird in 1.Thess 5,(19-)21f das sichtbare, überprüfbare Gute als τὸ καλόν bezeichnet.[7]

In Phil finden wir nur einmal ἀγαθός und einmal καλῶς, aber gut griechisch verwendet: Das *in* den *Philippern* von Gott Gewirkte gute Werk (Phil 1,6 ἔργον ἀγαθόν) bewirkt, dass die Philipper sich Paulus gegenüber erfahrbar, erkennbar καλῶς verhalten (Phil 4,14).

Im ethischen Briefabschnitt *Röm* 12-15 finden wir 8-mal ἀγαθός, wenn das grundsätzlich Gute oder das Gute als generelles Ziel thematisiert wird: 12,2.9.21; 13,3.4; 14,16; 15,2. Sind allerdings die von daher motivierten, ausdrücklich nach außen hin erfahrbaren, sichtbaren, nützlich Taten für alle Menschen oder für die christlichen Geschwister gemeint, so spricht Paulus von καλά oder καλόν: 12,17; 14,2.

Der auffällige Befund des *1.Kor*, dass nur dieser Brief des Corpus Paulinum ausschließlich καλός/ῶς verwendet, nie aber ἀγαθός,[8] dürfte nicht nur allgemein *einerseits* damit zusammenhängen, dass kein

Brief sonst im Corpus Paulinum so massiv wie dieser Brief zur Rücksichtnahme auf andere, auf Christen wie vor allem auch auf graeco-romanische und hellenistisch-jüdische Nichtchristen auf- bzw. zurückruft.

Schon 1.Kor 5,1 etwa bringt ab der Verhandlung konkreter Verhaltensweisen in Korinth sofort den vergleichenden Blick nach draußen zu „den Heiden" ins Spiel, wie dann ab 7,12ff die Rücksichtnahme auf Mitchristen wie Nichtchristen mehr und mehr direkt gefordert wird. Hier ist öffentlich standesgemäßes Verhalten vonnöten. In 1.Kor 8 und 10 wird das Gewissen der schwachen Geschwister als zu berücksichtigen erwähnt (8,7.10.12; 10,28f). In 1.Kor 9,19ff; 10,32-11,2 und 14,20-40 wird ein positives, die Gemeinde erbauendes und missionarisch einladendes Verhalten thematisiert, das insbesondere dann für den in 1.Kor 11-14 angesprochenen öffentlich zugänglichen Gottesdienst von Paulus eingefordert wird.

Vielmehr zeigt die konkrete Betrachtung der Vorkommen von καλός/ῶς in 1.Kor, warum ἀγαθός jeweils der weniger geeignete Begriff sein könnte: 1.Kor 5,6 meint *hörbares* Rühmen (vermutlich auch weit über die Gemeinde hinaus in der heidnischen Öffentlichkeit hörbar – vgl. 1.Kor 5,1; 6,6; 9,20ff; 10,32f). Die καλός/ῶς-Stellen in 1.Kor 7,1.8.26; 9,15 sind jeweils mit „nützlich" für den betreffenden Menschen zu übersetzen. Auch die drei Vorkommen von καλῶς in 1.Kor 7,37.38 und 14,17 betonen immer die Verantwortlichkeit und Nützlichkeit sich selbst und anderen gegenüber, nicht aber eine innere Grundhaltung oder Einstellung und Motivation oder das generell gute Ziel wie vergleichsweise etwa Röm 12,1-2.

Die intensivere Untersuchung des Sprachgebrauchs der LXX, der Jesustradition sowie der Gemeindebriefe im Corpus Paulinum würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. Mir scheinen aber genügend Textbefunde als Beleg dafür vorzuliegen, dass die hier in Augenschein genommenen, verschiedensten atl. und ntl. hellenistisch-jüdischen Autoren doch recht häufig dem griechischen Sprachempfinden folgten, wenn sie die sichtbare Form und Gestalt oder das hörbare Wort und die erfahrbar-nützliche, mit dem Wort übereinstimmende Tat des Guten (τὸ ἀγαθόν, ἀγαθός) mit τὸ καλόν oder mit καλός/ῶς bezeichneten. Paulus mag bisweilen ἀγαθός und καλός austauschbar verwenden,[9] wie vielleicht in Gal 6,9-10 oder in Röm 7,12.13.16.18.19.21. So generell, wie u.a. Marshall/Towner behaupten, dass „Paul uses καλός in the same sense as ἀγαθός", kann ich es aber nicht aus den Quellen entnehmen. Und: Wahrscheinlich wechselt Paulus auch in Gal 6,9-10 und Röm 7,12-21 bewusst in der Begrifflichkeit: Erstere Textpassage des Gal erhält mit τὸ καλόν vermutlich die einleitende „Überschrift", weil es um die nach außen hin für alle Menschen positiv wirksame Seite des Guten geht, das dann in 6,10 das generell (πρός πάντας) Gute ist. Genauso generalisierend (ἐν πᾶσιν) erzwingt Gal 6,6 den Gebrauch von ἀγαθοῖς.

Werfen wir noch einen Blick auf die übrigen für unser Thema relevanten Stellen in Gal: In Gal 4,17-18 insgesamt geht es um das negative (sichtbare, beurteilbare) Verhalten der Häretiker *gegenüber* den Galatern sowie um das ehemals positive Verhalten der Galater *gegenüber* Paulus, das folglich in ersterem Falle erkennbar οὐ καλῶς ist, in letzterem Falle aber war es καλός. In Gal 5,7 (ἐτρέχετε καλῶς) schließlich, der letzten hier noch nicht betrachteten καλός/ῶς-Stelle in Gal, geht es metaphorisch um den sichtbaren Wettlauf/kampf im Stadion, und also – ohne Bild gesprochen – nicht um die innere Einstellung der Galater, sondern um ihren beurteilbaren Lebensstil als Christen. Wie in 1.Tim und 2.Tim immer (s.u.), so auch hier, erfordert die Wett/Kampfmetapher griechischem Sprachempfinden gemäß also καλός/ῶς.

In Röm 7,12ff wechselt Paulus m.E. dreimal ebenfalls bewusst von τὸ ἀγαθόν, ἀγαθός zu τὸ καγόν, καλός: Zunächst ist nach Röm 7,12-13 das Gesetz und das Gebot (Sng.!) generell, im Wesen (τὸ) ἀγαθό/ή. Sobald es aber um das vom Schlechten unterscheidbare, also in Augenschein genommene Gesetz geht und um das *Tun* des *lesbaren* Gesetzes, ist es laut Röm 7,(14-)16 καλός. In Röm 7,18 wird dann ganz klar das *innerliche* ἀγαθόν vom von daher *ausführbaren, nach außen wirkenden* καλόν unterschieden (falls ein dem Menschen innewohnendes ἀγαθόν vorhanden wäre, was leider nur nicht der Fall ist). Ist wieder der innerliche Wille, die Motivation Gutes zu tun gemeint, dann ist dieses Gute das ἀγαθόν. Abschließend geht es in Röm 7,21 um das καλόν, weil es um das erwünschte auch *Tun* des Guten in der Sichtbaren Wirklichkeit geht, nicht nur um den innerlichen Willen dazu. Röm 7,18a.19 formulieren, wenn es um die *innerlich* gute Absicht geht, anders. Durch dreimaligen Wechsel zu καλόν/ς wird also in Röm 7,12ff betont, dass gerade die *sichtbare*, *tatkräftige Umsetzung* des Guten nicht gelingen will.

3. Καλός, καλῶς und ἀγαθός, in den Briefen an Timotheus und Titus

Ob nun die „Past" καλός und ἀγαθός unterschiedslos gebrauchen, wie das jüngst wieder Mounce zu belegen versucht,[10] soll im Folgenden geprüft werden. Es müssen m.E. einige Korrekturen und Präzisierungen der bisherigen Forschung zur Verwendung von ἀγαθός, καλός und καλῶς in den „Past" vorgenommen werden. Denn: In der neutestamentlichen Wissenschaft werden diese Briefe zwar fast durchweg wie ein einziger Brief behandelt, aber die forschungsübliche Zusammenfassung von 1.Tim, 2.Tim und Tit zu „den Pastoralbriefen" oder zu einem „Corpus Pastorale"[11] vermengt die Befunde und ebnet auf diese Weise zahlreiche Besonderheiten und Unterschiede der einzelnen Schreiben ein. Die z.T. sehr große Verschiedenheit der Schreiben an Timotheus und Titus dürfte jedoch auf *verschiedene* Absichten des Autors und auf *Unterschiedlichkeit* seiner Adressaten (Herkunft, geistliche Reife) in *unterschiedlichen* Situationen hindeuten. Auch der sehr unterschiedliche Gebrauch von ἀγαθός, καλός und καλῶς in 1.Tim, 2.Tim und Tit passt besser zu dieser Sicht „der" Past. Es trifft beispielsweise nicht zu, das „die" Past καλός gegenüber ἀγαθός bevorzugen, wie Beyreuther/Heiligenthal[12] oder Marshall/Towner[13] meinen. Dies tut quantitativ nennenswert und vermutlich nicht grundlos nur 1.Tim (s.u.). Wenn Exegeten überhaupt intensiver auf den Gebrauch von ἀγαθός, καλός und καλῶς in „den Past" eingehen, wie Marshall/Towner in einem Exkurs ihres Kommentars (s. Fußnote 2), dann nur so, dass die Textbefunde in „den" Past vermengt und sodann von diesem zusammengestellten Gesamtbefund her Anliegen „der" Past bestimmt werden. So arbeitet beispielsweise auch Grundmann mit anderen vor und wie andere nach ihm, wenn er vermutet, dass der auffällig häufige Gebrauch von καλός in „den" Past das äußere positive Erscheinungsbild und die Bewährung des christlichen Glaubens in hellenistischer Umwelt betone.[14] Seine durchaus zutreffende Beobachtung, dass die „Past" großes Interesse am positiven Erscheinungsbild und Wirken der Christen in der Welt haben und deshalb griechischem Denken entsprechend καλός (und καλῶς) häufiger verwenden als manche anderen Schriften des NT, erklärt z.B. noch nicht die Betonungsunterschiede in 1.Tim, 2.Tim und Tit. Beispielsweise wird in 1.Tim 3,1-13; 5,17-25 massive 8-mal von den Gemeindeleitern in Ephesus erwartet, dass ihr Auftreten und Wirken καλός/ῶς sein soll. Von den Gemeindeleitern auf Kreta wird dies laut Tit 1,5-1,16 noch nicht ausdrücklich erwartet (s.u.). Kein einziges Mal finden wir in diesem Text καλός/ῶς. Der Gebrauch des Adverbs καλῶς in „den" Past, genauer: nur in 1.Tim – in 2.Tim und Tit wird καλῶς nicht verwendet! – wird in den Wörterbuchartikeln von Grundmann und Beyreuther/Heiligenthal gar nicht mitberücksichtigt wie ebenso die Komposita φιλάγαθος (Tit 1,8), καλοδιδάκαλος (Tit 2,3) und ἀγαθοεργεῖν (1.Tim 6,18) keine Beachtung finden. Sie werden im vorliegenden Aufsatz in die Untersuchung mit einbezogen. Ich möchte hier nun nach möglichen Gründen für die genannten und weitere, der Forschung bisher entgangene Auffälligkeiten in den Schreiben an Timotheus und Titus bzgl. ihres Gebrauchs von ἀγαθός, καλός und καλῶς suchen. Dabei werden die Textbefunde festgestellt und es werden Interpretationsversuche unternommen.

4. Textbefunde und Interpretationsvorschläge

4.1 Statistisch-quantitative Beobachtungen zu ἀγαθός, καλός und καλῶς

Das Adjektiv ἀγαθός wird in *1.Tim* mit nur 4-mal (+ 1-mal das Verb ἀγαθοεργεῖν in 1.Tim 6,18) recht selten gebraucht (1.Tim 1,5.19; 2,10; 5,10), jedenfalls im Vergleich zu 16-mal καλός (1,8.18; 2,3; 3,1.7.13; 4,4.6 [2-mal]; 5,10.25; 6,12 [2-mal]; 6,13.18.19) und 4-mal καλῶς (3,4.12.13; 5,17). Übertroffen wird diese Bevorzugung von καλός/ῶς im Corpus Paulinum nur von 1.Kor, der – wie sonst kein Paulusbrief! – niemals ἀγαθός verwendet, dafür aber 6-mal καλός und 3-mal καλῶς (s.o.). In der folgenden Tabelle sind sämtliche Befunde übersichtlich dargestellt. Die Zahlen *einschließlich Komposita* sind in Klammern angegeben. Außerdem wird das prozentuale Gewicht im Vergleich zur Gesamtwortzahl jedes Briefs gerundet angegeben, καλός und καλῶς dabei zusammen berechnet.[15]

Corpus Paulinum	ἀγαθός	καλός	καλῶς
Röm (7111 Worte)	21-mal (22-mal) = 0,31%	5-mal	1-mal = 0,08%
1.Kor (6829)	–	6	3 = 0,13%
2.Kor (4477)	2 = 0,04%	2	1 = 0,06%
Gal (2230)	2 (3) = 0,13%	3	2 = 0,22%
Eph (2422)	4 (5) = 0,21%	–	–
Phil (1629)	1 = 0,06%	–	1 = 0,06%
Kol (1582)	1= 0,06%	–	–
1.Thess (1481)	2 = 0,13%	1	– = 0,07%
2.Thess (823)	2 (3) = 0,36%	– (1)	– = 0,12 %
Phlm (335)	2 = 0,60%	–	–
1.Tim (1591)	4 (5) = 0,31%	16	4 = 1,26%!
Tit (659)	4 (5) = 0,76%	5 (6)	– = 0,91%
2.Tim (1238)	2 = 0,16%	3	– = 0,24%

Wir finden also im Corpus Paulinum ohne „Past" ein durch Röm bedingtes Übergewicht von ἀγαθός gegenüber καλός und καλῶς von 37 : 17 : 7 (mit den Komposita ἀγαθωσύνη in Röm 15,14; Gal 5,22; Eph 5,9; 2.Thess 1,11 und καλοποιέω in 2.Thess 3,13 sogar 41 : 18 : 7) und neben dem auffälligen Befund in 1.Kor ferner in Gal (2 [3]:2:3) und 2.Kor (2:2:1) einen geringfügigen Mehrgebrauch von καλός/ῶς. Ohne Röm sieht es ganz anders aus: 16 : 17 : 7 (20 : 18 : 7).

Tit liegt quantitativ nicht außerhalb der Variationsbreite im sonstigen Corpus Paulinum (5 : 6 : 0). Allerdings tauchen ἀγαθός und καλός im Verhältnis zur Kürze dieses Briefs wie in 1.Tim recht häufig auf.

Auch *2.Tim* zeigt keine besondere Vorliebe für eine der beiden Wortgruppen (2 : 3 : 0). Die gegenüber 1.Tim und Tit stark reduzierten Quantitäten weichen in 2.Tim sogar nicht sonderlich von anderen Briefen des Corpus Paulinum ab (vgl. insbes. Gal). Die zahlenmäßig viel geringeren Befunde in 2.Tim dürften u.a. daher rühren, dass nur dieser der drei Briefe keine Ethik-Instruktionen für das öffentliche und einander dienliche Verhalten einer Gemeinde enthält. Wie oben bereits angemerkt, trifft es also nicht zu, dass „die" Past καλός gegenüber ἀγαθός bevorzugen. Dies tut nennenswert allein 1.Tim, was auf andere Intentionen dieses Briefs hinweisen könnte. Um das zu überprüfen, muss nun über die rein statistischen Fragen nach den Quantitäten hinaus geprüft werden: Wann und wo genau werden ἀγαθός, καλός und καλῶς in „den" Past verwendet und wo nicht?

4.2 Kontextuelle Beobachtungen

Die Frage, in welchen Zusammenhängen ἀγαθός und καλός/ῶς verwendet oder nicht verwendet werden, führt zu einigen m.W. in der Forschung bisher unbeachteten, dem griechischen Sprachempfinden entsprechenden überraschenden Unterschiedlichkeiten und Besonderheiten in „den" Past.

4.2.1 Ἀγαθός- und καλός/ῶς-Instruktionen für Gemeindeleiter

Die augenfälligste Besonderheit ist m.E. die, dass weit mehr als die Hälfte aller Verwendungen von καλός/ῶς des *1.Tim* in Instruktionen für Gemeindeleiter vorkommen, also in Anweisungen für Aufseher (Episkopen), Diakone und Presbyter sowie in Anweisungen für den „Vorgesetzten" dieser lokalen Gemeindeleiter, den apostolischen Delegaten Timotheus. Von 20-mal καλός/ῶς insgesamt finden wir diese Worte 14-mal in Gemeindeleiterinstruktionen. Das Adjektiv καλός wird in diesem Zusammenhang in 1.Tim 3,1.7.13; 5,25 sowie für *Timotheus* in 1,18; 4,6 (2-mal); 6,12 (2-mal) und 1.Tim 6,13 (Christus als Vorbild für Timotheus) gebraucht. Das Adverb καλῶς finden wir auss-

chließlich in Anweisungen für lokale Leiter, nämlich in 1.Tim 3,4.12-13; 5,17. Genauer gesagt: καλῶς wird in 1.Tim immer nur dann verwendet, wenn es um die Aufgabe fürsorglich-fleißigen, verantwortlichen „Vorstehens" in Familie oder Gemeinde geht, wozu später mehr zu sagen ist.

Wie sehr jedenfalls die lokalen Gemeindeleiter in Ephesus als *die* entscheidenden öffentlichen Repräsentanten des christlichen Glaubens gesehen werden, zeigt die quantitative Untersuchung: 1.Tim 3,1-13; 5,17-25 haben insgesamt 273 Worte, wovon die 8-mal καλός/ῶς 2,93 % des Textes ausmachen. Berechnen wir καλός in 1.Tim 1,8 für das Gesetz und in 4,4 für „alles von Gott (als Nahrung) geschaffene" nicht mit, verbleiben 10-mal καλός für christliches Verhalten von Timotheus und Gemeindegliedern, also nur ca. 0,76 % von 1318 Worten des Textes der Anweisungen jenseits von 1.Tim 3,1-13; 5,17-25.

Werfen wir nun von dem in 1.Tim festgestellten Befund her einen vergleichenden Blick auf Tit und 2.Tim, so stellen wir überraschend fest: In Tit 1,5–16 taucht das in 1.Tim 3 und 5,17.25 insgesamt tonangebende 8-malig verwendete καλός/ῶς gar nicht auf. Stattdessen muss ein zukünftiger Presbyter-Episkopos Kretas seiner Grundhaltung nach und entsprechend einem ethisch hochangesehenen graeco-romanischen Verhaltensmaßstab ein „das Gute liebender" Gemeindeleiter sein (φιλάγαθος in Tit 1,8). In 1.Tim hingegen taucht ἀγαθός nie im Zusammenhang von Instruktionen für Episkopen, Diakone und Presbyter auf. Stattdessen wird zum Briefauftakt lediglich 2-mal vom überörtlichen Delegaten Timotheus gefordert, dass er aus *innerer* Überzeugung, aus u.a. „gutem Gewissen" (συνειδήσεως ἀγαθῆς) heraus in Ephesus Gemeindezucht durchführt (1.Tim 1,5.19).

In *Tit* soll der Delegat Titus, nicht aber Gemeindeleiter sonst, im Verhalten für die Kreter ausdrücklich das *sichtbar-nachahmbare Vorbild* „guter Werke" (καλῶν ἔργων) sein für alle Christen, und zwar wird dies gleich beim ersten Gebrauch von καλός in Tit in Tit 2,7 gefordert. Die einzige weitere „Vorbild"-Instruktion im „Corpus Pastorale" (1.Tim 4,12) fasst die dort vom Delegaten Timotheus geforderten Verhaltensweisen *nicht* mit einer derartigen „gute Werke"-Formel zusammen. Nur Titus' Verhalten also ist für die mithörenden Christen Kretas *der* Maßstab für das, was sichtbare „gute Werke" sind. Alle weiteren Vorkommen von καλός in Tit sind genau deshalb wohl gleichlautend immer im Gen.Plr. formuliert. Nur in diesem Brief, *nie aber in den anderen 12 Briefe des Corpus Paulinum*, wird von „guten Werken" im Gen.Plr. gesprochen und mit der Gen. Plr.-Formel καλῶν ἔργων in Tit 2,14; 3,8.14 sprachlich identisch immer wieder auf Tit 2,7 zurückgegriffen. In Tit 3,8b wird dieser καλῶν ἔργων-Formel noch erklärend hinzugefügt: „Diese (in 3,1–8 geforderten guten Taten) sind gut (καλά) im Sinne von[16] *nützlich für die Menschen*". Die Kreter werden sozusagen mit der καλῶν ἔργων-Formel ab Tit 2,7 an die Hand genommen und zum *Sinn und Zweck* der geforderten „guten Werke" hingeführt. „Gute Werke", die vom derzeitigen Gemeindeleiter Titus und über sein Vorbild von allen kretischen Christen erwartet werden, sollen vor allem, in die Welt hinein wirkend, „den Menschen nützlich" sein. Diese Botschaft wird nochmals im Rahmen des Postskripts in 3,13-14 unterstrichen und konkretisiert: Alle Christen Kretas sollen sich „guter Werke" (wieder καλῶν ἔργων) befleißigen, die – als eine notwendige *Frucht*, nicht als Eigenleistung ihres Glaubens[17] – u.a. besonders der Versorgung von Reisedelegaten dienen sollen. Denn: die Anweisung in 3,14 „*aber auch* die Unsrigen sollen es lernen" betont, dass zukünftig nicht allein (der bald abreisende) Titus für deren Unterstützung zuständig sein kann und soll.[18] M.a.W.: Nur die Adressaten des Tit, nicht aber die Adressaten des 1.Tim oder 2.Tim, werden mit einer immer wiederkehrenden, bewusst gleichlautenden Formel sozusagen in einem Ethik-Lehr*gang* von Stelle zu Stelle umfassender darin unterrichtet, dass die laut Tit 2,7 von allen Christen über das Vorbild Titus geforderten „guten Werke" *zum einen* nur aufgrund der gnädigen, gütigen und menschenfreundlichen Zuwendung Gottes in Christus für die Christ gewordenen Kreter möglich werden (2,[11-]14-3,8). Sie waren zu „guten Werken" vormals genauso unfähig wie alle Menschen (3,3). Menschen sind unfähig zu „guten Werken", wenn sie nicht durch Christus und den Heiligen Geist „zum Glauben an Gott gekommenen sind" (3,4-8). Und die Kretischen Christen werden *andererseits* darin unterrichtet, dass „gute Werke" *als Folge* des Handelns Gottes an Menschen nicht dem Heilserwerb, sondern dem Nächsten dienen (3,4-8.14). Wir werden später noch zur weiteren Untersuchung von Tit 2,11-3,8 zurückkehren.[19]

In *2.Tim* finden wir in 2.Tim 2,3 nur einmal καλός im Rahmen einer Anweisung nur für den Delegaten und hauptverantwortlichen Gemeindeleiter Timotheus. Weitere Gemeindeleiter neben Timotheus erhalten weder die in der hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Umwelt üblichen funktionalen Titel *Episkop/Aufseher* oder *Diakon* noch

den mehr die Würde unterstreichenden Titel *Presbyter*.[20] Gemeindeinstruktionen und Anweisungen für lokale Gemeindeleiter hinsichtlich ihrer öffentlichen und gemeindeinternen Aufgaben sind – mit Ausnahme ihrer Funktion als Traditionsvermittler (2.Tim 2,2) – kein Thema des 2.Tim. Auch werden die von Timotheus einzusetzenden Gemeindeleiter mit καλός- oder φιλάγαθος-Anweisungen direkt oder über das Vorbild des Timotheus instruiert: 2.Tim 2,2.14. Allerdings sollen solche zukünftigen Leiter (falls nur sie und nicht einfach alle Christen im Kontext 2,2-21 gemeint sind) laut 2.Tim 2,2.21; 3,17 wie der „Mann Gottes" Timotheus als die von Timotheus auszuwählenden „treuen" Gemeindelehrer und Paratheke-Tradenten „zu *allem* guten Werk" fähig sein, hier aber mit ἀγαθός qualifiziert (p,n!).

Im Hinblick auf die Gemeindeleiter-Instruktionen „der" Past stellen wir also den erstaunlichen Befund fest, dass nur 1.Tim massiv καλός/ῶς in Anweisungen für Gemeindeleiter einsetzt, während in Tit nur einmal der Delegat Titus selbst in Tit 2,7 in dieser Weise als Vorbild für alle instruiert wird. Ebenso finden wir nur einmal in 2.Tim eine metaphorische Anweisung an Timotheus, das er als καλὸς στρατιώτης mit Paulus mitleidender Mitzeuge für das Evangelium sein möge (so der Kontext 2.Tim 1,6–2,13), während lokale, laut 2.Tim 2,2 wie Tit 1,5–16 nicht gegenwärtig sich aktiv bewerbende, sondern erst zukünftig einzusetzende Leiter nirgends als καλός/ῶς qualifiziert werden bzw. nicht als solche sich erweisen oder bewähren müssen. Im Vergleich zu den 8-mal καλός/ῶς in 1.Tim 3+5,17–25 zeigt das völlige Fehlen von καλός/ῶς in Tit 1,5–16 deutlich reflektiert unterschiedlichen Sprachgebrauch des Autors an, wie ebenfalls die im Corpus Paulinum nur in Tit zu findende Gen. Plr.-Formel-Kette καλῶν ἔργων.

Hier, wie so oft in den Past, zeigt sich, dass der Autor keinerlei Interesse daran hat, paulinische Sprache zu imitieren. Er formuliert nicht epigonenhaft nach Vorgaben, um Echtheitseindruck zu wecken, sondern Anliegen- und Adressatenorientiert für unterschiedliche Situationen.

4.2.2 Sonstige Vorkommen von ἀγαθός *und* καλός/ῶς *im 1.Timotheusbrief*

Über die schon unter 1.2.1. verhandelten, Timotheus betreffenden Verse 1.Tim 1,5.19 hinaus, finden wir in 1.Tim nur noch zwei weitere ἀγαθός-Stellen. Es sind zwei Anweisungen für Frauen: 1.Tim 2,9-10 für alle im öffentlichen Gottesdienst (1.Tim 2) mitwirkenden Frauen. Sie sollen ihre Gottesverehrung nicht durch nach außen hin schöne Haarfrisur oder durch Schmuck und kostbare Kleidung zeigen, sondern durch „gute Werke" (δι' ἔργων ἀγαθῶν). Die andere, Frauen betreffende Instruktion finden wir in 1.Tim 5,10. Sie steht also im Kontext der in 1.Tim 5,3-22 aufgestellten Kriterien zur Auswahl der zu versorgenden „echten" Witwen und der daran anschließenden Kriterien für besonders zu ehrende (= einschl. zu versorgende?) Presbyter. Dort heißt es deshalb: Timotheus darf eine Witwe nur dann als versorgungsberechtigt registrieren, wenn sie u.a. „einen guten Ruf genießt ἐν ἔργοις καλοῖς" und schon immer „jedem guten Werk (παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ) nachgegangen" sei.

Mit 1.Tim 5,10 haben wir zugleich eines der καλός-*Vorkommen* in 1.Tim vor uns, die sich jenseits der Instruktionen für Gemeindeleiter in diesem Brief finden. Die weiteren Vorkommen sind 1.Tim 1,8: das Gesetz sei καλός; 1.Tim 2,(1-)3: in den Augen Gottes (ἐνώπιον θεοῦ) ist es καλός, als Betende Gemeinde in „Frömmigkeit und Ehrbarkeit (= öffentlich respektabel)" zu leben; 1.Tim 4,4: alle von Gott geschaffene Nahrung ist καλός; 1.Tim 6,19: Die Reichen sollen mit Gottes Gaben generell Gutes tun (ἀγαθοεργεῖν in 1.Tim 6,18). Dies bedeutet „reich" werden im freigebigen Tun von einzelnen, für andere hilfreichen Guttaten (ἔργοις καλοῖς). Dass die Guttaten für andere zu leisten sind, macht das Adjektiv κοινωνικούς klar. Im Sinne wohl von 1.Kor 3,10-17, allerdings formelhaft verkürzt, wird schließlich in 1.Tim 6,19 gesagt, dass Guttaten zwar nicht das Heil erwirken, wohl aber eine Basis bilden werden, einen „Grundstock" für den Gutes tuenden Menschen (θεμέλιον καλόν) für einen guten Lohn in der kommenden, bereits seit 1.Tim 5,24f thematisierten eschatologische Zukunft Gottes (vgl. so auch 2.Kor 5,10). Diese eschatologische Zukunftsperspektive ist die Argumentationsbasis für mindestens alle Anweisungen in 1.Tim 5 – 6. Die Gemeinde lebt in Erwartung des kommenden Messias (singulär in den Past: „*der* Christus" 1.Tim 5,11), des Richters und Retters Gottes (1.Tim 5,21ff; 6,11ff.17-19).

Folgende Interpretation bietet sich nun an: Mit Ausnahme von 1.Tim 1,8; 4,4 wird καλός immer dann verwendet, wenn es um das gute *Ansehen* bei Gott oder bei Menschen geht (1.Tim 2,3; 5,10; 6,19) oder um die *Nützlichkeit* „guter Werke" *für andere* (1.Tim 6,18). Insbesondere in 1.Tim 5,10 und 6,18 hat das generelle, wesentliche, qualitative Guttun (παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ; andauerndes ἀγαθοεργεῖν) zugleich eine für andere erkennbare oder nützliche, und darum griechischem Empfin-

den entsprechend mit καλός bezeichnete positive Außenwirkung. Wenn der Autor aber umgekehrt in 1.Tim 2,9-10 Frauen ausdrücklich dazu bewegen möchte, *nicht* auf äußerlich prunkvolle Weise im Gottesdienst die (Männer)Blicke auf sich zu ziehen,[21] sondern ihre innerliche Glaubensgrundhaltung durch qualitativ „gute Taten" zu zeigen, verwendet er, womöglich diese Intention hörbar für die Adressatinnen sprachlich unterstreichend, nicht καλός, sondern ἀγαθός. Καλός würde eher für ein äußeres attraktives Erscheinungsbild stehen. Mit Ausnahme also von 1.Tim 1,8 und 4,4 wird in 1.Tim sowohl in den hier verhandelten, die Gemeinde betreffenden Anweisungen als auch in den bereits unter 1.2.1 untersuchten Instruktionen für Gemeindeleiter ziemlich eindeutig unterschieden zwischen dem *einerseits* grundsätzlich-generellen, qualitativen, wesenhaften, innerlichen/unsichtbaren Gutes tun, das mit dem Adjektiv ἀγαθός näher bestimmt wird und dem *andererseits* nach außen hin für Gott und Menschen nützlichen, sichtbaren, überprüfbaren, hörbaren (1.Tim 6,12f: das gute Bekenntnis *vor anderen*) Beten, Reden und Tun. Letzteres wird mit καλός qualifiziert. Da es ferner in 1.Tim 1,8-11 darum geht, dass das Gesetz (nach Aussage des Evangeliums des Autors) öffentliches, anderen und Gott gegenüber an den Tag gelegtes (negatives) Verhalten kritisch prüfen helfen soll – es wird in 1.Tim 1,9-10 mit Aufnahme des Dekalogs gleich in diesem Sinne „nützlich" angewendet (vgl. 2.Tim 3,16) – ist καλός in 1.Tim 1,8 wohl ebenfalls mit Bedacht gewählt worden. Es geht um die Verhaltensrelevante, sittlich-sichtbares Verhalten prüfende Funktion des dafür nützlichen Gesetzes. Und 1.Tim 4,4 dürfte schließlich sowohl die Nützlichkeit alles von Gott für den Menschen zum Verzehr Geschaffenen betonen als auch auf 1.Mose 1 in der LXX zurückgreifen. Durchweg wird dort καλός verwendet, da es ausdrücklich um die als *in Gottes Augen erkennbar* (sehr) *gut* gelungene Schöpfung und seine Geschöpfe geht (s.o. 2.1). Können wir also vielleicht noch klarer sagen: In 1.Tim ist keineswegs vergessen, dass – griechischem Empfinden entsprechend – das qualitativ im Wesen Gute, das unsichtbare/innerliche Gute oder auch das ausdrücklich nicht auf Äußerlichkeit bedachte gute Verhalten mit dem Adjektiv ἀγαθός bezeichnet wird?: 1.Tim 1,5.19: das Gewissen; 1.Tim 2,10: die nicht auf Blickfang ausgerichtete „Schönheit", sondern mit der inneren Überzeugung übereinstimmende *Güte* des weiblichen Verhaltens; 1.Tim 5,10b: die grundsätzliche, also von einer Grundhaltung her fortwährend immer schon erstrebten Guttaten, die dann erst zum guten, auch *öffentlichen* Ruf führen; 6,18: überzeugtes, prinzipiell geübtes Gutes tun wird erkennbar in einzelnen Taten des nützlichen Teilens mit anderen. Und können wir ebenso klar feststellen: Alle καλός/ῶς-Stellen in 1.Tim betonen demgegenüber eher die sichtbare, hörbare, öffentlich positiv wirkende und die hilfreiche Seite des Guten? 1.Tim 1,8: Das Gesetz ist hilfreich für die Beurteilung öffentlich sichtbaren, sündigen Verhaltens, griechisch in 1.Tim 1,9 ausgedrückt als die öffentliche *Ordnung* und *Frömmigkeit* der Gemeinschaft ablehnend (ἀνύποτάκτος, ἀσεβεία); 1.Tim 1,18: der Kampf für die Gemeinde und das Evangelium in Ephesus ist eben deshalb nützlich und außerdem ein öffentlich abgelegtes, hörbares, nützliches Bekenntnis (6,12), weil dieser Kampf *für* das Heil und Wohl der Gemeinde (vgl. 4,16 oder 4,6-16), ja, sogar für die evtl. Rettung oder Bekehrung der Irrenden ausgetragen wird (vgl. insgesamt 1.Tim 1,3-2,7). Kampf ist zudem immer ein sichtbares Agieren gegenüber anderen, keine innere Grundhaltung. 1.Tim 2,3: In den Augen Gottes ist eine Gemeinde καλός, die wie in 2,1-2 beschrieben, öffentlich ehrbar lebt, dankt, lobt und für das Heil aller Menschen betet. Die massiven 8-mal καλός/ῶς in 1.Tim 3,1-13 und 5,17.25, die Tit 1,5-9 fehlen, zielen alle ab entweder auf den guten Ruf, auf den Aufbau der Gemeinde oder auf die positive, einladende Öffentlichkeitswirksamkeit, wie jeweils der Abschluss von 3,1ff in 3,7 und der Abschluss von 3,8ff in 3,13 sowie der Auftakt 5,17 von 5,17-25 betonen. 1.Tim 5,17 meint außerdem ein (durch Timotheus) überprüfbares, erkennbares Verhalten, und schließlich – als bildeten 5,17 und 5,25 einen καλός/ῶς-Rahmen um den Textblock 5,17-25[22] – geht es um ein für Gott und Menschen offen *erkennbar* gewordenes Böses oder Gutes tun (5,24-25). Timotheus soll ferner *„für die Brüder"* ein guter, also für andere positiv *nützlicher* Diakon mit u.a. also (ihnen) *nützlicher, ja rettender* Lehre sein: 1.Tim 4,6 (vgl. 4,16). Das Bekenntnis zum christlichen Glauben ist ein klares, konkretes Wort (= 3,16?) und von anderen und für andere *hörbar* gut: 1.Tim 6,12-13. Gottes Schöpfung ist nützlich für das Leben und den Genuss der Menschen: 4,4. Und Witwen wie Reiche, die generell und schon immer aus ihrer Grundhaltung heraus Gutes tun wollen, *nützen* damit anderen, und dies wird schließlich von Gott *gesehen und anerkannt* und damit von ihm belohnt werden: 1.tim 6,19; 5,24-25. Letztere Passage könnte nach der Unterbrechung 5,23 auch insgesamt für 5,3ff den Abschluss bilden. Sie könnte also auch für die Witwenparänese

gelten. Der Einschub 5,23 erfolgt demnach womöglich bewusst nach 5,17-22, um die Briefhörer vom konkreten Thema „Gemeindeälteste" fortzubewegen. Sie sollen dann 5,24f ebenso auf sich selbst beziehen. Jetzt geht es um alle sündigenden „Menschen".

4.2.3 Die Vorkommen von ἀγαθός *und* καλός *im Titusbrief*

Wir hatten bereits unter 1.2.1. gesehen, dass im sog. Corpus Pastorale nur Tit eine Art Gute Werke-Lehrgang mit seinen Adressaten geht, und zwar von Tit 2,7 an mit der sprachlich höchst besonderen, da im Corpus Paulinum sonst nie vorkommenden, immer wiederkehrenden Gen.Plr.-Formel καλῶν ἔργων. Ziel des Lehrgangs ist es, die Kreter vorbildhaft sichtbar zu einem ebenfalls wieder von anderen *erkennbar* positiven, anderen Menschen *nützlichen* Verhalten anzuleiten (Tit 3,8.14). Gutes tun dient weder dem Heilserwerb noch der Selbstvervollkommnung, sondern ist gewirkter Wille Gottes und immer auf das sichtbar wirkende Positive, auf das Wohl anderer bedacht. In dieser diakonisches, beeindruckendes, ja, sogar den Zustand der Gesellschaft verbesserndes Verhalten (vgl. Tit 3,1-3!) anregenden Absicht[23] werden auch nur hier in den „Past" die älteren Frauen Kretas in Tit 2,3 als καλοδιδασκάλους in die Pflicht genommen für mindestens die jungen Frauen, wenn nicht sogar für kretische Christen insgesamt:[24] Sie sollen ein Verhalten vorleben und lehren, welches nicht dazu führt, dass das Wort Gottes von einer kritischen *Öffentlichkeit* geschmäht wird. Es geht also nicht so sehr um ein den jungen Frauen und ihren Familien nützliches Verhalten, sondern um ein zu erlernendes, *sichtbares*, nach *außen hin* möglichst einladendes Glaubensleben oder um ein mindestens nicht anstößiges Verhalten. Die neugierig beobachtenden Nichtchristen und die negativ nach Kritikpunkten suchenden Häretiker dürfen nicht vom Hören auf das Wort Gottes abgeschreckt oder zum Lästern desselben verleitet werden.

Wenden wir uns nun den ἀγαθός-*Vorkommen* in Tit 1,8.16; 2,5; 3,1 zu: Einer der entscheidenden Unterschiede der Gemeindeleiterparänese Tit 1,5-9 im Vergleich zu 1.Tim 3,1-13 ist der ganz andere Schluss, also die andere Funktionsbestimmung für Gemeindeleiter vor allem als Beschützer, nicht als öffentliche Repräsentanten des christlichen Glaubens. Die Absicht der Weisungen 1,5ff wird von Tit 1,9 sehr breit sogar bis 1,16 begründend dargelegt, charakteristisch für Tit, da mit γάρ in Tit 1,10 die Begründung für die Anweisungen Tit 1,5-9 *nachträglich* eingebracht wird. Vgl. ebenso mit γάρ 2,11; 3,3 als Einleitung *nachträglicher*, die ethischen Imperative begründender größerer Textblöcke.

1. und 2.Tim folgen stattdessen mehrfach der paulinisch üblichen Reihenfolge: *Erstens* wird die Lehre dargelegt, aus der *zweitens* mit οὖν-paraeneticum ethische Imperative gefolgert werden. Sie bringen nie *so massive*, nachträgliche γάρ-Begründungsblöcke wie Tit in Tit 1,10-16 nach 1,5-9; Tit 2,11-14 nach 2,1-10 und Tit 3,3-8 nach 3,1-3. Tit ist der einzige Brief des Corpus Paulinum, der nie die Partikel οὖν verwendet.[25]

Betonten 1.Tim 3,7.13 abschließend viel knapper, dass Gemeindeaufseher und Diakone in *öffentlich erkennbar* gutem, also in einladendem und unangreifbarem Ansehen stehen sollen, so betonen Tit 1,9-16 erstens in Tit 1,9a ganz knapp, weil selbstverständlich, die Aufgabe der internen Unterweisung der Gemeinde („ermahnen im Sinne der Lehre"), aber dann zweitens ausführlich vor allem die Aufgabe eines zukünftigen Gemeindeleiters, Widersprechende und Gegner von der Didache her argumentierend des Irrtums zu überführen (im Sinne von 2.Tim 3,16?). Ein Episkopos Kretas ist also nicht zuletzt auch ein Beschützer der ganz jungen Gemeinde.[26] Wie 1.Tim 1,5 für eine solche Aufgabe gleich zu Briefbeginn von Timotheus die innere Einstellung der Agape fordert,[27] so fordert Tit 1,8 u.a. die erstens generell (missionarisch?) gastfreundliche und *das Gute* liebende *innere* Einstellung zukünftiger Presbyter-Episkopen. Weil also die Öffentlichkeitswirksamkeit in Tit 1,5-16 nie so direkt als Hauptziel der Weisungen benannt wird wie in 1.Tim 3,(1-)7 und 3,(8-)13, weil jedoch stattdessen die *innere* Einstellung des Gemeindeleiters Thema ist, dürfte in Tit 1,5-16 nirgends καλός/ῶς verwendet werden, sondern nur einmal in Tit 1,8 passend zur anderen Text-Intention φιλάγαθος. Dieses Adjektiv bringt dann die Gemeindeleiter auch sprachstilistisch deutlich in Gegenposition zu den Häretikern, die auf Grund ihres völlig verdorbenen *inneren* Verstandes und Gewissens (Tit 1,14) *generell* „unfähig sind zu *jedem* guten Werk (πᾶν ἔργον ἀγαθόν)".

An dieser Stelle sei nochmals darauf hingewiesen, dass in allen Stellen in den Gemeindebriefen des Corpus Paulinum und in 1.Tim, 2.Tim und Tit, die „gute Werke" mit πᾶς kombinieren, die also vom *generellen* gemeinsamen guten Nenner aller Guttaten sprechen, immer ἀγαθός verwendet wird: 2.Kor 9,8; Kol 1,10; 2.Thess 2,17; 1.Tim 5,10; 2.Tim 2,21; 3,17; Tit 1,16; 3,1; vgl. Phlm 6.

Ein weiterer wesentlicher Unterschied von 1.Tim im Vergleich zu Tit und 2.Tim besteht darin, dass ausschließlich 1.Tim eine Gemeindesituation voraussetzt, in der eine größere Anzahl von Gemeindeleitern nicht nur aktiv schon vor Ort in Ephesus länger wirkt (1.Tim 4,14; 5,17ff), sondern dass darüber hinaus auch etliche Menschen von sich aus die Initiative ergreifen und aktiv die Aufgabe eines Gemeindeaufsehers erstreben (3,1.6). Timotheus muss nur reagierend eine Auswahl treffen. Der Delegat des Apostels wird in 1.Tim nirgends zur aktiven Suche von Gemeindeleitern aufgefordert, wie das Tit 1,5 oder 2.Tim 2,2 fordern. Tit 1,5ff und 2.Tim 2,2 verlangen umgekehrt das Suchen geeigneter Gemeindelehrer/leiter durch den jeweiligen apostolischen Delegaten. Er soll die Initiative dazu ergreifen. Bewerbungen von Gemeindegliedern für ein Leitungsamt kennen Tit und 2.Tim nicht. Es könnte also sein, dass die Christen in Ephesus schon längere Zeit Gemeindewachstum erleben, während u.a. von Apg 14,23 her geschlossen, Tit 1,5ff für Kreta und 2.Tim 2,2 für einen Ort irgendwo in Kleinasien (?) die zur Zeit der Briefe stattfindende Erstorganisation von sehr jungen Gemeinden bezeugen. Die fortgeschrittenere Situation in Ephesus bietet darum möglicherweise eine einfache Antwort auf die Frage, warum nur in 1.Tim und gleich 4-mal im Rahmen der Gemeindeleiterparänese das Adverb καλῶς verwendet wird, konkreter immer dann, wenn es um das von Timotheus vor Ort *erkennbare*, *überprüfbare* Verhalten des fürsorglichen, verantwortlichen Vorstehens im Haus (3,4.12-13) und in der Gemeinde geht (5,17). Wenn „Presbyterium"/„Presbyter" in 1.Tim 4,14 und 5,17 sogar zusammenfassende Begriffe für das in 1.Tim 3,1-13 noch in Aufseher und Helfer unterteilte Leitungsgremium sind, wie ich anderswo vorgeschlagen habe,[28] dann würde καλῶς in 1.Tim 5,17 eine Wiederaufnahme des 3-maligen καλῶς in 1.Tim 3,4.12.13 sein. Wie dem auch sei, fest steht: Der Gebrauch des Adverbs macht nur dann Sinn, wenn Menschen schon längere Zeit vor Ort bekannt, aktiv und beobachtbar und also von Timotheus und Gemeinde überprüfbar sind (5,19f), sobald sie sich auf ein Leitungsamt bewerben, oder wenn Timotheus tatsächlich unterscheiden können soll, ob von diesen Bewerbern jemand noch ein Neubekehrter ist, also zu kurze Zeit erst Christ, um solch ein Amt ausfüllen zu können (3,6). Der Gebrauch des Adverbs καλῶς macht außerdem nur dann Sinn, wenn Timotheus von eigener Anschauung her beurteilen kann, welche Presbyter denn fleißig-fürsorglich vorstehen, d.h. ob sie vor allem auch mit dem nötigen Fleiß predigen und lehren, und also „doppelter Ehre wert" sind (5,17). Solche Situation, in der länger aktive Leiter und Amtsanwärter beobachtet werden können, ist nach Tit 1,5ff und 2.Tim 2,2 bei der Erstorganisation einer Gemeinde, vermutlich kurze Zeit nach der Gemeindegründung, noch nicht in diesem Maße gegeben. Hier muss vom Delegaten umgekehrt der Mensch als Gemeindeleiter gewählt werden, der nach erstem Augenschein evtl. geeignet ist. Weder der Delegat noch eine dafür nicht hinreichend geschulte, unerfahrene Gemeinde hat in solcher Situation die Möglichkeit, einzelne Menschen durch lange währendes Miteinander als geeignete Kandidaten zu erkennen.[29] Das Adverb καλῶς fehlt also vermutlich nicht zufällig in Tit und 2.Tim, da nur in Ephesus Menschen aktiv leitend und dienend längere Zeit beobachtbar sind.

Kommen wir nun zu den verbleibenden, noch nicht besprochenen Vorkommen von ἀγαθός in Tit 2,5 und 3,1. Zu Tit 2,5 sei die Vermutung erlaubt, dass das innere Motiv, die innere, generelle Einstellung oder Grundhaltung und Fähigkeit der graeco-romanischen Hausfrauen Kretas als Verwalterinnen des häuslichen, nicht öffentlichen Bereiches mit οἰκουργοὺς ἀγαθάς umschrieben wird. Ähnlich wie der „Hausverwalter Gottes" in Tit 1,7f, der φιλάγαθος sein soll und noch eher wie die in der Gebetsversammlung aktiven Frauen Ephesus' evtl. bewusst und betont mit ἀγαθός ermahnt werden zum *nicht* aufreizenden Äußeren (s.o.), sondern zum ihrer *inneren* Glaubenseinstellung entsprechenden Verhalten, so sollen die (von älteren Frauen darin unterrichteten? Vgl. 2,3) jungen Ehefrauen und Mütter durch antik-konservatives Rollenverhalten verhindern helfen, dass das Wort Gottes von der kritisch die neue religiöse Bewegung beobachtenden Öffentlichkeit verlästert wird. Erst die älteren Frauen sollen jenseits der Grenzen des eigenen Hauses für alle jungen Christinnen und evtl. für alle Christen auf Gemeindeebene und daher auch öffentlich erkennbar mehr in Erscheinung treten. Vielleicht werden sie auch deshalb als καλοδιδασκάλους instruiert (2,3).

Wenn man Frauen-Instruktionen der Past zusammenschaut (1.Tim 2,9-15; 3,11 [= 1.Tim 5,9ff? also weibliche Diakone = v.a. Witwen der Gemeinde? Vgl. die laut Tit 2,3 als Gemeindelehrerinnen dienenden *älteren* Frauen; 1.Tim 5,2-16]; 2.Tim 1,5 und von daher: 2.Tim 3,14 und evtl. auch 2,2 [? Dort heißt es ja „treue Menschen", *nicht* „Männer"!]; 3,6-7; [4,19-20;] Tit 2,3-5), könnte man die Frage stellen, ob der Autor bewusst nur für

ältere Frauen in 1.Tim 5,10 und Tit 2,3 auch καλός-Worte gebraucht, da diese Worte einen Beiklang von „öffentlich erkennbar aktiv" haben. Vielleicht konnten damals nur die alten Frauen/alte Witwen problemlos Ämter über das Haus/die Ehe und Familie hinaus in der Gemeinde offiziell ausüben? Dies wäre in der antiken Gesellschaft für jüngere (Ehe-)Frauen vermutlich schwierig gewesen, ohne in der Öffentlichkeit Anstoß zu erregen. 1.Tim und Tit sind m.E. ganz aus dem Geist von 1.Kor 9,19ff; 10,32-11,16; 14,33-36 heraus geschrieben worden. Öffentlich sichtbare, außerhäusliche missionarische und sonstige Aktivitäten junger Christinnen – jenseits des Gebetes im Gottesdienst und jenseits des für alle Gemeindeglieder, Männer und Ehefrauen, zugänglichen Teils in Hausgottesdiensten[30] – hätte dem Missionszeugnis in der nichtchristlichen Welt damals geschadet.

In Tit 3,1, der letzten ἀγαθός-Stelle dieses Briefs, finden wir wieder den für u.a. das Corpus Paulinum typischen Sprachgebrauch, dass in Kombination mit πᾶς immer ἀγαθός gewählt wird, weil es dann um die generelle Grundhaltung geht, Gutes tun zu wollen. Eindeutig geht es in Tit 3,1 um die innere Bereitschaft, für das Allgemeinwohl der antiken Polisgemeinschaft *jegliches* für sie Gutes zu tun. In Tit 3,8.13-14 wird dann aber nicht die innere Bereitschaft gefordert, sondern das daraus folgende, nach außen hin tatkräftige, für andere erfahrbar und öffentlich einladend sichtbar nützliche Verhalten. Folglich wird dafür καλός verwendet. Tit 2,14-3,8.13-14 sind in ihrer inneren Logik stark insbesondere mit Röm verwandt: Auch dort werden die von Gott durch Christus begnadigten (3,21ff) und mit dem Heiligen Geist beschenkten Christen (Röm 5,5; Röm 8) zu einem der Taufe entsprechenden Gutes tun fähig (Röm 6; 12,1-2). Dies wird nach der Darlegung der Lehre in Röm 1-11 aus der unverdienten Begnadigung in Röm 12-15 gefolgert wird. Interessant ist dabei (s.o.), wie in Röm 12-15 nur dann zweimal καλός eingesetzt wird (in 12,7 und 14,21), wenn es ausdrücklich um den *Nutzen* der guten Taten *für andere Menschen* geht, nicht um die dazu nötige innere Grundhaltung, das Gute nur prinzipiell tun zu *wollen* (12,2). Ansonsten wird ἀγαθός verwendet: Röm 12,2.9.21; 13,3 [2-mal]; 13,4; 14,16; 15,2.

5. Der „paulinischere" Gebrauch von ἀγαθός und καλός/ῶς im 2.Timotheusbrief und das Motiv der „Gute Werke" in „den" Past

Wenn Roloff in seinem Kommentar zum 1.Tim behauptet, dass „die" Past ganz „unbefangen…von den „guten" Werken (καλά bzw ἀγαθά) der Christen" reden würden und dass dies „ein nicht unwichtiges Indiz für den deuteropaulinischen Charakter der Briefe" sei, denn Paulus vermeide „konsequent diese Redeweise, um stattdessen für das sittliche Tun der Christen das singularische ἔργον… oder κάρπος… zu gebrauchen"[31], so wird diese vermengende, alle Befunde einebnende Betrachtungsweise dem m.E. bewusst *sehr verschiedenen* Sprachgebrauch in unseren hier verhandelten drei Schreiben nicht gerecht. Denn: Die wesentlich wenigeren, im Verhältnis zur Wortzahl des 2.Tim im paulinisch üblichen prozentualen Rahmen bleibenden (s.o. unter 4.1) Vorkommen von ἀγαθός und καλός in diesem Brief weichen nicht unerheblich im Stil von 1.Tim und Tit ab: Es wird nur ἀγαθός für die Qualifizierung von „Werken" als „gut" eingesetzt und dies nur 2-mal in der *stilistisch paulinisch* von Werken sprechenden Formel „zu jedem guten Werk bereit" (2.Kor 9,8). Auch der Gebrauch von καλός ist im Vergleich zu 1.Tim und Tit stark reduziert. Wie immer in den Timotheusbriefen, so wird in 2.Tim 2,3 und 4,7 καλός verwendet, wenn das Ringen und Leiden von Timotheus und Paulus für die Sache Gottes im Dienst der Verkündigung metaphorisch als militärischer Kampf oder als Wett*kampf* umschrieben wird (vgl. καλῶς in Gal 5,7) bzw. wenn Timotheus in 2.Tim 2,3 sogar als „Soldat Christi Jesu" bezeichnet wird. Möglicherweise ist u.a. hier wie in 1.Tim 6,12-13 die Nützlichkeit und öffentliche „Werbung" für den Auftraggeber Christus gemeint, also das *öffentlich bekennende* Predigen und dazugehörige Verhalten. Es ist ein auch zum Leiden unter Gegnerattacken bereites, aktives Eintreten für den „Feldherrn" Christus, das in die Welt hinein wirkt (vgl. 1.Tim 3,16). Es gilt, bekennender Zeuge zu sein, darum als καλός bezeichnet (vgl. 2.Tim 2,3 im Kontext von 2.Tim 1,6-2,13 und vor allem 2.Tim 2,11-13 als Ziel der Aufforderungen). Verlangt wird ein öffentlich wirkendes Bekennen des Glaubens an Christus Jesus in Wort und Tat zum Heil und Nutzen anderer, welches dann in 2.Tim 3,15-4,8 nochmals thematisiert wird. Möglicherweise wird mit 2.Tim 4,7 sprachstilistisch bewusst ein Bogen zurück zu 2,3 geschlagen: Auch der schon

weitgehend erfüllte Auftrag des Apostels war ein öffentlich in der Welt wirkender Bekenntnis- und Verkündigungskampf, ja, er ist es noch (2.Tim 4,14-18). In 1.Tim geht es ebenfalls um ein *hörbares* Weitersagen und Befehlen der von Paulus im gesamten 1.Tim geschriebenen Anweisungen, wie die Inclusio 1.Tim 1,18 und 6,20 mit Vokativ + παρατίθεμά/παραθήκη (so mit Recht Wolter)[32] textlinguistisch deutlich anzeigt. Mit dem den beiden Timotheusbriefen, nicht aber Tit (!), eigenen „Kampf"-Motiv wird demnach der hörbare, mit öffentlichem Auftreten verbundene Verkündigungs- und Lehrvortrag gegenüber insbesondere nicht wohlgesonnenen, nicht für das Evangelium neugierig-offenen Menschen gemeint sein. Hier geht es also um ein nach außen gerichtetes und daher passender mit καλός bezeichnetes Reden und Handeln, nicht um eine innere Einstellung oder Haltung oder gar nur um ein inneres Ringen und sich selbst Überwinden. 1.Tim und 2.Tim zielen bewusst ab auf die (Wieder-) Gewinnung von Gegnern (1.Tim 1 und 2.Tim 1,6-2,26; 3,16; 4,5), wie es Tit höchstens und wenn überhaupt, dann nur am Rande, ansatzweise in Tit 1,9-10; 3,9-11 für möglich halten könnte. Tit fordert vermutlich deshalb auch nicht zu irgend einem „Kampf" mit Gegnern auf, sondern rät von Wortgefechten um das Gesetz, um Stammbäume oder darum, was „rein" oder „unrein" ist strikt ab. Die jungen, wenig in der urchristlichen Lehre gefestigten Gemeinden Kretas würden solchen „Kampf" noch nicht verkraften (s.u.).

Nicht ganz eindeutig, aber von den zu 1.Tim 1,18; 6,20 (= Themainclusio des 1.Tim) eben angestellten Überlegungen sowie vom Kontext 2.Tim 1,11-14 her, ist vielleicht auch τὴν καλὴν παραθήκην als *hörbarer, weiter zu sagender, zu bezeugender* (1,13!) Verkündigungsinhalt näher und passender mit καλήν als mit ἀγαθήν qualifiziert (vgl. 1.Tim 2,2). Auf jeden Fall aber ist gegenüber Timotheus in 2.Tim 1,11-14 die Rede von der sichtbaren bzw. lesbar-*erlernbaren, nachahmbaren* Paratheke.

Es lässt sich also vielleicht nicht immer ganz klar, aber doch meistens mit hoher Wahrscheinlichkeit feststellen, dass der Autor „der" Past überlegt beachtet, wann er καλός oder ἀγαθός verwendet. Ein weiterer Beleg dafür sei hier noch angeführt: Wie Paulus sonst in Röm 12,17 und 2.Kor 8,21, so verwendet der Autor der Past ganz ähnlich auch in 1.Tim 2,3; 6,12 καλός dann, wenn er von guten Taten mit einer ἐνώπιον-Formel kombiniert spricht. Hier ist ja das sichtbare, prüfbare Gute gemeint.

Kommen wir nun auf das Thema „gute Werke" noch einmal zurück: Einig sind sich die Exegeten zwar zu Recht darin, dass „gute Werke" laut den Past nicht dem Heilserwerb dienen sollen, sondern – paulinischer Theologie entsprechend – die tatkräftige Folge des Glaubens sind, der allein durch die Gnade Gottes zuvor ermöglicht wurde. Ausdrücklich wird dies in Tit 2,11-3,8 dargelegt und dort keineswegs nur als „unbetontes Nachwirken paulinischer Grundgedanken",[33] sondern für hellenistische Hörer als entscheidende theologische Basislehre aller ethischen Forderungen des Tit trefflich entfaltet. Jedenfalls: die in der Forschung durchweg vertretene, zu oberflächliche Behauptung, „die Past" forderten häufig „gute Werke", wenn sie christliches Verhalten mit dieser Formel zusammenfassen, wird dem unterschiedlichen Befund in den Einzelschreiben nicht gerecht. Folgende Textbefunde sind festzustellen:

Nur in Tit, nicht in den Timotheusbriefen oder im sonstigen Corpus Paulinum, finden wir, wie wir sahen, 4-mal die alles christliche Verhalten zusammenfassende Gen.Plr.-Formelkette καλῶν ἔργων (Tit 2,7.14; 3,8.14). Des Weiteren 2-mal die paulinische Wendung πᾶν ἔργον ἀγαθόν (Tit 1,16; 3,1; vgl. 2.Kor 9,8). Und zwei weitere Male wird – wie sonst auch im Corpus Paulinum – von „Werken" im Plural ohne den Zusatz καλός oder ἀγαθός gesprochen (τοῖς ἔργοις in Tit 1,16 und paulinisch οὐκ ἐξ ἔργων in 3,5; vgl. Röm 2,6.7; 3,20.27.28; 4,2.6; 9,12.32; 11,6 usw.). Insgesamt wird also massive 6-mal bei einer Brieflänge von nur 659 Worten von „guten Werken" und zweimal nur von „Werken" ohne den qualifizierenden Zusatz „gut" gesprochen.

In 1.Tim gibt es in 1.Tim 2,10 einmal die Wendung δι' ἔργων ἀγαθῶν. Ferner finden wir einmal singularisch καλόν ἔργον (1.Tim 3,1) und einmal pluralisch τὰ ἔργα τὰ καλὰ, (1.Tim 5,25). Zweimal wird die Formel ἐν ἔργοις καλοῖς gebraucht (1.Tim 5,10; 6,18) und schließlich einmal die paulinische Wendung παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ (1.Tim 5,10; vgl. 2.Kor 9,8; Kol 1,10; 2.Thess 2,17, allerdings in Kol und 2.Thess als ἐν-Formel). In 1.Tim wird also im Vergleich zur größeren Brieflänge von 1591 Worten weniger massiv 6-mal von „guten Werken" gesprochen, aber dies anders als in Tit und 2.Tim, nämlich *niemals ohne den Zusatz „gut"*.

Der Befund des 2.Tim weicht quantitativ und sprachlich „paulinischer" stark von den Befunden in Tit und 1.Tim ab: Zweimal ist im Plural von τὰ ἔργα ohne den Zusatz „gut" die Rede (2.Tim 1,9; 4,14; vgl. Röm 2,6; 13,12 u.ö.), was so in Tit und

1.Tim fehlt, und einmal vom ἔργον eines Evangelisten (2.Tim 4,5; vgl. ἔργον + Gen. singularisch in Röm 14,20; 1.Kor 3,12; 9,1; 15,58 u.ö.) sowie einmal von παντὸς ἔργου πονηροῦ (2.Tim 4,18; vgl. Kol 1,21). Schließlich wird zweimal die Formel εἰς/πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν verwendet (2.Tim 2,21; 3,17; vgl. 2.Kor 9,8). Da die ethische Unterweisung des 2.Tim allein für Timotheus bestimmt ist, nicht aber für mithörende Gemeinden (anders 1.Tim und Tit), enthält diese Unterweisung wesentlich weniger Aufforderungen zum Tun „guter Werke" als Tit und 1.Tim. Eigentlich enthalten 2.Tim 2,21; 4,5 und evtl. 3,17 nur einen auch imperativischen Unterton. Nirgends finden wir eine direkte Aufforderung zum Tun des Guten. Und die Ethikunterweisung entspricht zudem sprachstilistisch dem Befund der übrigen Briefe des Corpus Paulinum ferner darin, dass von ausdrücklich „*guten* Werken", wenn überhaupt, dann nur in „paulinischer" Weise gesprochen wird (2.Kor 9,8), zudem nur mit dem Adjektiv ἀγαθός kombiniert. *Hingegen wird das Adjektiv* καλός *in 2.Tim nie für die Qualifizierung der Werke als „gut" verwendet.* Auch hierin ist 2.Tim „paulinischer", da in den übrigen 10 Briefen des Corpus Paulinum nirgends ἔργον mit καλός kombiniert wird, sondern wenn, dann ausschließlich mit ἀγαθός (Röm 2,7; 13,3; Phil 1,6; Eph 2,10 u.ö.). Roloffs die Befunde vermengende Kritik „der" Past trifft vor allem 2.Tim nicht.

6. Die unterschiedlichen Situationen der Adressaten als möglicher Grund für Unterschiede in den Schreiben an Timotheus und Titus

Der hier festgestellte, in jedem der drei Briefe z.T. sehr unterschiedliche Befund lässt sich m.E. von daher erklären, dass eine jeweils andere Gemeindesituation und ein anderer „Ausbildungsstand" der Adressaten in der christlichen Lehre vom Autor bei der Abfassung von 1.Tim, 2.Tim und Tit zu berücksichtigen war.

Nach allen Informationen *des Tit* hatte dieser Brief die Aufgabe, dem Delegaten Titus als schriftliche Hilfestellung für die Unterweisung eben erst bekehrter Kreter zu dienen sowie vor allem auch als Hilfestellung für die Erstorganisation ihrer Gemeinschaften „von Stadt zu Stadt" (1,5). Die neubekehrten Kreter müssen noch über Grund, Inhalt und Ziele der apostolischen Aufgabe des Autors unterrichtet werden (Tit 1,1-4, anders 1. und 2.Tim 1,1f) sowie über die theologischen Gründe und die ethischen Folgen ihrer Konversion (2,11-3,8.14). Im „Corpus Pastorale" ist nur Tit eine Erstunterweisung von Christen unmittelbar nach der Taufe. Die Christen Kretas werden gewiss auch deshalb noch nicht zur aktiven Mission in Gebet (vgl. Tit 3,1f mit 1.Tim 2,1ff), Tat und Wort (ganz anders schon 1.Tim 2,8-3,16; 4,6-5,2) angeleitet wie die Christen in Ephesus, sondern in einem als Stichwortkette konzipierten καλῶν ἔργων-Lehrgang (Tit 2,7.14; 3,1-8.13-14) zu eher diakonischem, erst indirekt einladendem Verhalten. Die junge christliche Bewegung sollte als „Neuerscheinung" auf Kreta vor allem zunächst öffentlicher Kritik standhalten (Tit 1,9; 2,5.8). Die Kretischen Stadtgemeinden sind noch keine geschulten, weithin sichtbaren „Wahrheitszeuginnen" in der Welt (anders die Gemeinde zu Ephesus 1.Tim 3,15-16). Der Autor verlangt erst in *1.Tim* von Fortgeschrittenen in Ephesus verstärkt aktive Mission. Er überfordert die Anfänger auf Kreta aber noch nicht.

Vgl. von daher auch einen m.W. bisher nicht beachteten Sprach- und Betonungsunterschied in „den" Past, der ihrer hier vorgeschlagenen historisch unterschiedlichen Situation entspricht:

1.) Nur in Tit, nirgends aber in den Timotheusbriefen, finden wir, für hellenistische Anfänger im Glauben sprachlich gut verständlich formuliert, 2-mal ethische Forderungen in typisch griechisch-römischer Art und Weise. Es sind die Aufzählungen hellenistischer *Kardinaltugenden* in einer traditionellen Tugendtrias in Tit 1,8 und 2,12, die also wie eine sprachlich bewusst ähnlich formulierte, thematische Rahmung des die Gemeindeinterna behandelnden Briefteils Kap. 1-2 erscheinen. Insbesondere in Tit, nicht aber ebenso formuliert in den Timotheusbriefen,[34] wird also die junge Christenheit Kretas aufgefordert, in griechisch-römischem kulturellen Umfeld respektabel zu leben als unangreifbare bis einladend erscheinende Gemeinschaft. Und in Tit 1,8 finden wir nun die *ersten* Forderungen *aktiver* diakonisch-missionarischer Verhaltensweisen (Gastfreundschaft) im Brief überhaupt und mitten darin als Forderungen die Kardinaltugendtrias „besonnen, gerecht, fromm" wie dann ähnlich wieder in Tit 2,12, also im Rahmen (2,11-14) der abschließenden Begründung (mit γάρ in 2,11 eröffnet) von Tit 1,5-2,10. Ein Gast einer zukünftigen Hausgemeinde Kretas soll also dort Menschen antreffen, die ethisch und religiös „ideal" leben. In Tit 1,8 dürfte allerdings ὅσιος statt des Adverbs εὐσεβῶς in 2,12 gewählt worden sein, weil die inhaltlich mit εὐσεβῶς verwandte ὅσιος-Wort-

gruppe entweder statt εὐσεβ-Worten oder gerne auch in Kombination mit εὐσεβ-Worten von griechischen und hellenistisch-jüdischen Autoren in Kardinaltugendenreihen verwendete Wortgruppe u.a. zum Ausdruck brachte, dass ein als ὅσιος bezeichneter Mensch sich zutiefst ehrfürchtig an die göttlich und menschlich (von „ewigen Zeiten her" gültigen – vgl. Tit 1,2-3) vorgegebenen Pflichten gebunden weiß. Dies ist in hellenistischer Gesellschaft als Verhalten gerade auch der Repräsentanten der Christen Kretas ebenso missionsförderlich (Tit 3,1f! vgl. Röm 13,1ff) wie es in der Gemeinde für die Aufgabe der Lehrer erforderlich ist. Tit 1,9 knüpft fortsetzend genau an Letzteres an: „ein Episkopos… halte sich an das zuverlässige Wort der (für alle Christen gültigen – vgl. Röm 6,17; 16,17) Lehre."

2.) Im Vergleich zu 1.Tim spielen Worte vom σεβ-Stamm in Tit quantitativ und vor allem qualitativ eine wesentlich geringere Rolle: vgl. Tit 1,1; 2,12 mit 1.Tim 1,9; 2,2.10; 3,16; 4,7.8; 5,4; 6,3.5.6.11. M.a.W.: die mit dieser Terminologie verbundene Forderung an Gemeindeglieder und ihre Leiter, persönliche „Gottesverehrung" (1.Tim 2,2.10) bzw. den *verkündigenden* Glauben (beachte die Parallelisierung von Glaube und Eusebeia in 1.Tim 3,9 und 3,16!) in allen privaten und öffentlichen Lebensbereichen erkennbar zu leben, ist in Tit – mit Ausnahme von 2,12 – wesentlich weniger zu hören als in 1.Tim. Umgekehrt aber finden wir in Tit so massiv wie in keiner Schrift des NT sonst die σώφρων-Wortgruppe eingesetzt, die in 1.Tim kaum noch und in 2.Tim so gut wie gar nicht ins Gewicht fällt: vgl. Tit 1,8; 2,2.4.5.6.12 (0,91 % von 659 Worten insgesamt) mit 1.Tim 2,9.15; 3,2 (0,19 %) und 2.Tim 1,7 (0,08 %). M.a.W.: auf Kreta geht es für Neugetaufte erst einmal darum, besonnen und selbstbescheiden nach der Taufe die eigene Rolle in der Gemeinde sowie gesellschaftlich unanstößig im Haus und in der Polis zu finden und auszufüllen bzw. (entgegen enthusiastischer Propaganda – vgl. Tit 1,11) beizubehalten, bevor der neue Glaube aktiver diakonisch oder gar missionarisch in die Gesellschaft hineingetragen werden kann. Vgl. im Kontext Röm 12,1ff die Definition von σωφρονεῖν als *selbstbescheidene Rollenannahme bzw. -findung* im Leib Christi in 12,3. Schließlich: 2.Tim *fordert* von Timotheus weder „besonnen" noch „fromm" zu leben. Worte vom σεβ-Stamm finden wir nur in 2.Tim 2,16; 3,5.12, also *nie* im Rahmen ethischer Imperative. Ein vollkommen ausgebildeter Apostelschüler bedarf derartiger Aufforderungen nicht. Timotheus will aus innerster Überzeugung nach dem Vorbild seiner Lehrer/innen (1,3ff; 3,1ff) „fromm" leben (3,12), also nicht so, wie die Häretiker (3,13), sondern so, wie „fromm leben" in 3,14ff beschrieben wird.

Andererseits muss der Autor in *2.Tim* einem geschulten Timotheus allein keine Ethikunterweisung im Stil von 1.Tim und Tit erteilen. Und selbst dann, wenn in 2.Tim in 2,2; 4,21-22 kurz die Gemeinde überhaupt einmal in den Blick kommt, bedarf ein Paulusschüler wie Timotheus keiner Ausführlichkeiten, wie sie in schriftlichen Mandaten eines Vorgesetzten für einen Untergebenen im Stil von 1.Tim und Tit, antiker Gepflogenheit entsprechend, nötig waren. Die dem Mandatsempfänger anbefohlenen Menschen sollten solche Mandate mithören.[35] Der Autor unterrichtet m.a.W. in Tit Anfänger, in 1.Tim Fortgeschrittene, aber in 2.Tim einen vollkommen ausgebildeten Schüler. Dies erklärt nun auch, warum 2.Tim stilistisch wie inhaltlich insgesamt viel „paulinischer" ist:[36] Sprachanpassung u.a. aus hermeneutischen Gründen ist nicht notwendig. Und darum wohl, wie wir sahen, weicht 2.Tim, im Gegensatz zu 1.Tim und Tit, nun auch nicht ab vom Sprachstil des Paulus der homologumena, wenn in ihm das Thema „gute Werke" zur Sprache kommt in 2.Tim 2,21; 3,17.

Insgesamt lässt sich nochmals feststellen: Allein 1.Tim bevorzugt vermutlich deshalb ganz singulär καλός/ῶς, insbesondere auch für die am meisten öffentlich wahrgenommenen Leiter der Gemeinde, weil nur 1.Tim *erstens* (schon in Kap. 1-3 im Brief vorangestellt behandelt!)[37] die missionarische, nach außen zu den Nichtchristen hin ausgerichtete Verantwortung der sichtbaren und hörbaren Gemeinde in der Welt betont. Es ist eine gemeinsam zu tragende Verantwortung der in der Welt sichtbar und hörbar aktiven Gemeinde für das Wohl der Mitmenschen, wie sie so in 2.Tim gar nicht thematisiert wird. In Tit wird solche Verantwortung der Gemeinden erst zweitens viel knapper, nach den die Gemeindeinterna regelnden Kapp. 1-2 und viel indirekter diakonisch-einladend angesprochen wird (in Tit 2,14-3,8.13-14).

7. Abschließende Betrachtung

Wir sahen, dass „die" Past καλός/ῶς und ἀγαθός keineswegs synonym verwenden. Vielmehr geben sie ihren hellenistischen und hellenistisch-jüdischen Adressaten griechischem Sprachgebrauch gemäß an, wo und wie das den Christen von Gott gegebene Gute mit Vorbild, Taten und Worten auch in die Welt positiv sichtbar, erfahrbar und hörbar

eingebracht werden kann. Dabei unterscheidet der Autor zwischen den verschiedenen Adressaten, indem er Anfängern (Tit), Fortgeschrittenen (1.Tim) und einem ausgebildeten Apostelnachfolger (2.Tim) jeweils einen anderen, ihren Möglichkeiten entsprechenden Weg aufzeigt, das Gute Gottes in die Welt zu tragen (in der antiken Hausgemeinschaft, innerhalb der christlichen Gemeinden und gemeinsam in die Städte hinein).

Tit empfiehlt (neben einem „unbescholtenen" Lebenswandel der Gemeindeleiter: Tit 1,6.7) allein das diakonische Tat-Zeugnis, weil erst wenig unterrichtete Christinnen und Christen noch keine Wortverkündiger/innen sein können. Wortverkündigung, wenigstens durch in der Lehre kundige Gemeindeleiter, ist auf Kreta erst noch im Aufbau befindlich (Tit 1,5-9).

In *1.Tim* stellt der Autor für geschultere Christinnen und Christen (neben einem „unangreifbaren" oder „ehrbaren" Lebenswandel der Gemeindeleiter und Gemeindeglieder: 1.Tim 2,2; 3,2.8.11; 5,7 u.ö.) dem Zeugnis der „guten Werke" einerseits das „vor allem anderen wichtige", vielen Griechen allerdings inakzeptable und daher in Tit wohl noch gänzlich ausgelassene (u.a. öffentliche Gottesdienst-) Gebet zur Seite[38]: vgl. u.a. 1.Tim 2,1ff (καλός in 2,3!) mit Tit 3,1-2 (ἀγαθός in 3,1!). Andererseits hat neben dem Tatzeugnis das Wortzeugnis und Bekenntnis große Bedeutung: vgl. z.B. 1.Tim 3,15-16; 6,12; vgl. 9-mal καλός/ῶς in 1.Tim 3-4!.

Nur in *2.Tim* ruft der Autor den „ausgebildeten" Apostelschüler als seinen Nachfolger in dieselbe, die schwierigste Aufgabe, die dem Apostel obliegt: In der Lehre kundig, soll Timotheus in Wort und Tat Mitzeuge sein und evangelisieren: vgl. 2.Tim 1,13f; 2,1ff; 2,8; 3,14-4,8 u.ö. Die innere Grundhaltung des Verkündigers und Tat- und Wort-Zeugen, stets Gutes tun zu wollen, wird in 2.Tim 3,17 mit ἀγαθός qualifiziert. Die Außenwirkung in der Kampfsituation muss καλός sein (2,3 und 4,7), wenn nötig bis hin zur Teilnahme an den Leiden Christi im Dienst am Evangelium.[39]

Ein weiterer Ertrag dieses Aufsatzes könnte darin bestehen, dass bei zukünftigen Bibelübersetzungen präzise darauf geachtet wird, ἀγαθός und καλός/ῶς nicht synonym mit „gut" zu übersetzen. Vielmehr muss aus dem jeweiligen Textzusammenhang erschlossen werden, ob καλό/ῶς als Außenseite des Guten eher mit „nützlich" oder „hilfreich" oder mit „beeindruckend" oder „schön" u.ä. wiederzugeben ist. Solche Übersetzungen würden dem heutigen Leser besser ins Bewusstsein rufen, was griechische Hörer damals sofort verstanden: Christlicher Glaube ist keine Gesinnungsethik, sondern drängt aus innerster Überzeugung hin zur tatkräftigen diakonischen und aktiv missionarischen Lebensweise in Gebeten, Taten und Worten. Das Gute Gottes muss für Menschen „beeindruckend-hilfreich" sein, die Welt positiv gestalten und zur Rettung Gottes in Christus Jesus einladen.[40]

Notes

1 Dieser Aufsatz möchte die Aufforderung der Past unterstreichen, Glaube, Hoffnung und Liebe nicht „bürgerlich", sondern bürgernah tatkräftig und hilfreich in die Welt einzubringen. Vgl. A. Weiser, *Die gesellschaftliche Verantwortung der Christen nach den Pastoralbriefen* (Beiträge zur Friedensethik Band 18), u.a. Stuttgart 1994 oder auch Karl Löning, *Epiphanie der Menschenfreundlichkeit. Zur Rede von Gott im Kontext städtischer Öffentlichkeit nach den Pastoralbriefen*, in: Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden (FS H. Vorgrimler), Freiburg-Basel-Wien 1994, 107-124 und ders. *Gerechtfertigt durch seine Gnade. Zum Problem der Paulusrezeption in der Soteriologie der Pastoralbriefe*, in: Söding, Th. (Hrsg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (*FS W. Thüsing*), Sonderdruck o.J.. Gedankt sei an dieser Stelle beiden Autoren für die Zusendung ihrer anregenden Studien. Ich widme den Aufsatz dem Andenken meiner am 10. Juli 2004 heimgegangenen Mutter, Christiane Fuchs, die ihren christlichen Glauben nie als „Privatsache" ansah, sondern die ihn höchst aktiv für andere lebte.

2 W. Grundmann, Art. καλός in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel, Bd. 3 Stuttgart 1938 (539 – 558), 542f; vgl. auch J. Wanke, Art. καλός und καλῶς in: Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von H. Balz und G. Schneider, Bd. II, u.a. Stuttgart, 2.Aufl. 1992; E. Beyreuther/R. Heiligenthal, Art. καλός in: Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. von L. Coenen/K. Haacker, Bd 1 Wuppertal. Neukirchen neubearb. Ausgabe 1997, 860 – 861; I. H. Marshall/Ph. H. Towner, Excursus 6 in: *The Pastoral Epistles* (ICC), Edinburgh 1999, 227 – 229; W. D. Mounce, *Pastoral Epistles* (WBC), Nashville 2000, 32f. Die Sprachuntersuchungen der hier angegebenen Autoren werden hier dankbar aufgenommen und kritisch weitergeführt.

3 Marshall/Towner, a. a. O. 228.

4 Grundmann, a. a. O. 552.

5 a.a.O., 227.

6 a.a.O., 603. Einerseits ist für Wanke die Bedeutung von καλός und ἀγαθός im ntl. Sprachgebrauch insgesamt „nahezu identisch". Andererseits aber vertritt er mit Zahn, dass „ἀγαθός mehr die Gesinnung und

den darauf beruhenden sittlichen Wert" bezeichnet, καλός hingegen „mehr die Erscheinung des Guten in löblichen Handlungen".

7 Evtl. spielt Paulus hier auf die in Mt 7,15-23 überlieferte Jesustradition an, nur für die „Städter" Thessalonichs ohne Aufnahme der für ländliche Umgebung passenderen Baum/Früchte-Metaphorik?

8 Gegen u.a. Wanke, a.a.O. 604 tritt also καλός gegenüber ἀγαθός nicht „bei Paulus" zurück, sondern nur in einigen Paulusbriefen und nennenswert eigentlich nur in Röm. Das gilt erst recht dann, wenn man die Vorkommen des Adverbs καλῶς mitberechnet.

9 Dies meint u.a. auch J. Baumgarten, EWNT, Bd 1, 11.

10 A. a. O. 32-33.

11 So u.a. H. von Lips, *Von den „Pastoralbriefen" zum „Corpus Pastorale". Eine Hallische Sprachschöpfung und ihr modernes Pendant als Funktionsbestimmung dreier neutestamentlicher Briefe*, in: Reformation und Neuzeit. 300 Jahre Theologie in Halle (1694 – 1994), Göttingen 1994, 49 – 71.

12 A. a. O. 861.

13 A. a. O. 227.

14 A. a. O. 552.

15 Die Wortzahlenangaben pro Brief gebe ich an nach A. Kenny, *A Stylometric Study of the New Testament*, Oxford 1986, 14; alle weiteren in meiner Studie angeführten Zahlen, Daten und Befunde basieren auf den Angaben der *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, hrsg. vom Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, u.a. Berlin, 3.Aufl. 1987.

16 Ich verstehe das καί in Tit 3,8b epexegetisch.

17 Finden wir hier eine Aufnahme von Jesustradition, wie sie in Mt 7,15ff überliefert ist? In Tit 3,9-11 folgt sogleich eine Auseinandersetzung mit Häretikern, die evtl. schon in Tit 1,12 im Blick sind und dort – wie in Mt 7,15f – ebenfalls als falsche „Propheten" abqualifiziert werden.

18 Tit hat eine ganz besondere thematische Klammer: die *erste* geforderte positive, diakonisch-missionarische *Aktivität* im Brief überhaupt ist die Aufgabe der zukünftigen Gemeindeleiter Kretas – hellenistisch ausgedrückt – uneigennützige (= „das Gute liebende") Gastfreundschaft zu üben (Tit 1,8). Und ebenso ist Gastfreundschaft gegenüber reisenden christlichen Missionaren die *letzte*, in Tit 3,13f geforderte positive Aktivität. Dies wird kein Zufall sein, da die urchristliche Mission solche Gastfreundschaft als allererste Basis und Möglichkeit für das Evangelium nutzte: Vgl. R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften von Jesus bis Paulus*, Gießen 2000, hier insbes. 315ff. Laut Tit 1,5 hat Tit noch sehr junge, unvollständig organisierte Gemeinden im Blick. Gastfreundschaft christlicher Hauspatrone als Missionsbasis fehlt noch. Daher ist ihre Organisation nur in Tit, nicht aber in den Timotheusbriefen, *erstrangiges* Ziel.

19 Hinter den Anweisungen Tit 3,1-14 könnte durchaus lukanische Jesustradition stehen: Lk 3,1-14 scheint mir inhaltlich sehr verwandt mit Tit 3,1-14 zu sein: Hier wie dort beginnt der Text mit einem Blick auf die Obrigkeiten; hier wie dort folgt das Thema Taufe; hier wie dort sollen nach der Taufe „Früchte" des Glaubens als gute „bürgerlich"-soziale Taten in den Bahnen öffentlichen Rechts erkennbar werden, die den Bedürftigen helfen.

20 Zum Unterschied von *Presbyter* als Ehrenbezeichnung und *Episkopos* als Funktionsbezeichnung im jüdischen wie griechisch-römischen Sprachgebrauch vgl. R.W. Gehring, *Hausgemeinden und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinschaften – von Jesus bis Paulus*, Gießen. Basel 2000, 190-196 und 357-359 sowie 452-468. Gehring rechnet allerdings damit, dass diese der nichtchristlichen, allgemein üblichen Sprache entnommenen Begriffe christlich z.T. inhaltlich weiterentwickelt wurden.

21 Zur für antike Verhältnisse sehr problematischen, aber in paulinisch gegründeten Gemeinden üblichen aktiven Teilnahme der Frauen an öffentlichen Gemeindegottesdiensten vgl. P. Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmender der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart 2.Aufl. 2003, 203 – 206 und 233f. Vgl. ferner Gehring a.a.O., 359ff.

22 Vgl. auch evtl. als Rahmungen 3,1 und 3,4 vor dem Einschub 3,5 und 3,1 und 3,7 insgesamt um den Episkopenspiegel sowie zum Abschluss von 3,1ff die Verse 3,12-13.

23 Vgl. zutreffend K. Löning, *Epiphanie der Menschenfreundlichkeit*, in: M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Und dennoch ist von Gott zu reden (FS H. Vorgrimler), Freiburg. Basel. Wien 1994, 107-124, hier 122-124!

24 So u.a. H. Bürki, *Der Brief des Paulus an Timotheus, Titus und Philemon*, Wuppertal (5.Auflage) 1986, z.St.

25 Vgl. dazu R. Fuchs, *Unerwartete Unterschiede. Müssen wir unsere Ansichten über „die" Pastoralbriefe revidieren?* Wuppertal 2003, 141f.

26 Vgl. den Sprachwandel in Apg 20,17ff: Die „Ältesten" der Gemeinde (20,17) sind als Beschützer derselben „Episkopoi" (20,28ff).

27 Vgl. R. Fuchs, *Ist die Agape das Ziel der Unterweisung (1.Tim 1,5)? – zum unterschiedlichen Gebrauch des ἀγαπ- und des φιλ-Wortstamms in den Schreiben an Timotheus und Titus*, in: JETh 2004 (im Erscheinen).

28 R. Fuchs, *Unterschiede*, 62-65.

29 Vgl. ganz ähnlich die Situation z.Zt. des 1.Kor: Stephanas ist bereits kurz nach seiner Taufe als Erstbekehrter schon Hausgemeindeleiter und für *die* Korinther die Autoritätsperson gleich nach dem

Apostel (und seinem Delegaten Timotheus 1.Kor 4,16f; 16,10-11): 1.Kor 1,16; 16,15-18.

30 Dazu P. Wick, 202 – 206.

31 J. Roloff, *Der erste Brief an Timotheus* (EKK), 134. Vgl. dagegen z.B. 2.Kor 9,8. Roloffs Deutung der angeblich anderen Sprache der Past ist eine e silentio-Argumentation: Paulus vermeide konsequent die pluralische Rede, weil er mit der singularischen Rede betone, dass die durch Gottes Geist gewirkte Einheit des neuen Gehorsams etwas anderes sei, als das pharisäisch-jüdische Gehorsamsverständnis, dem es auf zu erbringende einzelne Leistungen ankomme. Für „die" Past habe diese paulinische Frontstellung ihre Aktualität in kirchengeschichtlich späterer Zeit verloren. Doch nur deshalb, weil ein Thema oder eine „Frontstellung" vor allem des Röm und Gal nicht in den „Past" vorkommt, kann man solche Schlussfolgerung nicht ziehen, sondern höchstens als eine Deutungsmöglichkeit anbieten. Ansonsten müssten z.B. 1.Thess, 1. und 2.Kor oder Phlm „nachpaulinisch" datiert werden, da in ihnen die von Roloff postulierte paulinische „Frontstellung" keine Rolle spielt. Man beachte auch die in der Past-Forschung verbreitete Suggestivsprache Roloffs, die Meinungen zu Fakten erheben möchte: „unbefangen" sprächen die Past von‚guten Werken'. Eine „paulinische Fronstellung habe ihre Aktualität verloren". Anders sieht es der Autor „der" Past in Tit 2,11-3,8. Für hellenistische, schriftunkundige Anfänger im Glauben wird hier trefflich paulinische Theologie formuliert, die nur für Roloff ebd. ein „noch unbetontes Nachklingen paulinischer Grundgedanken" ist, nicht aber für den Autor des Tit.

32 M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, Göttingen 1988, 118f.

33 Gegen Roloff a. a. O. 134.

34 Wenn in 1. und 2.Tim überhaupt einmal „besonnenes" Verhalten gefordert wird, dann nie in einer Kardinaltugenden-Trias „besonnen, gerecht, fromm" (vgl. 1.Tim 2,9.15; 3,2 sowie 2.Tim 1,7). Und wenn überhaupt, dann werden nur ein einziges Mal „Gerechtigkeit" und „Frömmigkeit" kombiniert in 1.Tim 6,11, also die gegenüber anderen Menschen und Gott wichtigen Verhaltensweisen. „Besonnenheit" als Selbstbesinnung auf die Rolle in der schon länger existierenden Gemeinschaft ist für Fortgeschrittene vielleicht ein schon abgeschlossener, vom Autor vorausgesetzter Prozess (?). Insgesamt ist Tit 1,8 jedenfalls in höchstem Maße griechisch-römischem Empfinden entsprechend formuliert. Auch ein „gastfreundlich, als Freund des Guten und selbstbeherrscht auftretendes" Verhalten ist ja sehr angesehenes hellenistisch tugendhaftes Verhalten. Die vergleichbare Tugendreihe 1.Tim 3,2 weist im Vergleich zu Tit 1,8 längst nicht *diese* sprachlich klare Rezeption ethischer Forderungen profaner Moralphilosophie auf. Während also der ideale Episkopos (!) Kretas (1,7-9) positiv *erstens* als sich typisch griechisch-römisch tugendhafter Gastfreund für von „draußen" Hereinkommende oder Gäste nicht abstoßend, sondern beeindruckend verhalten soll (vgl. für solche missionarisch wichtige Situation 1.Kor 10,32 – 14,40; 1.Thess 4,9-12; Phil 1,27-2,15 = 4,5-9), soll der ideale Episkopos (!) in Ephesus als treuer Ehemann (contr. Häresie – 4,1ff) und vermutlich im Gegensatz zu einer *enthusiastischen* Irrlehre ähnlich der in Korinth (Towner, Schlarb) *erstens* sodann als *„nüchterner*, besonnener, anständiger" Gastfreund und Lehrer in Erscheinung treten. *So* soll er im „Kampfgebiet" Ephesus und Kleinasien (vgl. schon 1.Kor 15,32; 16,9; 2.Kor 1,8ff; Apg 19!) ausdrücklich „bei denen draußen" einen „guten Ruf" erlangen oder bewahren.

35 Vgl. Wolter, a. a. O. 156 – 202.

36 Vgl. die von mir referierten und ergänzten neueren Forschungsergebnisse dazu in R. Fuchs, *Unterschiede*, u.a. 30-45 und 176-189.

37 Zum Aufbau von 1.Tim, erstens missionsstrategische Anweisungen Kapp. 1-3, zweitens Gemeindeinterna Kapp. 4-6, s. R. Fuchs, *Unterschiede*, Kap. 2. Vgl. auch etwa die gänzlich andere Eröffnung von 1.Tim 3,1-7 mit dem Beginn von Tit 1,7-16: Ein Episkopos in Ephesus ist als „unangreifbarer" Mann *erstens* mit sechs positiv formulierten Qualitäten (3,2) ein aktiv das „gute Werk" anstrebender, öffentlich wahrgenommener und als Gastgeber wie Lehrer wirkender Repräsentant des Glaubens. *Zweitens* folgen dann auch negativ formulierte μή-Anweisungen (ab 3,3). Umgekehrt wird von den „unbescholtenen" Episkopoi als Hausverwalter Gottes erwartet, dass sie vieles *nicht* sind (5-mal μή in Tit 1,7), bevor zweitens auch positiv formuliert wird (ab Tit 1,8 finden sich 7 positive Forderungen), was sie sein sollen: zuerst Gastfreund und dann auch Lehrer. M.a.W.: auf Kreta ist zunächst noch viel mehr Bescheidenheit und das Zeugnis „unbescholtenen" Lebens gefragt, während die Leiter/Lehrer in Ephesus erstens aktiv positiv in der Öffentlichkeit auffallen und wirken sollen und können. „Unangreifbar sein" in 1.Tim 3,2 (ἀνεπίλημτος ist ein 3-mal nur in 1.Tim vorkommendes, die angespannte Lage spiegelndes hapaxlegomenon!) und andererseits laut Tit 1,6.7 nur „unbescholten" sein, deutet schon den Unterschied an: Der Episkopos in Ephesus ist ein in schweren Anfechtungen und Kämpfen vom Teufel „angegriffener" Mann (1.Tim 3,6-7; vgl. Witwen sind vom Teufel angreifbar: 5,7.15 und Timotheus ist im Bekenntnis-„Kampf" angreifbar: 6,[11-]14). Auf Kreta ist der Episkopos nur ein in der Öffentlichkeit (?) „unbescholtener" Mann.

38 Tit ist das einzige Schreiben im Corpus Paulinum, das bewusst jede Gebetsaufforderung, jedes Gebet (anders 1.Tim 1,12ff; 2.Tim 1,3ff u.ö.) und jede Doxologie vermeidet (Tit fehlt eine 1.Tim 1,17 und 6,15-16 entsprechende, doxologische Briefinklusio; vgl. auch anders als Tit 1 und 3 eine Gebets-

rahmung des 2.Tim in 2.Tim 1,3ff; 4,18), da der Autor die ihm vermutlich persönlich unbekannten hellenistischen Anfänger Kretas nicht überfordern will. Vgl. dazu R. Fuchs, *Unterschiede*, 43f.

39 Vgl. dazu Ph. H. Towner, *Das Paulusbild und die Theologie des 2.Timotheusbriefes: Das Schlusskapitel der Paulusgeschichte*, in JETh 2004, 127-144.

40 Sehr anregende Gedanken finden sich dazu bei Löning, *Epiphanie der Menschenfreundlichkeit* (s. Anm. 1 in diesem Aufsatz), der für Tit überzeugend nachweist, dass der Autor der Past in diesem Brief ganz im Sinne „der synoptischen Jesustradition, besonders auch der Bergpredigt und der Feldrede" (ebd. 124) Stadtgemeinden fast provokativ dazu anregt, im Auftrag der Gnade Gottes als Elite die Rolle des antiken Herrschers und Wohltäters zu übernehmen. Sprachlich werde deshalb „die Requisitenkammer des ideologischen Gegners geplündert", eben des Herrscherkultes. Gott und sein Volk sind die wahren Wohltäter in der Stadt. Zu Tit 3,1-7 schreibt Löning (ebd. 123): „Die Christen sollen sich in den Gesamtzusammenhang des städtischen Lebens stellen – und nicht in die innere Emigration gehen –, weil sie selbst einmal das Bild einer verwahrlosten Gesellschaft geboten haben und ohne eigenes Verdienst allein durch die Epiphanie ‚der Güte und Menschenliebe unseres Soter' daraus befreit worden sind."

NEW FROM PATERNOSTER

Reading Luke
Interpretation, Reflection, Formation

Craig G. Bartholomew, Joel B. Green, Anthony C. Thiselton (Editors)

In this sixth volume, the Scripture and Hermeneutics Seminar brings its past six years of work on biblical hermeneutics to bear on the gospel according to Luke. In his introduction, Anthony Thiselton, world authority on biblical hermeneutics, sets the context for a wide-ranging exploration of how to read Luke for God's voice today. Traditional and more contemporary approaches are brought into dialogue with each other as top Lukan scholars reflect on how best to read Luke as Scripture. Topics covered include the purpose of Luke-Acts, biblical theology, narrative, reception history, the parables, a missional reading, and theological interpretation. Since prayer is a major theme in Luke, this volume explores not only the role of prayer in Luke, but also the relationship between prayer and exegesis.

Craig G. Bartholomew is a Professor at Redeemer University College. **Joel B. Green** is a Professor at Asbury Theological Seminary. **Anthony C. Thiselton** is an Emeritus Professor at the University of Nottingham.

ISBN: 1-84227-070-2 / 229 x 152 mm / HB 400pp / £19.99

Text and Task
Scripture and Mission

Michael Parsons (editor)

Practical, scriptural and contemporary, *Text and Task* is a series of essays on Scripture and mission. A team of biblical scholars suggest ways forward in areas such as the implicit missional narrative of David and Goliath, the story of Solomon and his Temple-building, the genre of lament, the explicit gracious message of the prophet Isaiah, Paul's understanding of divine call and gospel, and the place of mission as a hermeneutic for reading the Bible. Theological chapters engage the issues of the Trinity and the unevangelized, the missional dimensions of Barth's view of election, the gospel's loss of plausibility in the modern West, the place of preaching in mission, and the idea of belonging to a church community before one believes the gospel.

Michael Parsons lectures at the Baptist Theological College, Perth.

ISBN: 1-84227-411-2 / 229 x 152 mm / 232pp / £19.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

NEW IN PATERNOSTER BIBLICAL MONOGRAPHS

Saint Paul as Spiritual Director

An Analysis of the Imitation of Paul with Implications and Applications to the Practice of Spiritual Direction

Victor Copan

In recent years much has been written on spiritual direction. However, confusion and at times outright contradiction exists between the aims and methodologies of various models of Christian spiritual direction. In order to develop solid criteria for evaluating and critiquing these models it is necessary to root the practice of spiritual direction in the biblical record. The intention of this study is to provide such biblical moorings by examining the Apostle Paul as a case study in his function as a spiritual director—with respect to his aims and praxis of spiritually forming the members of the congregations he founded.

Victor Copan is Associate Professor of Ministry, Palm Beach Atlantic University, Florida, USA.

ISBN: 1-84227-367-1 / 229 x 152 mm / 300pp (app.) £19.99 (app.)

Paul's Understanding of the Church's Mission

Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?

Robert L. Plummer

This book engages in a careful study of Paul's letters to determine if the apostle expected the communities to which he wrote to engage in missionary activity. It helpfully summarizes the discussion on this debated issue, judiciously handling contested texts, and provides a way forward in addressing this critical question. While admitting that Paul rarely explicitly commands the communities he founded to evangelize, Plummer amasses significant incidental data to provide a convincing case that Paul did indeed expect his churches to engage in mission activity. Throughout the study, Plummer progressively builds a theological basis for the church's mission that is both distinctively Pauline and compelling.

Robert L. Plummer is Assistant Professor of New Testament Interpretation, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, Kentucky, USA

ISBN: 1-84227-333-7 / 229 x 152 mm / 300pp (app.) / £19.99 (app.)

Zion Symbolism in Hebrews

Hebrews 12:18-24 as a Hermeneutical Key to the Epistle

Kiwoong Son

This book challenges the general tendency of understanding the Epistle to the Hebrews against a Hellenistic background and suggests that the Epistle should be understood in the light of the Jewish apocalyptic tradition. The author especially argues for the importance of the theological symbolism of Sinai and Zion (Heb. 12:18-24) as it provides the Epistle's theological background as well as the rhetorical basis of the superiority motif of Jesus throughout the Epistle.

Kiwoong Son completed his doctorate at London School of Theology and served as a chaplain to Korean and Asian students at Royal Holloway College, University of London, UK, before returning to South Korea.

ISBN: 1-84227-368-X / 229 x 152 mm / 266pp / £19.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

EuroJTh (2006) 15:1, 35–49 0960–2720

Scripture, Science and Hermeneutics

Gregory J. Laughery and George R. Diepstra
L'Abri, Huemoz, CH.

SUMMARY

The objective in this paper is not to undertake an evaluation of all the entries on the historical or contemporary register, but rather to focus on three significant points: first, to examine the rise of hermeneutics and its implications for this debate; second, to assess the all too frequent polarizations in the world of science and Scripture in light of a hermeneutical perspective; third, to explore the hermeneutical implications of two contemporary solutions that have been put forward to function as *tension resolvers* in the science and Scripture dialogue. We shall conclude by proposing a trajectory that aims to give full countenance to the hermeneutical reality lodged within the contours of the interaction between science and Scripture.

* * * * * * * *

RÉSUMÉ

Cet article se concentre sur trois questions significatives. L'auteur considère d'abord comment l'herméneutique s'est développée et quelles en sont les implications pour le présent débat. Ensuite, il évalue les trop fréquentes polarisations en termes de perspectives herméneutiques dans l'étude des sciences et de l'Écriture. Enfin, il examine les implications herméneutiques de deux solutions contemporaines qui ont été proposées pour résoudre les tensions dans le dialogue entre la science et l'Écriture. Il conclut en proposant une approche qui vise à donner pleine expression à la réalité herméneutique qui entre en jeu dans l'interaction entre la Bible et la science.

* * * * * * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zielsetzung dieses Artikels besteht nicht in der Bewertung aller Einträge in der historischen oder gegenwärtigen Liste, sondern im Fokus auf drei signifikanten Punkten: 1. Die Untersuchung des Aufstiegs der Hermeneutik und dessen Implikationen für die Debatte; 2. Die Bewertung der viel zu häufigen Polarisierungen in der Welt der Wissenschaft und der Schrift im Lichte einer hermeneutischen Perspektive; 3. Die Untersuchung der hermeneutischen Implikationen zweier gegenwärtiger Lösungen, die mit dem Anspruch vorgetragen wurden, die Funktion von *Spannungslösern* im Dialog zwischen Wissenschaft und Schrift zu übernehmen. Die Schlussfolgerung besteht in dem Vorschlag einer Stossrichtung, die beabsichtigt, der hermeneutischen Realität, die sich innerhalb der Konturen der Interaktion zwischen Wissenschaft und Schrift befindet, volles Gewicht zu geben.

Introduction

In 1954 Bernard Ramm published his challenging and provocative book *The Christian View of Science and Scripture* (Ramm 1954). In a world that was increasingly dominated by scientific explanations, he was acutely aware of the need for the Christian community to seriously consider the claims of science. How was a Christian to formulate the relationship between science and Scripture? As Ramm's account has it, many Christians had put undue emphasis on a notion of discontinuity, leaving them no other recourse but to deny any continuity and to seek to defend, "a position that violently contradicted the findings of science" (Ramm 1954, 23).

This regrettable state of affairs, in Ramm's estimation, should have been supplanted by a more interactive view, which in the final analysis would find no conflict between *true* science and Scripture (Ramm 1954, 17-42). Yet, where does ultimate authority concerning the interpretation of

the world and the life in it reside: in the hands of science or in the pages of Scripture? Notions of resolution to this complex issue are marked by a long and checkered history, and have proliferated in recent times.

Since the writing of *The Christian View of Science and Scripture* the urgency of this discussion has only been reinforced by recent developments in hermeneutics and the accelerating expansion of our knowledge of the natural world over the last fifty years. As any survey of the current landscape, comprised of a variety of perspectives shows, we are confronted with the reality of a polyphonic discourse concerning the appropriate relationship between science and Scripture. In response to this problematic, a cacophony of voices can now be heard, marking such deliberations with a matrix like complexity, resulting in a lack of any clear-cut consensus.

1. Why Hermeneutics?

Hermeneutics, the act and art of interpretation, has risen like a phoenix in our day. The sheer velocity of this advance is staggering. An interpretative dimension is now acknowledged to touch all disciplines and every area of life. In a relatively short period of time then, we have moved from the fairly specific definition of hermeneutics as the interpretation of legal and biblical texts, to a general definition where hermeneutics is understood as relating to the operations of understanding the whole of life. Specific or regional interpretative ventures, in this case, are frequently subjugated to a universalizing perspective, which is thought to incorporate all regional hermeneutics into a general hermeneutics, while concurrently subordinating properly epistemological concerns to ontological preoccupations (Ricoeur 1991, 53-101).

As Antje Jackelén, in a recent essay points out, hermeneutics is one of three significant challenges facing science and religion today. Hermeneutics is not just a method says Jackelén, "it is about the nature of understanding itself"(Jackelén 2003, 210). While this ontological shift has significant merit and many scholars affirm the importance of a general hermeneutics, it remains essential, in our view, to re-regionalize[1] hermeneutics through a focus on the text and the world (Ricoeur 1991, 53-101). Hermeneutics then is not merely concerned with the nature of understanding, but also with the movements of explanation (epistemology) and new understanding that are comprised in a dialogic interpretative horizon. In the contours of the current hermeneutical discussion, the world and the biblical text are indispensable epistemological components that play a significant role in the nature of understanding, while hermeneutically speaking neither have the capacity to achieve, in spite of what some might have us believe, a totalizing status. A hermeneutical trajectory therefore, characterized by its striking ubiquity and vital challenge, needs to be given due consideration in the insatiable debate between science and Scripture.

We would argue, whether one is reading the natural world or the biblical text, both enterprises are interpretative ventures with varying degrees of objectivity. Scientists and biblical interpreters, that is, are on common hermeneutical ground: a hermeneutics of finitude. This means that they each find themselves grounded within interpretative and overlapping frameworks from which neither can extract themselves in order to make the claim to having a neutral objective standpoint. As Ricoeur puts it: "Indeed, hermeneutics itself puts us on guard against the illusion or pretention of neutrality" (Ricoeur 1991, 54). The old adage that scientists are uninvolved observers and that science is solely about *the facts* has been undergoing serious reassessment, and rightly so, since at least the days of Polanyi and Kuhn (Polanyi 1958; Kuhn 1970). An equally significant and judicious challenge is taking place with respect to biblical readers who have also embraced their own myths of impartiality in assuming that they read the Bible as solely a book of facts with no need of interpretation.

The growing emphasis on hermeneutics is important at several levels, but for the purposes of our discussion, at least in the following way: A recognition that humans are interpreters who have finite interpretative contexts and that understanding, explanation and new understanding are hermeneutical, having the capacity to create suspicion,[2] counter dogmatism, and check reductionism, applies to both science and biblical interpretation. A hermeneutics of finitude and suspicion, for example, begins to make us aware of our own situatedness and offers a critique of any notion of a view from no-where, while also providing the necessary trajectory towards a robust hermeneutics of trust. Those who read the natural world and those who read Scripture have not always adequately considered the force of this developing hermeneutical revolution on their reflections. That is, there is a fair amount of hermeneutically mis-informed rhetoric on both sides of this debate, which often trench-

antly insists on a divide and conquer perspective. Embracing such an outlook results in polarized points of view, which ignore or discount the gravity of a hermeneutical trajectory. In general, for some in the natural sciences this means there is little or no place for the biblical text (Westermann 1974, 3), and for a number of biblical interpreters, a paltry or inconsequential recognition of the value of science with respect to the interpretation of life and the world (Saunders 2002, x-xi). There are many biblical interpreters who tenaciously refuse to consider scientific interpretations of the natural world, while many in the scientific community adamantly ignore biblical interpretations of the same world. A re-regionalized hermeneutics acknowledges the natural world and the Scripture are credible and crucial hermeneutical factors that demand careful consideration for understanding and explaining something of life as we know it. Hermeneutically speaking, therefore, we contend that the biblical text and the natural world should be given their appropriate places as legitimate informers in the act and art of the interpretation of life in the world.

The reality of a hermeneutical perspective then, if we are willing to acknowledge it, begins to challenge us to consider possibilities that may not fall within the scope of more narrow, even at times reductionistic, knowledge frameworks. Hermeneutics is a common ground dynamic that aligns ways of understanding, while opening up possibilities for explaining life in the world, potentially leading to new understanding, be it scientific or biblical. At the same time, hermeneutics confronts those in both fields of inquiry with the truth that they not only read and interpret, but that equally, they are being read and interpreted by the data they interact with.

Furthermore, a hermeneutical trajectory is one that it is obliged to incorporate reader, text and world. There is an inevitable, but not always noticed motion here: from the reader, through the subject matter of inquiry and investigation (world/text), and then back to the reader (Laughery 2002). As readers, we start with some understanding of ourselves and the world, in interaction with the text/world this understanding is explained, and in many instances either affirmed or critiqued, which in turn leads to new understanding. A hermeneutics in motion refutes the image of a vicious circle, embracing in its place the triadic symbol of a productive dialogue between reader, text and world. Hence, one's understanding, explanation, and new understanding of the world can be viewed as a dynamic process that consists of an ongoing dialogue comprised of a spiraling resonance between these entities.

2. Science as Informer

Knowledge of our world is marked by degrees of complexity and uncertainty. A resolution for the uncertainty factor frequently becomes a dominant theme within the contours of the overall debate. For many scientists, resolution is a matter of assigning an authoritative voice to the knowledge acquired from scientific endeavors. Reinforced by the sheer magnitude of the growing bank of knowledge concerning natural phenomena, this perspective promotes an understanding and interpretation of the world and the life found within it, that is restricted to empirical investigation.

In a recent publication, the image of science as a "candle in the dark" (Sagan 1996, 26) was employed to help convey the sense of enlightenment that scientific knowledge has conferred on our understanding of the world. Not only has scientific reflection added to our understanding, but it has also deconstructed many of our preconceived notions of the world. The growing realization of a complex and diverse Earth history in the nineteenth century, for example, disrupted the prevailing medieval notion of a brief static picture of the world (Young 1990). Soon thereafter, the scientific invasion of the heavens led to a similar recognition of the dynamic nature of stellar and galactic history (Van Till 1990).

This often cited example of growing scientific awareness simply serves to illustrate that the investigation of nature can result in a major shift in our interpretive vision of the world. Such a successful and powerful shift in perspective can have at least two significant outcomes: first, it can provoke a variety of responses ranging from assimilation to hostility depending on the variables of the context; and second, it can create the illusionary sense that scientific discoveries and their derivative concepts dominate the hermeneutical landscape.

There are some in the scientific community who adopt this dominating perspective and assign a definitive informing role to the natural sciences. Operating within the confines of a materialistic framework, the result is an ever-widening circle of explanatory power that infuses a naturalistic orientation into other realms of thought from ethics (Ruse and Wilson 1993, 308-311) to sociology

(Wilson 1975). This perspective typically produces a grand scheme in which the inevitable tensions that develop between disciplines are viewed, for the most part as resolvable, if only this scientific informer can be allowed to have a dominating presence in the discussion. The fundamental role of the natural sciences then becomes the simplest and best route toward reducing the uncertainties of our understanding and explanation of the world. Edward O. Wilson is representative of this type of thinking when his commitment to scientific materialism plays itself out in a comprehensive manner. In his book *Consilience*, Wilson clearly articulates his materialistic vision when he states:

I have argued that there is intrinsically only one class of explanation. There is abundant evidence to support and none absolutely to refute the proposition that consilient explanations are congenial to the entirety of the great branches of learning. The central idea of the consilience world view is that all tangible phenomena, from the birth of stars to the workings of social institutions, are based on material processes that are ultimately reducible, however long and tortuous the sequences, to the laws of physics. (Wilson 1998, 266)

This ontological reductionism breeds an epistemological reductionism, which permeates and unifies all other segments of learning. The term *consilience* in this context implies a linking of facts and fact-based theory across disciplines in order to create a common groundwork of explanation. Accordingly, any fragmentation of knowledge is viewed as an artifact of scholarship and is resolvable by operating upon the conviction that the world is orderly and can be completely explained at the level of natural category.[3]

In Wilson's approach, scientific naturalism is hermeneutically stretched so that once something can be explained by natural selection, including social behaviors like religion, it is thereby concluded that the entity in question must be a completely material phenomenon.[4] From our point of view, this use of evolutionary descriptions is an example of how scientific information can be hardened into an inviolable naturalistic informer that closes constructive engagement with other informing sources. Aside from technical questions as to the role of natural selection in Wilson's assumption, he never adequately contends with the idea that the religious impulse might engender other explanations (Miller 1999, 182-183). Kenneth Miller, by contrast, in a less reductionistic fashion, queries whether it is possible that evolutionary processes might be the means by which "a Deity ensured His message found receptive ground" (1999, 183). Wilson's scientism excludes any such possibility.

Similar types of thinking pervade the work of various contemporary writers.[5] Details may vary, but the same general theme of attaining epistemological certainty by adopting a dominating role for the informing capacity of the natural sciences is consistent. The remarks of cosmologist Peter Atkins herald the triumph of this line of thought when he states:

> Religion has failed, and its failures should be exposed. Science, with its currently successful pursuit of universal competence through the identification of the minimal, the supreme delight of the intellect, should be acknowledged king. (Atkins 1995, 132)

Has science suddenly become hermeneutically immunized against failure, and why is the success of science a measure of completion? Even the resources of philosophy are subject to these influences as they are recruited to unify our knowledge under this representative paradigm (Dennett 2003, 15). Thus, the search for a coherent explanation of the world is envisioned by giving strong assent to an exclusionary method of unification.

Inevitably, this perspective casts a negative glance towards any significant role for religion in informing our current understanding and explanation of the world. In Wilsonian style, the primary merit of religion is often reduced to the idea that it has functioned as a valuable survival mechanism based on its ability to facilitate group cohesion (Barbour 2000, 13). But even if this accurately portrays an aspect of religion, does the acceptance of such a position dogmatically announce a significant diminution in the role theological insight plays in our understanding and explanation of the world? When these naturalistic concepts are wielded in the grasp of scientific materialism, the answer is yes. Any authoritative voice of the traditional religious community is silenced as it is reduced to solely a product of evolution. Ian Barbour notes that in Wilson's judgment, the functions that were performed by religion in the past are now better served by a "poetic rendition of the evolutionary epic" (2000, 156). Acknowledging the human propensity and need to devise sacred narratives, this evolutionary epic is transformed into metanarrative: a grandiose story of mythological proportions configured as the scientific dismantler of the ancient mythic stories (Wilson 1978, 191-192).

It is not our intention in this brief overview to analyze the details of this type of conjecture, nor to dismiss the scientific conclusions contained therein, but rather to draw attention to the totalizing perspective that has been adopted. There is no question that our scientific knowledge has been instrumental in challenging many of our beliefs and has served to sharpen our thoughts across many disciplines. However, by narrowing the scope of the dialogue has effectual critique been so severely hampered that scientific thought has been freed to go about creating its own set of illusions?

Our objective, at this juncture, is now to pursue two lines of thought that more clearly articulate our perspective of science as informer. First, since the view of scientific rationality described above can be characterized as modernist (van Huyssteen 1999, 237), the insights of a postmodern analysis of knowledge may warrant consideration (Jackelén 2003, 210). In his thought provoking volume, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Jean-François Lyotard heightens our awareness of the problematic of the exclusivity claims of scientific knowledge. He states:

> In the first place, scientific knowledge does not represent the totality of knowledge; it has always existed in addition to, and in competition and conflict with, another kind of knowledge, which I will call narrative in the interests of simplicity... (Lyotard 1984, 7)

Lyotard has argued, among other things, that the postmodern is to be defined as incredulity towards metanarratives (1984, xxiv). He contends that metanarratives,[6] a feature of modernism, exist in order to legitimate their own knowledge, interests and practices (1984, xxiii). Metanarratives, therefore, crystallize a totalizing perspective – story-ing a theory of Everything in an attempt to construct explanatory invincibility. Invincibility here is assured by a power play that deprives other potentially valid informers, external to the scientific one, of any credibility. Clearly, based on this definition the vision of science mentioned above qualifies as metanarrative.

An awareness of the potential self interest and self deception configured within one's discipline is heightened by the practice of a hermeneutics of finitude and suspicion. When this awareness is coupled with a postmodern critique of metanarrative, any over-arching *meta* (scientific or otherwise), in its assumption to fulfill the demands for total epistemological closure, becomes transparent as an illusory symbol.[7] In our opinion, as we grope for optimal explanation, this dimension of postmodernism along with a note of suspicion, needs to be taken into account if we are to both optimize our interpretative potential and to avert the tyranny of perceived explanatory closure by an over-zealous scientific informer.

Following on in the postmodern direction of Lyotard, Joseph Rouse introduces the notion of the cultural studies of the sciences. The sciences are envisioned as, "cultural formations that must be understood through a detailed examination of the resources on which their articulation draws, the situations to which they respond, and the ways they transform those situations and have an impact on others" (Rouse 1996, 239). Among other things, this perspective implies that scientific work should exhibit a degree of openness that consists of currents that flow between the sciences and the rest of culture. The distinction between what is scientific and what is not is thereby destabilized to some extent (1996, 249-250).

J. Wentzel van Huyssteen has offered a helpful analysis of Rouse's work concerning the relationship between theology and science. Recognizing that Rouse adopts a narrow definition of postmodernism as a mindset to overcome, rather than one to critically reflect on modernity, van Huyssteen nevertheless acknowledges his important contribution to the rejection of any grand narrative scheme of science. The failure to uphold sharp distinctions between the empirical and the interpretative dimensions opens the door for a wider reflective movement (van Huyssteen 1999, 33-55). In our estimation, the interpretative dimension should be widened and a more porous concept of science as informer needs to be set in motion to counter the hubris of over-determination.

To reinforce this idea we briefly turn to a second line of thought: the history of science. At the end of his stimulating book, *A History of Western Science*, Anthony Alioto concludes that the so-called scientific outlook is an illusion and that science is a cultural artifact that belongs to the West (Alioto 1993, 441). Although this may sound a bit severe, what is suggested by these comments is the recognition that the discoveries of science emanate from the total human matrix. As a matrix, it involves "the extremely complex interplay of aesthetics, values, religion, passions" in interaction with the physical world (1993, 441). In this sense every observation is a dialogue that eludes a tight prescriptive net and thereby, invites a more inclusive approach to our

explanation and understanding of the world.[8]

A more focused examination of both science and religion from a historical perspective led John Hedley Brooke to the realization that the boundaries between "science" and "religion" (Brooke 1991, 8) have shifted over time and therefore, abstracting some correct and timeless view of these entities is problematic.[9] In the past, for example, it was common to encounter scientific pioneers whose science was strongly informed by theological and metaphysical beliefs (1991, 19). This does not mean that those with such beliefs had free reign to discount scientific concepts, but it does draw into question the validity of an over-determining version of science. One conclusion Brooke draws from his historical survey is that not only are theories underdetermined by supporting data, but "that aesthetic and religious beliefs have played a selective role in the past" (1991, 327). This perspective raises a fair challenge to the notion that scientific knowledge can be abstracted into a definitive interpretative vehicle that comprises our total understanding of the world in the quest for epistemological certainty.

Since tight prescriptive definitions of science are elusive, it may be helpful to note what science is not. Science does not attempt to include the gods in its explanations of the natural world, nor does it necessarily attempt to refute them (Moore 1993, 502). This exclusionary principle may serve to delimit scientific objectives, but it fails to extract science from contextual and hermeneutical influences. Furthermore, there are common points of contact in the world where both science and religion have a vested interest, as we will note later, so that any notion of clean separation at the interpretative level is impossible.

It is important to point out that it was not our objective in this section to give a comprehensive description of what science is, but rather to challenge the modernist tendency to rationalize science into an exclusive way of knowing in order to achieve certainty. With this in mind, why have we chosen the term informer to apply to science? In our thinking, the concept of informer includes several general features. As we have affirmed, scientific studies clearly have made vital additions and readjustments to our knowledge about the world and ourselves. In terms of a way of knowing, modern science relies on observation, experimentation and the integration of data into coherent explanations about many aspects and features of the natural world (1993, 503). While confirming the strong empirical footing of scientific thinking, we contend that it is equally important to view scientific endeavors as human endeavors embedded in the world they seek to explain. Hence, scientific conclusions are often tentative and subject to the type of hermeneutical considerations mentioned above. It is not our intention to eschew the weighty findings of scientists like E. O. Wilson. Sociobiology, for example, has made major contributions to our understanding of animal behavior and needs to be seriously reckoned with (Alcock 2001). However, while we can agree with these scientific insights, our brief postmodern and historical analysis points us beyond a Wilsonian interpretative framework, which sanctions a total domination by the natural sciences.

In concluding our remarks about science as informer we would argue that any attempt to abstract and absolutize our scientific knowledge is implausible. In his seminal work, Michael Polanyi concluded that, "science is a system of beliefs to which we are committed...and points beyond itself in the direction of a fiduciary formulation of science" (Polanyi 1958, 171.) From our point of view, this implies the convergence of science and hermeneutics at the epistemological level. It is crucial to note that from a hermeneutical perspective, our scientific endeavors involve a continuous motion between the world and my understanding and explanation of the world that leads to new understanding (Laughery 2002). This encounter not only shapes my knowledge of the world, but it shapes me as the knower of that world. Thus, it is of paramount importance that the scientific informer be positioned within the contours of a broad hermeneutical context that leaves the persistent search for understanding and explaining the world with a more open status that counters the overindulgence of empirical conclusions, which tend to create a false sense of certainty. With these considerations in mind, we turn to examine God and Scripture as informer.

3. God and Scripture as Informer

There are many in theological circles that advocate an inordinately determinative role for the scriptural text when interpreting the natural world. The consequent effect of this, as the text works on the world and the world on the text, through the mediation of the reader, is that Scripture is thought to empower the reader, as it strongly sculpts knowledge about the world. Theological positions that

espouse some form of biblical literalism tend to weight Scripture to the fullest extent in this interaction. In these cases, the biblical text often functions as a fact-laden resource that yields precise information about the natural world.

Strewn incoherently underneath this approach is an epistemology: knowledge is pristinely rational, crystal clear and fully objective. As this epistemology is granted an unquestionably free access to a biblical text that is configured as a transparent book of facts and evidences about God and the world, the text attains an elevated position of final arbiter in a variety of discussions. This epistemological-textual model leads to a fitting response: the goal of proving that the natural world God created fits with and attests to a set of particular dogmatic perspectives aligned with certain theological requirements as to the way the natural world was and is and must be. Acquiescence to this totalizing perspective framed within the strictures of biblical literalism generates a sense of certainty that can dictate scientific conclusions (Barbour 2000, 16). Not surprisingly, quasi-theological inventions like scientific creationism are spawned from this kind of theological chemistry, and frequently find themselves at odds with prevailing currents in the academic world.

The roots of this type of perspective can be traced back to the marked influence of an enlightenment epistemology on some forms of Christian thought at the turn of the eighteenth century (Noll 1994, 83). Overtly represented in dispensational views, the scientific and objective character of theology was defended as the theological ideal (1994, 27). Typical of this theological accommodation to a scientific approach are the comments of the dispensationalist Arthur T. Pierson at the end of the nineteenth century when he advocated a Baconian system that gathered the facts from Scripture in order to deduce general laws for organizing those facts (Marsden 1980, 55). In other words, Scripture was viewed as an encyclopedic jigsaw puzzle that should be subjected to an intensive inductive approach in order to uncover and unify the hard facts (1980, 58-59).

The residue from this period persists in the mindset of many present day Christians. They are committed to a particular notion of epistemology, often linked to modernism, and a "scientific approach" to Scripture (Noll 1994, 83). Accordingly, Scripture can then be deployed with variable force to disseminate knowledge about the natural world and to regulate our understanding of this world contingent on the degree of commitment to these ideals and the accepted breadth and depth of the factual content of the text. Frequently, this interpretative disposition is linked to a configuration of Scripture as the carrier of God's specific, unimpeachable information about the structure and formation of the world that positions it in a direct line of fire with various scientific conclusions.[10] All too often the result is a form of theological reductionism that strongly favors a tilt of Scripture toward the status of an exclusive world informer that tends to close-off many potentially valid insights from other informers, such as science. Although the severity of this closure is variable, the tendency is to initially place many controversial issues, like evolutionary thinking, into the category of a dispute between worldviews and, thereby, intensify the closure.[11]

From this brief sketch of a perspective that dogmatically and narrowly applies Scripture to our understanding of the world emanate several comments relevant to our framing of God and Scripture as an informer. We begin by noting that theological movements with modernist overtones that tend toward a totalizing perspective for Scripture's role in our understanding and interpretation of the world are vulnerable to the same metanarrative criticism leveled against an exaggerated scientific informer. Although it may be fair to say that Scripture has a more global and synthetic approach to life, a topic we will return to in a moment, this does not necessarily imply that it can or should be thought to speak in a definitive explanatory manner at every turn in the discussion.

The attempt to achieve certainty and a strong measure of explanatory closure by sifting and assembling answers out of the biblical text runs into several problems. First, this type of scriptural informer, as was the case with an excessive scientific informer, can develop a false sense of invincibility that unduly empowers it to close the channels of dialogue and critique. This is a situation, as we pointed out previously, that is subject to a strong note of suspicion and reconsideration on the grounds of a hermeneutical analysis.

Closure, within this stream of Christian thought, has always been most vigorous around any attempts to seriously entertain perspectives of the world that incorporate an evolutionary framework. However, despite the fact that the evolutionary paradigm has often been co-opted and empowered to support a materialistic outlook, many Christian thinkers have considered it possible, if not preferred, to accept this perspective as the best description of many

features of the natural world. This was the case at the time of Darwin among some leading Christian thinkers in both scientific and theological circles, such as Asa Gray and B. B. Warfield respectively (Livingstone 1984, 60-64, 119, 146-147), as well as with a variety of thinkers since. In a recent book of essays by orthodox Christians, for example, a compelling case is presented for considering the configuration of the natural world to be that of an evolving creation.[12]

Another problem that arises from attempts at tight explanatory closure with Scripture is related to the idea that there is an unequal distribution of information between informers. The engagement of Scripture in the dynamics of interpreting our world is restricted in the sense that as a completed text, its content is fixed in quantity. Consequently, as our scientific knowledge of the world grows and confronts our theological thinking, Scripture is summoned into the role of a respondent. As such, theological innovations ranging from a strict creationism to the integration of process thought in the theology/science discussion are incubated and born as products of theological reflection. Any notion of simply lifting the "facts" directly from the text is strongly challenged as due consideration is given to both the interpretative dimensions of this procedure and the multi-factorial nature of it.

In our opinion, a more productive approach to our considerations of Scripture as an informer may be found in the elaboration of the idea that the theological perspective implies a radical redescription of the world (van Huyssteen 1998, 83). Niels Gregersen contends that this redescription involves the interpretation of existence and not simply the interpretation of the text. Stating that a common interest in life processes is shared by theological and biological concerns, he notes that their conceptions of life are not coextensive in that theology is not only concerned with how the world is, but with what it could and should become. He goes on later to note that this redescription then illuminates our understanding of the world in a way "that allows us to see more than it would otherwise be possible to see without this redescription" (Gregersen 1994, 125-126). In our view, this redescription encompasses both the interpretation and the reorientation of existence in a biblically informed manner. Thought of as a more comprehensive theologically based worldview, it not only counters scientific reductionism (van Huyssteen 1998, 161), but it rightly draws into question the assumed merits of a theological reductionism that empowers Scripture to over-describe the natural world, and in so doing, excessively isolate scriptural knowledge. As van Huyssteen has noted, "our scientific understanding of the world is indeed capable of both limiting and expanding the worldview offered by a theological description" (1998, 161).

Integral to this process, then, is a vibrant resonance between our engagement with the unfolding knowledge of the world, the interpretation of the biblical text in light of that knowledge and the theological redescription of the world that is precipitated by this interaction. Viewed as a circuitous motion proceeding to and from this theological redescription, there is an ongoing dialogue and negotiation between the scientific and theological spheres of influence. As Hans Schwarz points out:

> Since Christian faith is lived in this world and in our present history, the findings of science can be used to illustrate the Christian faith in God the creator, sustainer, and redeemer. In order to do justice to science, this cannot be done by usurping scientific findings for theological purposes, but must take place in continuous dialogue with scientists and their findings. (Schwarz 2002, 241)

This more open encounter functions in an interpretative space where agreement, conflict and uncertainty co-exist. Consequently, the entire interpretive movement is inherently fraught with constructive tension. Within this context, Scripture becomes the volatile ingredient in the interpretive mixture that provokes a reorienting redescription of the world in a way that can direct and challenge our comprehensive theorizing about the world. Implied in this interpretive resonance is a less competitive posture toward scientific conclusions with the recognition that a thorough going resolution between our scientific reflections and theological reflections is often elusive. Simply adopting a stance where the scriptural informer is more exclusionary only serves to place it in a strong disjunctive posture with our knowledge of the world and artificially limits the dimensions of this interpretive motion. By exploiting this type of hermeneutical reductionism, an illusionary sense of tension resolution between Scripture and our knowledge of the natural world is created.

In conclusion, it is important to note that the biblical text is framed within an ancient cultural context and employs phenomenal language in its descriptions, particularly in regions of the text that most directly impact our scientific images.

Interpreting these selective passages as scientific propositions about the world is a highly suspect maneuver. The fact that many in religious circles have been quick to do so only reinforces the conclusion that they have been strongly impacted by a modernist sense of scientific domination.[13] This influence routinely leads to the development of an interpretive consciousness that equates epistemic value in these passages with scientific content. However, by framing Scripture's informing role within the contours of an interpretive motion that incorporates and adjusts a theological redescription of the world, it promotes the de-coupling of the scriptural informer from the hubris of overly specifying a particular scientific configuration of the world. As this concerted movement passes down the corridors of time, Scripture is free from the constraints of over-description and is able to contend with the changing scientific configurations of the world in an open and reorienting fashion. In this sense, Scripture's informing role is as valid in our present context as it was in so called "pre-scientific" times.

4. Integration or Complementarity?

The previous two sections have reviewed the type of resolution between science and theology that is achieved by adopting procedures of exclusivity and domination. One of the points we noted was that when either the scientific or scriptural informer is dislodged from a wider interpretative framework, over-determination and excessive conflict become likely outcomes. In this atmosphere of conflict, the scientific and scriptural informers vie for hermeneutical/epistemological supremacy.

A variety of solutions have been posited to address this problematic. Often both informers are incorporated to a greater extent in an interpretation of the world, yet with a modicum of disharmony between them. At the risk of oversimplification, these *tension resolvers* may be divided into two categories: integration and complementarity. We shall begin with a brief description of an integrative program that embraces process thought in order to question whether collapsing our scientific and scriptural knowledge into such an integrative whole will result in a diminution in interpretive tension without diminishing the integrity of one of the informers.

Ian Barbour summarizes the comprehensive nature of process thought when he states "process philosophy has developed a systematic metaphysics that is consistent with the evolutionary, many-leveled view of nature" (Barbour 1990, 221-223). Indebted to process thought's analogy between the world and an organism with the attending idea that the world is a community of events, Barbour goes on to note that reality can best be interpreted as "an interacting network of individual *moments of experience*" (1990, 221-223). Difficulties arise, however, concerning the open-endedness of these experiences and whether enough weight is given to the temporality and telos of reality.

When this system is integrated with theology, God becomes circumscribed in a more open relational world where God not only is strongly influenced by the events of the world, but God's influence in the events of the world is persuasive in nature rather than coercive. God's persuasive interaction with the world, then, is configured as lures that prompt events toward idealized outcomes that result in the actualization of particular potentialities (1990, 231). Thus, God's interaction with the world is often reduced to that of a relatively passive pleader at the margins of the world (Polkinghorne 1991, 47).

With these brief remarks in mind, it seems appropriate to raise the query of whether the use of process thinking in the science and theology discussion is too strongly governing the interpretive voice of one or both of our informers. A number of objections to the process vision of the world have been raised at both the scientific and theological levels. John Polkinghorne, for example, disputes the idea that the physical world exhibits the "discrete graininess" implicit in process thought, and barbs at the process world as bordering on a panpsychic view of reality (Polkinghorne 1998, 56). Ian Barbour raises the question of "whether human experience has such a fragmentary and episodic character" (Barbour 1990, 227). Furthermore, he doubts whether the Whiteheadian system can adequately account for the diverse activity at varying levels of organization, as well as the occurrence of novelty throughout evolutionary history. We would agree with Barbour's assessment, but not with his contention that process thinking can be modified to accommodate these issues (1990, 227). In our judgment, an appropriate response at this juncture would be to challenge the integrative practices of any grand scale speculative philosophy, like process thought, on the grounds that it can lead to a form of hermeneutical reductionism that compromises the acumen of both the scientific and scriptural informers.

The objections to this kind of comprehensive integration are only compounded when the theological implications are considered. This is particularly acute when process theologians like Charles Hartshorne ensnare the redemptive event in the process net. Malcolm Jeeves and R. J. Berry note that as Christian theology, process theology "is seriously defective because it relegates Christ's death to a mere catalyst within history, and empties it of all eternal significance" (Jeeves and Berry 1998, 220). When they examine concepts like panentheism, which is often assimilated by process theologians, they contend that it is not based on Scripture, but rather depends on "scientific and theological orthogenesis for which there is no evidence" (1998, 220). This conclusion can be applied with equal force to the general impetus to compress our scientific and theological understanding into an integrated whole through the interpretive lens of process thought. It is highly questionable whether the integrity of the scriptural or scientific informer is able to survive this integrative effort in any tenable way. Moreover, it certainly fails to resolve the tension residing in the interstices of the science and theology dialogue.

This integrative approach is beset by other challenges ranging from how to accommodate the Christian experience of prayer (Polkinghorne 2000, 15), to questioning the utility of retrofitting evolutionary history with a fragmented assortment of deified lures with nebulous specifications. Suffice it to say, there is ample evidence to dispute the success of such a comprehensive integrative approach, so far as the resolution of tension is concerned.

We suggest that any process of integration needs to be more cognizant of the dynamic motion that inhabits the hermeneutical dimension. Strong integrative policies run the risk of inducing a collapse of the interpretive space where the scientific and theological spheres interact. This collapse is precipitated by the coalescence of our scientific and theological knowledge with restrictive principles of integrative governance like process thought. Integration as an ideal is then transformed into a totalizing objective that strongly orchestrates the communicative traffic from and between the scientific and scriptural informers. When this is the case, it then becomes possible to declare that the integrative ideal has achieved the status of a metanarrative, which opens it to a similar Lyotardian critique that was employed earlier. Our orientation, in contrast, on the hermeneutical register, is to promote a greater degree of independence for each informer in order to circumvent the drift into an unwarranted restriction of the scope of an interpretive motion that garners insights from both informers.

At the other end of the spectrum of *tension resolvers* this is well represented by a theoretical model like complementarity, which emphasizes the distinctiveness of the scientific and theological realms. This perspective views science and theology as contending with the same subject but within different categories of description and explanation (Duce 1996, 145-146). Employing the simple analogy of an electrical signboard and its different levels of description, Donald Mackay states, "once you understand the language of each description, what is there to be described in each is a matter of fact" (Mackay 1974, 36-38). When this type of theoretical construct is applied to the engagement of science and theology, the result is a general reduction in the rivalry between them by a strategy that is dependent on a high degree of non-interference. In other words, tension tends to be eliminated by a type of "descriptive indexing." This all seems vaguely reminiscent of the modernist overtones that were discussed in the previous sections. In fact, Mackay at a later point states that scientists in formulating their descriptions should operate from a "detached spectator's standpoint" (1974, 38).

Categorical complementarity frequently borders on compartmentalization, particularly, when it is strengthened with an overt distinction between how and why questions.[14] In response to the accusation that science and theology offer non-interactive complementary perspectives, Richard Bube notes that these perspectives must be integrated to provide a coherent view of reality, but he does little more than to point to a statement of necessity. More attention is devoted to the separateness and partial nature of scientific and theological insights than to their integration (Bube 1995, 167-172). How the scientific and scriptural descriptions engage in wider reflective considerations, other than simply being identified and presented, is left unclear.

Fraser Watts offers a less polarized complementary approach which downplays the radical differences between science and theology that unduly inhibit contact between them. He does, however, contend that as two discourses they are radically different, and that this point needs to be more strongly factored into the discussion by those promoting some form of dialogue between science and theology. Concerning religious language (Laughery 2001, 171-194), for instance, Watts states, it

"is broader in its scope and reference than scientific language, being personal and moral as well as making claims about the nature of reality" (Watts 1998, 158-159). However, he does leave a space for interaction when he discusses that the scientific and theological discourses are not independent unconnected discourses (1998, 161-164).

In Lyotardian fashion, the recognition of the heterogeneity of discourses is a helpful contribution to the dismissal of authoritative declarations that consolidate all knowledge into a metanarrative, but the contrast between discourses can be exaggerated and fail to adequately contend with the interpretive workings in both scientific and nonscientific knowledge.[15] This seems to be the case with complementary models that promote a strong line of demarcation between scientific and theological discourses, so that the deposition of complementary statements becomes equated with interpretive resolution. Consequently, the evaluative projection of scientific or religious thought and discourse across domains of knowledge and into a broader realm of reflection is unduly attenuated by this approach.

The lack of containment of scientific and theological thought within well-defined parameters of discourse is particularly evident in the fields of evolutionary biology and sociobiology. Studies in these more synthetic areas break any sharply defined language barrier as they routinely contend with ethical and moral issues. Although he does not refer to it as such, from our general perspective, Stephen Gould supported a sort of secularized version of complementarity. However, when his evolutionary theorizing encountered concepts like progress and purpose within the contours of evolutionary biology, his scientific discourse became riddled with theological overtones that intersected his scientific ruminations to form a narrative-like description of the world.[16] The imposition of sharp divisions in language at these points would seem like a restrictive contrivance that too narrowly delimits the inclusive nature of these interpretive moments (Laughery 2001, 171-194). Hence, scientists and nonscientists alike are not only interpreters, but are also storytellers as they allow interpretive and narrative elements to mix in an orthogonal trajectory across the "the various culture-spheres of" their "wider historical existence."[17]

It is undeniable that there is a place for complementary discourses, such as in the mind versus brain discussion, but we would contend that a format of partitioning is not immediately explanatory in function. John Polkinghorne concludes this when he states: "Complementarity is not an instantly explanatory concept. It is simply suggestive of a search for understanding which seeks to take an even-handed view of two accounts of what is going on" (Polkinghorne 1991, 27). This is reinforced by Nicholas Saunders' comments on divine action when he notes, "it is not the case that scientific and theological accounts of God's action are in some straightforward way complementary accounts of the same reality" (Saunders 2002, 33). Furthermore, the determination of when these accounts are complementary or contradictory defies any simple formulations. Watts in concluding his remarks in a recent paper on the virtue of complementary perspectives notes the elusive nature of identifying any well-defined criteria for this kind of determination (Watts 1998, 178). From our perspective, this deficiency should be viewed as indicative of the multifaceted unkempt nature and the contextually situated aspects of our hermeneutical endeavors.

Although we can appreciate the removal of strong either/or distinctions between scientific and theological perspectives, complementary approaches falter as a comprehensive interpretive program. In our judgment, by categorically harnessing the communicative resources of the scientific and scriptural informers, both a postmodern critique of modernism and substantial hermeneutical considerations are underplayed. Hence, as a comprehensive program that places analysis and classification in a decisive role, it tends to exchange the tensions of interpretive grappling in our quest for intelligibility and understanding for a type of structuralism tainted with modernist residue.

5. Conclusion

We certainly recognize that all of the positions discussed in addition to the relevant issues raised deserve far greater elaboration. However, our objective in this cursory scan of some of the ways science and theology interact was simply to draw out two significant points. First, whatever scheme is employed to contend with this interaction must give strong credence to the hermeneutical contours implicit in the engagement. As pointed out earlier, hermeneutics is at the core of our understanding and this necessitates the recognition of a hermeneutical realism in the discussion that draws from the quarters of postmodern analysis and defies any strict definitional parameters. And secondly, the

residue from acknowledging this ontology includes the recognition that a persistent tension is present within our interpretive motion that eludes total resolution. This tension has existed historically in these discussions and continues to this day. In combination, these factors drive us to the conclusion that this tension is ontological in nature and at best can be minimized but not eliminated. In this sense, configurations that engulf the scientific and theological perspectives and evoke an absolute sense of certainty or domination represent illusionary symbols of interpretive resolution as they fall within the gravitational pull of metanarrative tendencies.

We would suggest that in light of these considerations, a more dynamic trajectory for a science and theology intercourse may be found in expanding Kai Nielsen's concept of a wide reflective equilibrium (Nielsen 1987) in a manner that recognizes a four part symphonic orchestration of being, knowledge, distinction and relatedness.[18] As pointed out by Calvin Schrag, reflection in this concept is viewed as "from bottom up social, always situated within the density of world-engagements." Schrag goes on to note that the dynamics of this reflection consists of a transversal back and forth movement across culture-spheres in a manner that effects a type of binding, "whereby each functions as a background for the other" (Schrag 1992, 177-178). In this reflective relationship there is due recognition of the distinctiveness of each sphere, but also acknowledgement of the propensity of each to provoke adjustments in the other.

Van Huyssteen applies this concept directly to the science and theology discussion. He develops the notion of a postfoundationalist rationality, which is neither strictly modernist nor postmodernist in form, that strives for optimal understanding by encompassing our scientific and theological reasoning strategies within a "process of intercontextual and cross-disciplinary reflection" (van Huyssteen 1999, 278). If viewed as a relationship situated in the transversal time-space of their respective communicative practices, the interface of our scientific and theological reflections is characterized by the "interplay of dissent and consent" (Schrag 1992, 174) that effects appropriate revisions or concurrence in optimizing our wider interpretive understanding.[19] By discerning this transversal pattern of interpretation within a space of communicative praxis, we can hopefully avoid the slippage of a hermeneutical trajectory into the perils of another type of metanarrative (1992, 76, 100-102).

This brings us back to our designation of science and Scripture as *informers*. The term informers tried to capture their *relatedness* as complex communicative practices and their *distinctness* as designated and articulated by the spatio-temporal context of their respective practicing communities. The ecology of their interaction is not that of a predator-prey relationship or one of isolation, but more of a symbiotic community interwoven with a texture of creative tension that facilitates constructive critique, affirmation, conflict at times, and the forging of new perspectives. At the same time, this type of community weakens any hyper unifying attempts to dominate the interpretive landscape. As a result, among our epistemic values, humility must rank high in that as our convergent interpretive workings encounter the otherness of each informer it is imperative to be open to a continuous reassessment of our complex narratives of the world and the life we find in it. Thus, strong prescriptive remedies are destabilized as hermeneutically insensitive myths. Further elaboration of this type of communitarian symbiosis must await a future publication.

As we return to our starting point with Bernard Ramm, how do we respond to Ramm's assertion that there is no conflict between true science and Scripture? We shall answer in both the affirmative and the negative. We can concur that there is much that would support the ongoing interaction between science and Scripture as it pertains to the interpretation of the world and the life we find in it, despite claims to the contrary. However, there is also ample evidence to indicate that the tension between them continues to defy eradication, and in fact, often seems to have intensified. Therefore, the future of this dialogue must consider giving strong assent to this persistent tension as a permanent resident and inherent component of their ongoing intercourse.

Notes

1 Ricœur 1991, 53-101, notes that the movement of hermeneutical re-regionalization is one of the major motifs in his entire work.

2 Westphal 1993, 13, in commenting on the masters of suspicion, Marx, Nietzsche, and Freud refers to a hermeneutics of suspicion this way: "the deliberate attempt to expose the self-deceptions involved in hiding our actual operative motives from ourselves, individually and collectively, in order not to notice how and how much our behavior and our beliefs are shaped by values we profess to disown."

3 Wilson 1998, 4, 8. A fair question, under hermeneutical considerations, relates to whether this kind of interpretative exclusivity is itself an artifact of scholarship; notably Wilson's.

4 Wilson 1978, 192. See Schrag 1997, 118-127, for a stimulating discussion of the role of religion in Kant and Kierkegaard.

5 See D. Dennett 1995, 21; R. Dawkins 1987, 13-15 and F. Crick, 1994, 3.

6 Lyotard's version of postmodernism, however, does not rule out *mega*-narratives. We express our gratitude to Merold Westphal for the notion of *mega* versus *metanarratves*.

7 At any rate, whether or not closure can be or has been achieved is not a question that can be answered by simply structuring the question within the boundaries of empirically based scientific knowledge. See also Ricoeur 1967, 347-357. Symbols, according to Ricoeur, should give rise to thought and be understood as an augmentation of reality, not a closing it down.

8 Feyerabend 1975, 214, questions whether science as we know it could have even arisen within the "blunt application of 'rational' procedures."

9 Brooke 1991, 8, draws attention to the fact that both are human endeavors subject to human concerns. On p. 42 he concludes that both are complex social activities and that their interaction cannot be structured in any simple formulation (51).

10 Noll 1994, 201-202. Noll quotes J. C. Whitcomb, Jr. and H. M. Morris 1961, as representative of an instinctive trust in the perspicuity of Scripture and the ability to clearly align scientific data within the biblical framework in a way that may necessitate significant modifications in the scientific picture of the world.

11 This has taken on current significance by many individuals supporting the intelligent design motif. See, for example, W. Dembski 1999, 114, 120 and Johnson 1995, 7-17.

12 Miller 2003, ed., an assortment of articles from authors across a variety of disciplines has been compiled in support of the assessment that evolutionary configurations of creation are compatible with orthodox, evangelical Christianity.

13 Hyers 1984, 29-33, 37-56, points out that how the universe is conceptually organized (37) is not the preeminent concern of Scripture, but rather that the vast array of phenomena, however they are organized, "are the objects of divine creation and sovereignty." See also Blocher 1984, 15-78.

14 Duce 1998, 65-67 notes this in H. Van Till's strict separation between Scripture informing us about the relationship of the cosmos to God in "the categories of status, origin, governance, value and purpose" and science informing us about internal intelligibility in "the categories of physical properties, behavior and history." See H. Van Till 1986. Duce, for example, questions whether there is a clear distinction between governance and behavior, in particular, which one does the formative history of life fall under.

15 Schrag 1992, 97-102, contends that what is lacking in Lyotard's thinking is adequate "recognition of the interpretive moment within both of the alleged forms of knowledge, "narrative" and "scientific" alike." Interpretation is at work regardless of the language game. For example, it is already at work before science even gets started by the delimitation of its discourse. In our discussion, this steers us away from over-structuring differences between scientific and theological (narrative) discourse.

16 Gould 1977, 12-13, notes that the Darwinian view of life has radical philosophical implications that challenge our entrenched Western sensibilities and replaces the traditional story of life with a new narrative that dismisses humanity as "the loftiest product of a preordained process." Thus, this type of scientific conclusion destabilizes the border between "scientific" and "narrative" (theological) thought and discourse.

17 Although Schrag 1992, does not apply the concept that the consequences of interpretation and narrational emplotment are orthogonal to the culture-spheres directly to the science/theology discussion, we suggest that such an application is a helpful direction to pursue. It provides a necessary antidote to the overemphasis on contrast between the scientific and theological realms.

18 See Laughery 2002, 105-148, for an elucidation of how relation and distinction apply to the broader discussion of narrative and hermeneutics.

19 Schrag 1992, 174, applies these concepts more generally, but we are focusing his thinking on the science and theology discussion.

References

Alioto, Anthony. 1993. *A History of Western Science*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Alcock, John. 2001. *The Triumph of Sociobiology*. Oxford: Oxford University Press.

Atkins, Peter. 1995. "The Limitless Power of Science." In *Nature's Imagination: The Frontiers of Scientific Vision*. ed. J. Cornwell, Oxford: Oxford Univ. Press.

Barbour, Ian G. 2000. *When Science Meets Religion*. New York: HarperCollins.

_____. 1990. *Religion in an Age of Science*. San Francisco: HarperCollins.

Blocher, Henri. 1984. *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*. Downers Grove: Intervarsity Press.

Brooke, John H. 1991. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Bube, Richard. H. 1995. *Putting It All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith*. Lanham: Univ. Press of America.

Crick, Francis. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Scribner.

Dawkins, Richard. 1987. *The Blind Watchmaker: Why the evidence of evolution reveals a universe without design*. New York: W.W. Norton.

Dembski, William. 1999. *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*. Downers Grove: Intervarsity Press.

Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.

_____. 2003. *Freedom Evolves*. New York: Viking.

Duce, Phillip. 1996. "Complementarity in Perspective." *Perspectives on Science and Christian Faith*, 8: 145-155.

_____. 1998. *Reading the mind of God: Interpretation in Science and Theology*, Leicester: Apollos.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against Method*. London: Verso.

Gould, Stephen J. 1977. *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*, New York: W. W. Norton.

Gregersen, Niels H. 1994. "Theology in a Neo-Darwinian World." *Studia Theologica* 48: 125-149.

Hyers, Conrad. *Meaning of Creation: Genesis and Modern Science*. Atlanta: John Knox Press, 1984.

Jackelén, Antje. 2003. "Science and Religion: Getting Ready for the Future." *Zygon: Journal of Religion and Science* 38 (June): 209-228.

Jeeves, Malcom A. and R. J. Berry. 1998. *Science, Life, and Christian Belief: A Survey of Contemporary Issues*. Grand Rapids: Baker Books.

Johnson, Philip. 1995. *Reason in the Balance: The Case Against NATURALISM in Science, Law & Education*. Downers Grove: Intervarsity Press.

Kuhn, Thomas S. 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition, Chicago: The Univ. of Chicago Press.

Laughery, Gregory J. 2002. *Living Hermeneutics in Motion: An Analysis and Evaluation of Paul Ricoeur's Contribution to Biblical Hermeneutics*. Lanham: Univ. Press of America.

_____. 2001. "Language at the Frontiers of Language." In *After Pentecost: Language and Biblical Interpretation*. ed. Craig Bartholomew, Colin Greene, Karl Möller, 171-194. Carlisle: Paternoster.

Livingstone, David. 1984. *Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter Between Evangelical Theology and Evolutionary Thought*. Vancouver: Regent College Publishing.

Lyotard, Jean-François. 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Mackay, Donald M. 1974. *The Clockwork Image: A Christian Perspective on Science*. Downers Grove: Intervarsity Press.

Marsden, George. 1980. *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism: 1870-1925*. Oxford: Oxford Univ. Press.

Miller, Keith B. 2003. ed. *Perspectives on an Evolving Creation*, Grand Rapids: Eerdmans.

Miller, Kenneth R. 1999. Finding Darwin's God: A Scientist's Search for *Common Ground Between God and Evolution*. New York: HarperCollins.

Miller, ed. *Perspectives on an Evolving Creation*, Grand Rapids: Eerdmans.

Moore, John A. 1993. *Science as a Way of Knowing: The Foundations of Modern Biology*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Nielsen, Kai. 1987. "Searching for an Emancipatory Perspective: Wide Reflective Equilibrium and the Hermeneutical Circle." In *Anti-Foundationalism and Practical Reasoning*, ed. E. Simpson, 143-163, Edmonton, AB: Academic Press.

Noll, Mark A. 1994. *The Scandal of the Evangelical Mind*. Grand Rapids: Eerdmans.

Polanyi, Michael. 1958. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

Polkinghorne, John. 1991. *Reason and Reality: The Relationship between Science & Theology*. Philadelphia: Trinity Press International.

_____. 1998. *Belief in God in an Age of Science*. New Haven: Yale Univ. Press.

_____. 2000. *Faith, Science & Understanding*. New Haven: Yale Univ. Press.

Ramm, Bernard. 1954. *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.

Ricoeur, Paul. 1991. *From Text to Action, Essays in Hermeneutics, II*. trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, Evanston: Northwestern Univ. Press.

_____. 1967. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon.

Rouse, Joseph. 1996. *Engaging Science: How to Understand Its Practices Philosophically*. Ithaca: Cornell Univ. Press.

Ruse, Michael. and Edward O. Wilson. 1993. "The Approach of Sociobiology: The Evolution of Ethics." In *Religion and the Natural Sciences: The Range of Engagement*. ed. James E. Huchingson, 308-312, Orlando: Harcourt Brace.

Sagan, Carl. 1996. *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark*. New York: Ballantine Books.

Saunders, Nicolas. 2002. *Divine Action and Modern Science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Schrag, Calvin O. 1997. *The Self After Postmodernity*. New Haven: Yale Univ. Press.

_____. 1992. *The Resources of Rationality*. Bloomington: Indiana Univ. Press.

Schwarz, Hans. 2002. *Creation*. Grand Rapids: Eerdmans.

Van Huyssteen, J. Wentzel. 1999. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Sci-*

ence. Grand Rapids: Eerdmans.

_____. 1998. *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World*. Harrisburg: Trinity Press International.

Van Till, Howard J. 1990. "The Scientific Investigation of Cosmic History." In *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation*. ed. Howard. J. Van Till, Robert E. Snow, John H. Stek, and Davis A. Young, Grand Rapids: Eerdmans.

_____. 1986. *The Fourth Day*. Grand Rapids: Eerdmans.

Watts, Fraser. 1998. "Science and Theology as Complementary Perspectives." In *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, ed. N. H. Gregersen and J. W. van Huyssteen, 125-149, Grand Rapids: Eerdmans.

Westermann, Claus. 1974. *Creation*. trans. J. J. Scullion, Philadelphia: Fortress.

Westphal, Merold. 1993. *Suspicion & Faith: The Religious uses of Modern Atheism*. Grand Rapids: Eerdmans.

Whitcomb, John C. Jr. and Henry M. Morris. 1961. *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed.

Wilson, Edward O. 1975. *Sociobiology: the New Synthesis*. Cambridge: Harvard Univ. Press.

_____. 1978. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

_____. 1998. *Consilience*. New York: Knopf.

Young, Davis A. 1990. "The Discovery of Terrestrial History." In *Portraits of Creation: Biblical and Scientific Perspectives on the World's Formation*, ed. Howard. J. Van Till, Robert E. Snow, John H. Stek, and Davis A. Young, Grand Rapids: Eerdmans.

NEW IN PATERNOSTER THEOLOGICAL MONOGRAPHS

The Justifying Judgement of God

A Reassessment of the Place of Judgement in the Saving Work of Christ

Justyn Terry

The argument of this book is that judgement, understood as the whole process of bringing justice, is the primary metaphor of atonement, with others, such as victory, redemption and sacrifice, subordinate to it. Judgement also provides the proper context for understanding penal substitution and the call to repentance, baptism, eucharist and holiness.

Justyn Terry teaches at Trinity Episcopal School for Ministry, Ambridge, PA, USA

ISBN: 1-84227-370-1 / 229 x 152 mm / 300pp (app.) / £19.99

Postliberal Theological Method

A Critical Study

Adonis Vidu

The postliberal theology of Hans Frei, George Lindbeck, Ronald Thiemann, John Milbank and others is one of the more influential contemporary options. This book focuses on several aspects pertaining to its theological method, specifically its understanding of background, hermeneutics, epistemic justification, ontology, the nature of doctrine and, finally, Christological method.

Adonis Vidu is Lecturer in Theology at Emmanuel University, Oradea, Romania.

ISBN: 1-84227-395-7 / 229 x 152 mm / 284pp / £19.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

STUDIES IN PENTECOSTAL AND CHARISMATIC ISSUES

Studies in Pentecostal and Charismatic Issues is a series of academic monographs which explore issues of interest to charismatic and Pentecostal scholars, students and leaders. The books are multi-disciplinary covering biblical, historical, theological and empirical analyses.

Speaking in Tongues
Multi-Disciplinary Perspectives

Mark J. Cartledge (Editor)

Speaking in tongues, or glossolalia, is a spiritual practice common across the Pentecostal and Charismatic streams of global Christianity. This volume unusually seeks to shed constructive light on this fascinating spiritual phenomenon by looking at it from perspectives of various academic disciplines. The volume considers the perspectives of New Testament studies, history, social sciences, psychology, linguistics, philosophy, as well as theology. This variety of perspectives contributes to a richer understanding of the gift of tongues. The concluding chapter seeks to show how theology functions as the co-ordinating discipline around and in relation to which these other disciplinary perspectives engage.

Mark J. Cartledge is a Lecturer in Christian Theology at the University of Wales, Lampeter.

ISBN: 1-84227-377-9 / 229 x 152 mm / 304pp / £17.99

Practical Theology
Charismatic and Empiriral Perspectives

Mark J. Cartledge

This groundbreaking work is unique in its use of empirical methods in Charismatic theology.

ISBN: 1-84227-200-4 / 229 x 145 mm / 286pp / £15.99

Spirit-Shaped Mission
A Holistic Charismatic Missiology

Andrew Lord

The first attempt to provide a Pentecostal-Charismatic missiology.

ISBN: 1-84227-264-0 / 229 x 145 mm / 176pp / £12.99

Paternoster:
thinking faith

9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * * * * *

The Development of Greek and the New Testament

Chrys C. Caragounis

WUNT, vol. 167, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, Ln., XX, 732 pp., ISBN 3-16-148290-5

ZUSAMMENFASSUNG

Vor allem wegen des exegetischen Kapitels lohnt es sich, zu diesem Buch zu greifen. Wir lassen es uns von Professor Caragounis auch gerne sagen, dass wir uns um größere Vertrautheit mit den Primärtexten (womöglich auch denen des späteren Griechisch) bemühen sollten. Wir sind ihm auch dankbar für den reichen Schatz an übersetzten (nicht selten kommentierten) Originalzitaten und die nützliche Hinführung zu relevanter Primär- und Sekundärliteratur. Doch bei der Berücksichtigung späterer (wie früherer) Sprachstufen, müssen wir uns als Ausleger des Neuen Testaments stärker vor anachronistischem Vorgehen hüten, als er dies anzuregen scheint. Und wegen einer angeblich falschen Aussprache altgriechischer Texte brauchen wir uns weit weniger Sorgen zu machen, als der Verfasser dies meint.

SUMMARY

It is well worth getting hold of this book not least on account of the exegetical chapter. We are also happy to say that we should be encouraged by his work to have a greater confidence in the primary texts (and where possible also those of the later Greek.) We are also grateful to him for the rich treasures of translated (and often commentated on) original sources and the useful access to relevant primary and secondary literature. Yet in the consideration of the later (as earlier) stages of language as interpreters of the New Testament we must guard ourselves more strongly against anachronistic procedures which he appears to encourage. And due to a supposedly wrong pronunciation of ancient Greek texts we need to take a little more care than the author thinks.

RÉSUMÉ

Voilà un ouvrage très utile, en particulier pour ses chapitres exégétiques. Nous pouvons apprendre du Professeur Caragounis que nous devrions avoir recours aux sources de première main. Il nous offre ici un riche trésor de traductions de textes originaux, souvent accompagnées de commentaires, et nous donne accès à la littérature primaire ou secondaire pertinente pour l'étude du Nouveau Testament. Cependant, lorsqu'ils considèrent les anciens niveaux de la langue (tout comme aussi les plus récents), les exégètes du Nouveau Testament doivent se garder de méthodes anachroniques mieux encore qu'il ne le fait. Et pour ce qui concerne les expressions qui, dans le Grec ancien, sont considérées comme incorrectes, il n'est pas nécessaire de s'en préoccuper autant que l'auteur.

* * * *

Chrys C. Caragounis, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Lund, Schweden, gebürtiger Grieche, möchte durch den vorliegenden, reich dokumentierten Band vor allem Neutestamentlern (daneben aber auch Altphilologen und Byzantinisten) a) die Einheit und die Kontinuität der griechischen Sprache von der ältesten dokumentierten Periode (mykenisches Griechisch, ca. 1.400 bis 1.200 v. Chr.) bis zum heutigen Tag neu vor Augen führen, b) die wichtigsten Entwicklungen im Bereich von Formenlehre und Syntax aufzeigen, c) auf die vieldiskutierte Frage nach der richtigen Aussprache eingehen und schließlich d) belegen, dass sich viele Probleme der neutestamentlichen Exegese nur mit Hilfe des späteren Griechisch lösen lassen (vgl. S. vii-viii).

Auf der Basis reicher Erfahrung im Umgang mit den relevanten Primärquellen und jahrelanger Forschungsarbeit entfaltet Professor Caragounis seine Thesen in acht Kapiteln, die in drei Hauptteile gruppiert sind: Kapitel 1 und 2 sind der griechischen Sprachgeschichte und der Relevanz des späteren Griechisch für das Studium des Neuen Testaments gewidmet, Kapitel 3–5 den Veränderungen der grammatischen Formen und des Satzbaus und deren Bedeutung für die Exegese des Neuen Testaments, Kapitel 6–8 schließlich der akustischen Dimension des Griechischen (besonders auch der »historischen« Aussprache, die er im heutigen Griechisch erhalten sieht) und deren Auswirkungen auf die Überlieferung des neutestamentlichen Grundtextes. Den Abschluss bilden Zusammenfassung und Fazit, Literaturverzeichnis sowie verschiedene detaillierte Register.

Wie ist dieses Werk zu beurteilen? Natürlich kann eine kurze Rezension in einer theologischen Zeitschrift dieser umfangreichen Monographie mit ihrer detaillierten Behandlung einer überaus komplexen Thematik unmöglich gerecht werden. Dennoch scheint es angebracht, auf einige Stärken und Schwächen – wie sie mir als im Bereich der Bibelsprachen arbeitendem Linguisten aufgefallen sind – hinzuweisen.

Sehr zu begrüßen ist m. E. das von Professor Caragounis so leidenschaftlich vorgetragene Plädoyer für eine gründlichere und ausgedehntere Beschäftigung mit den griechischen Primärquellen. Wer als Exeget im Umgang mit lexikalischen und grammatischen Problemen des neutestamentlichen Griechisch zu fundierten Lösungen gelangen will, kommt nicht umhin, das reichlich vorhandene außerbiblische Sprachmaterial auf adäquate Weise (auf der Basis wirklicher Vertrautheit) mit einzubeziehen; schiefe Ansichten im Blick auf grundsprachliche Regeln und damit nicht selten im Blick auf den intendierten Textsinn sind sonst vorprogrammiert. Der Verfasser bietet uns in seinem Werk eine gute Hinführung

zu vielen Titeln relevanter Primär- und Sekundärliteratur. Das Werk selbst ist eine Fundgrube von Originalzitaten aus der gesamten griechischen Sprachgeschichte; diese sind meist übersetzt und in vielen Fällen auch kurz kommentiert.

Für Exegeten von besonderem Interesse und m. E. von besonderer Qualität ist Kapitel 5, in dem Professor Caragounis eine ganze Reihe von exegetischen Problemen detailliert (neueste Literatur berücksichtigend) behandelt (zum Teil auf frühere Publikationen zurückgreifend), obgleich manche seiner Lösungen mir sachlich zwar überaus sympathisch (etwa zu 1Kor 7,36-38), aus sprachlicher Sicht aber nicht ausreichend begründet erscheinen: 1. Neutrum statt Maskulin gebraucht (Mt 12,6; Mt 12,41-42); 2. Plural statt Singular gebraucht (Mt 2,20; Mt 9,8); 3. Jesus der Weinstock oder der Weinberg (Joh 15,1-7)?; 4. Aorist Indikativ als Basis für »Realized Eschatology« (Mt 12,28)?; 5. Bedeutung von *apolambano* in Lk 16,25 und Rom 1,27; 6. Bedeutung von *paidia* in Joh 21,5; 7. Ermutigung zu Freiheit oder zu Sklaverei in 1Kor 7,21?; 8. Verlobte, Tochter oder Jungfräulichkeit (1Kor 7,36-38)?

Als neuntes Problem greift Caragounis in Kapitel 5 ein grundsätzlicheres Thema auf, das vor allem in nordamerikanischen Neutestamentlerkreisen seit etwas mehr als einem Jahrzehnt die Gemüter bewegt: das Zusammenspiel von Zeit- und Aspektbedeutung im griechischen Verbalsystem. Der Verfasser setzt sich dabei vor allem mit den Publikationen von S. E. Porter zu diesem Thema auseinander, dessen Ansatz er aufs Schärfste kritisiert (als rein theoretisches Konstrukt ohne ausreichenden Bezug zum tatsächlich bezeugten Sprachgebrauch). M. E. hat Caragounis mit seiner Kritik an Porter mindestens in den Grundzügen Recht (zum Teil schießt er allerdings etwas über das Ziel hinaus).

Neben diese Stärken gilt es auch auf eine Reihe von zum Teil prinzipiellen Schwächen hinzuweisen:

Dass Caragounis darauf besteht, beim Erforschen des neutestamentlichen Griechisch die diachronen Dimensionen, auch das spätere Griechisch mit einzubeziehen, also das Einzelne vom Ganzen her anzugehen, ist zweifellos richtig; denn durch eine einseitige Konzentration auf das Synchrone kann man sich leicht den Weg zu einer optimalen Lösung manch eines lexikalischen, grammatischen und nicht selten auch exegetischen Problems verbauen. Doch scheint mir Caragounis (bei all seiner ihm zu attestierenden differenzierenden Vorgehensweise) Gefahr zu laufen, auf der anderen Seite des Pferdes herunterzufallen: Nach meiner Einschätzung kommt es bei ihm zu einer Überbetonung der Einheit bzw. Konstanz des Griechischen sowie zu einer gewissen Verkennung der typischen allgemeinen sprachlichen Veränderungsmechanismen (weil sprachliche [lexikalische oder grammatische] Zeichen in eine Vielzahl von systemischen Bezügen eingebettet sind [vergleichbar mit den Zellen einer Honigwabe, die sich gegenseitig bedingen], zieht die Veränderung eines einzelnen Zeichens häufig eine Kettenreaktion von zum Teil subtilen Veränderungen der Nachbarzeichen nach sich – ein Aspekt, den Caragounis bei seinen Vorschlägen stärker berücksichtigen müsste) und damit zu exegetischen Vorschlägen, die zum Teil anachronistisch anmuten. Wer die diachronen Dimensionen des Griechischen (zu Recht) stärker berücksichtigen möchte, dem empfehle ich auf jeden Fall, über das Werk von Caragounis hinaus altphilologische Standardwerke wie F. R. Adrados, *Geschichte der griechischen Sprache: Von den Anfängen bis heute* (UTB 2317, Tübingen: Francke, 2002), M. Meier-Brügger, *Griechische Sprachwissenschaft*, 2 Bände (Berlin: de Gruyter, 1992), George N. Hatzidakis, *Einleitung in die neugriechische Grammatik* (Hildesheim: Olms, 1977 [ursprünglich: Leipzig, 1892]), Yves Duhoux, *Le verbe grec ancien: Eléments de morphologie et de syntaxe historiques* (Louvain-La-Neuve: ²2000) mit angegebener Literatur und für exegetisch-methodologische Grundfragen etwa D. A. Carson, *Exegetical Fallacies* (Grand Rapids: Baker, ²1996) mit einzubeziehen.

Nicht überzeugt hat mich Professor Caragounis des Weiteren im Blick auf das, was für ihn offenkundig ein Hauptanliegen ist. Er behauptet, das Aufgeben der korrekten, der »historischen« (im heutigen Griechisch gebräuchlichen) zu Gunsten der »erasmischen« (philologisch rekonstruierten) Aussprache altgriechischer Texte habe zu einer Art Paradigmenwechsel (nicht sein Ausdruck) geführt; dies sei der Grund, weshalb man außerhalb Griechenlands die Einheit der griechischen Sprache aus den Augen verloren habe und in mancherlei Weise zu einem unsachgemäßen Umgang mit dem literarischen Erbe der Griechen (einschließlich des Neuen Testaments) gekommen sei. Zwar hat die neuere Forschung (u. a. durch die Papyrusforschung) gezeigt, dass auf jeden Fall in neutestamentlicher Zeit die griechische Aussprache der heutigen viel näher war, als früher angenommen (z. B. *ekklisia* statt *ekkläsia*); und eine Miteinbeziehung der späteren Griechisch ist zweifellos begrüßenswert. Doch ist mir weder bei Caragounis noch anderswo irgendein gewichtiger Hinweis begegnet, der nahe legt, fundamentale Fehldeutungen altgriechischer lexikalischer oder grammatischer Phänomene bzw. altgriechischer Textinhalte würden sich primär auf die Tatsache zurückführen lassen, dass in den verschiedenen Ländern außerhalb Griechenlands statt der »historischen« eine rekonstruierte (an die klassische bzw. vorklassische Lautung anlehnende) Form der Aussprache gebräuchlich ist. Fehldeutungen sind in aller Regel viel eher einer mangelnder Vertrautheit mit den Primärtexten (und zwar zunächst mit den zeitgenössischen) bzw. einem falschen methodischen Ansatz anzulasten.

Zu dem monumentalen Werk von Professor Caragounis zu greifen, lohnt sich also in verschiedener Hinsicht. Gleichzeitig ist es aber mit einer Reihe von zum Teil grundsätzlichen Mängeln behaftet, die beim Studium dieses Bandes zu berücksichtigen sind.

Heinrich von Siebenthal PhD, Gießen, Deutschland

Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001.

Ivan Z. Dimitrov,/ James D.G. Dunn, U. Luz, K.-W. Niebuhr (Hrsg.)

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 174. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, IX+420 pp., Hb., Euro 99,–, ISBN 3-16-148427-4

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatzband veröffentlicht die Vorträge, die auf der zweiten europäischen orthodox-westlichen Exegetenkonferenz 2001 gehalten wurden. Katholische, evangelische und orthodoxe Exegeten sowie ein Vertreter des Judentums trafen sich im bulgarischen Rilakloster. Thema der Tagung war das Alte Testament als christliche Bibel. Die 15 Referate behandelten vier Themenbereiche: Das Alte Testament in der christlichen Tradition, das AT im Neuen Testament und im antiken Judentum, den Kanon des AT und messianische Texte und ihre christliche Deutung. Schriftauslegung und Hermeneutik der verschiedenen Glaubensrichtungen werden in den Beiträgen deutlich herausgearbeitet. Die zunehmende Einsicht in Defizite der literarisch-historischen Zugangsweise im Blick auf Theologie und Verkündigung trägt nach Meinung des Rezesnsenten zur Offenheit bei, in der Exegese neue Wege zu suchen und zu beschreiten.

SUMMARY

The collection of essays presents the papers which were given at the second European conference of orthodox and western exegetes in 2001. Catholic, Protestant and Eastern Orthodox exegetes as well as a Jewish representative met in the Bulgarian monastery of Rila. The them of the conference was ‚the Old Testament as Christian bible'. The 15 essays deals with 4 subject areas: the OT in the Christian tradition, the OT in the New Testament and in ancient Judaism, the canon of the OT, and messianic texts and their Christian meaning. Biblical Interpretation and Hermeneutics of various faith-traditions were clearly worked out in the contributions,. The increasing insight into the deficiency of the literary-historical approach in view of theology and proclamation contributes, according to the contributors, to an openness to seek and open up new ways for exegesis.

RÉSUMÉ

Ce volume reprend les textes d'exposés présentés à la seconde conférence européenne d'exégètes orthodoxes occidentaux en 2001. Des exégètes catholiques, protestants et orthodoxes, de même que des représentants du judaïsme, se sont rencontrés en Bulgarie, au monastère de Rila. Le colloque avait pour thème : « L'Ancien Testament comme Bible chrétienne ». Les quinze intervenants ont abordé quatre sujets : l'Ancien Testament dans la tradition chrétienne, l'usage de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament et dans le judaïsme ancien, le canon de l'Ancien Testament, les textes messianiques et leur sens chrétien. Ces contributions apportent une réflexion sur la question de l'interprétation des Écritures et de l'herméneutique des différentes confessions. La prise de conscience grandissante des déficiences de l'approche historico-littéraire pour la théologie et la proclamation a stimulé la quête de nouvelles manières d'aborder l'exégèse.

* * * *

Der vorliegende Band dokumentiert die bisher seltene Begebenheit, dass Bibelwissenschaftler westlicher (d.h. katholischer und evangelischer) und östlicher (orthodoxer) Provenienz samt einem jüdischen Vertreter sich in einem Kloster in Bulgarien einfinden, um sich über den Stellenwert des Alten Testaments in Kirche und Wissenschaft auszutauschen und über ihre unterschiedlichen Sichtweisen ins Gespräch zu kommen. Wie im Vorwort berichtet wird, waren die wissenschaftlichen Referate und Diskussionen in das gemeinsame Erleben der Liturgie in der Klosterkirche sowie tägliche Morgen- und Abendgebete kirchlich und spirituell eingebettet.

Die insgesamt 15 Referate behandeln vier größere Themenbereiche. Die anschließenden Diskussionen werden jeweils am Schluss mit einem von K.-W. Niebuhr besorgten Resümee dokumentiert.

Der erste Themenbereich behandelt „Das Alte Testament in der christlichen Tradition". Die Beiträge zu dieser Thematik werden (bezeichnenderweise?) ausschließlich durch orthodoxe Gelehrte bestritten. Es wird deutlich, wie stark die orthodoxe Bibelwissenschaft sich als Teil ihrer Kirche und deren Tradition versteht und welche tragende Bedeutung darin der christologischen (inklusive typologischen und allegorischen) Interpretation des ATs in der Verstehenslinie der Kirchenväter zukommt. Die Diskussion zeigt, dass sich zwischen der orthodoxen Sichtweise mit ihrem dezidiert christologisch-ekklesiologischen Ansatz und dem westlichen Paradigma, das – gerade auch im Blick auf den geführten jüdisch-christlichen Dialog – auf den „Eigenbedeutung" des ATs pocht (das AT müsse zunächst aus sich selbst heraus verstanden werden) ein beträchtliches Spannungsfeld auftut.

Der zweite Themenbereich lautet: „Das Alte Testament im Neuen Testament und im antiken Judentum". Entsprechend kommen ein orthodoxer, ein westlicher und ein jüdischer Vertreter zu Wort. Die orthodoxe Position kritisiert die Tendenz der westlichen Exegese, sich weithin mit historisch-kritischen Analysen zu begnügen und den Christus- und damit auch den Kirchenbezug außer acht zu lassen.

Der (zumindest für den Rezensenten) interessanteste Abschnitt beschäftigt sich mit der Kanonfrage („Der Kanon des Alten Testaments"). Der orthodoxe Beitrag lässt erkennen, dass die Kanonfrage in dieser Tradition nicht mit ähnlicher Brisanz wie im Westen behandelt und weniger theologisch denn vom Gebrauch der Schriften in gottesdienstlicher Liturgie und kirchlichem Leben her bedacht wird. Der m. E. stimulierendste Beitrag stammt aus der Feder von Christoph Dohmen („Der Kanon des Alten Testaments: Eine westliche her-

meneutische Perspektive"). Er betont den funktionalen Zusammenhang von Kanon und Glaubensgemeinschaft und hält die Leserichtung vom Alten zum Neuen Testament hin für grundlegend: Das NT ist im Lichte des ATs zu lesen. Er plädiert für eine „zweifache Leseweise" des ATs in der zwei-einen christlichen Bibel: Zunächst ist das AT (noch) ohne christlichen Bezug zu lesen und dann, ankommend beim NT, ist es gleichsam im „Rückblick" vom NT her im Horizont des Christusgeschehens nochmals zu lesen. Damit ist verbunden, dass Israel als Erstadressat der Heiligen Schrift (AT) ernstgenommen und nicht „enterbt" wird. In der anschließenden Diskussion bildet gerade diese Frage der „Leserichtung" (vom AT zum NT oder umgekehrt) ein strittiger Punkt.

Der letzte Abschnitt lautet: „Messianische Texte und ihre christliche Interpretation". Die Thematik wird aus westlicher und orthodoxer Sicht anhand der Bedeutung und Auslegung von Texten aus Psalter und Prophetie erörtert. Die Diskussion dreht sich namentlich um die Frage, inwieweit sich eine messianische bzw. christologische Ausdeutung von den Texten selbst her aufdrängt oder von einem neutestamentlichen bzw. kirchlichen Kontext in diese eingetragen wird.

Hilfreich ist die am Schluss von Niebuhr vorgenommene Auslotung des Gesprächsstandes („Rückblick und Ausblick") und die Dokumentierung und teilweise Kommentierung des Standes der ökumenischen Gespräche im Blick auf die Fragen von Schriftexegese und Hermeneutik. Der Band schließt mit einem Adressverzeichnis der Teilnehmer am Symposium sowie Bibelstellen-, Autoren- und Sachregister.

Nicht nur das Gewicht der einzelnen Beiträge ist recht unterschiedlich, auch die Unterschiede in den Positionen sind beträchtlich. Dennoch ist hier ein Gespräch in Gang gekommen, das wichtig ist. Vor 20 Jahren wäre ein Einlassen von westlichen Bibelwissenschaftlern mit historisch-kritischer Prägung auf eine solch dezidiert christologisch und kirchliche Auslegungstradition wie sie die orthodoxe repräsentiert wohl kaum möglich gewesen. Die zunehmende Einsicht in Defizite der literarisch-historischen Zugangsweise im Blick auf Theologie und Verkündigung verbunden mit den aufkommenden Sichtweisen kanonischer und (gesamt)biblischer Theologie trägt wohl zur Offenheit bei, neue Wege zu suchen und zu beschreiten – und das ist gut so. In dem Sinn ist dieser Band ein wichtiger Beitrag. In ihm liegt indirekt auch eine Anfrage an neue Tendenzen an einzelnen theologischen Fakultäten und Universitäten, welche die Bibelexegese (und weitere Disziplinen) tendenziell aus der christlichen Theologie und Kirche lösen und als religionswissenschaftliche Disziplinen führen wollen.

Beat Weber, CH-3673 Linden BE, Schweiz

HistorischTheologische Auslegung
Der erste Brief des Paulus an Timotheus
Heinz-Werner Neudorfer

Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 240 pp., Hb., Euro 19,90, ISBN 3-417-29721-4.

Der Brief des Jakobus
Gerhard Maier

Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 253 pp., Hb., Euro 19,90, ISBN 3-417-29722-2

ZUSAMMENFASSUNG

Diese neue wissenschaftliche Kommentarreihe zum Neuen Testament will die literarische Eigenart, die historische Situation und das theologische Anliegen des Bibeltextes bei der Erklärung berücksichtigen. Dabei ist die Exegese ausgerichtet auf die gegenwärtige christliche Lebenspraxis in Verkündigung, Seelsorge und Diakonie. Die evangelikalen Herausgeber der Reihe, Gerhard Maier, Rainer Riesner, Eckhard J. Schnabel und Heinz-Werner Neudorfer, betrachten den kanonischen Bibeltext als vertrauenswürdiges Gotteswort und verneinen Sachkritik an der Bibel. Der Leser wird durch die philologische Detailarbeit und die geistige Auseinandersetzung mit dem aktuellen Forschungsstand exegetisch und theologisch angeregt, zugleich aber auch fruchtbare Anregung für seinen geistlichen Dienst erhalten.

SUMMARY

This new scholarly commentary series on the NT intends to consider the literary character, the historical situation and the theological concerns of the biblical text in its exposition. In this way the exegesis is aimed at today's Christian life-praxis in preaching, pastoral care and service. The evangelical editors of the series, Gerhard Maier, Rainer Riesner, Eckhard J. Schnable and Heinz-Werner Neudorfer, treat the canonical biblical text as trustworthy Word of God and refuse any criticism of the content of the Bible (Sachkritik). The reader is encouraged through the detailed philological work and thouightful debate with the state of research in the field, to gain fruitful inspiration for his or her spiritual ministry.

RÉSUMÉ

Cette nouvelle série de commentaires académiques du Nouveau Testament se donne pour but de présenter le caractère littéraire, le contexte historique et l'enseignement théologique des livres bibliques. L'exégèse cherche ainsi à contribuer à la vie chrétienne dans le monde contemporain, par la proclamation, le soin pastoral et le service. Les éditeurs de la série, Gerhard Maier, Rainer Riesner, Eckhard Schnabel et Heinz Neudorfer considèrent le texte canonique de l'Écriture comme la parole fiable de Dieu et rejettent les approches critiquant le contenu de la Bible. Le travail philologique détaillé et le débat intellectuel avec la recherche contemporaine sont stimulants pour la réflexion

exégétique et théologique, mais aussi pour le ministère spirituel.

* * * *

Die Herausgeber der neuen Kommentarreihe „Historisch Theologische Auslegung" – Bischof Dr. Gerhard Maier (Stuttgart), Prof. Dr. Rainer Riesner (Dortmund), Prof. Dr. Eckhard J. Schnabel (Deerfield/Chicago) und Dr. Heinz-Werner Neudorfer (Weil im Schönbuch) – sind als Vertreter evangelikaler Theologie bekannt. Sie und die Autoren dieser Reihe gehören zu verschiedenen evangelischen Kirchen und Freikirchen. Ihre Unterschiedlichkeit wollen sie „weder gewaltsam einebnen noch zum zentralen Thema der Auslegung machen" (6). Vielmehr verfolgen sie als gemeinsames Anliegen: Eine wissenschaftliche Kommentarreihe, die bei der Erklärung der neutestamentlichen Texte achten will auf ihre literarische Eigenart, ihre historische Situation und (ausdrücklich auch) ihr theologisches Anliegen. Berücksichtigen wollen die Herausgeber dabei „die frühere wie die heutige Diskussion und neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden" (5). Bewusst verzichten sie aber auf eine umfassende Forschungs- und Auslegungsgeschichte. Historisch-philologische und „geistliche Auslegung sollen sich ergänzen. Die Exegese sucht die Verbindung mit der gegenwärtigen christlichen Lebenspraxis in Verkündigung, Seelsorge und Diakonie. Wissenschaftlich-theologische Arbeit und homiletischer Dienst in und für die Gemeinde verfolgen das Ziel „der Gemeinde Jesu Christi für ihren Glauben und ihr Leben in der säkularen Moderne Orientierung und Weisung zu geben" (6). Neudorfer sieht das als einen Ausweg aus der Einengung durch die standardisierten wissenschaftlichen Spezialschritte historisch-kritischer Kommentare. Er formuliert als Anliegen, die geistliche Dimension des Wortes Gottes stärker herauszuarbeiten (7).

Eingebettet sind die Einzelauslegungen in die Grundüberzeugung, dass die Bibel offenbartes und von Menschen niedergeschriebenes Gotteswort ist. Die kanonischen Schriften werden daher auch als Einheit und als vertrauenswürdig betrachtet. Das bedeutet, „eine Sachkritik, die sich eigenmächtig über die biblischen Zeugen erhebt", wird verneint. Die klärende Arbeit bei Konflikten zwischen den Aussagen der biblischen Verfasser und außerbiblischer Quellen oder bei Spannungen innerhalb der biblischen Schriften werden als legitimes und notwendiges Aufgabenfeld behandelt. Bei umstrittenen Fragen folgen die Autoren vier Regeln: „1. Alternative Auffassungen sollen sachlich, fair und in angemessener Ausführlichkeit dargestellt werden. 2. Hypothesen sind als solche zu kennzeichnen und dürfen auch dann nicht als Tatsachen ausgegeben werden, wenn sie weite Zustimmung gefunden haben. 3. Offene Fragen müssen nicht um jeden Preis entschieden werden. 4. Die Auslegung sollte auch für diejenigen brauchbar sein, die zu einem anderen Ergebnis kommen" (5).

Die Teilbände der Reihe folgen einem gemeinsamen Schema, das durch römische Ziffern am Seitenrand angezeigt wird. Punkt I bringt eine möglichst genaue Übersetzung. Punkt II widmet sich dem Kontext, Aufbau, literarischer Form oder Gattung sowie zum historischen und theologischen Hintergrund des Abschnitts. Unter III folgt die versweise Exegese mit klein gedruckten Exkursen. Als Punkt IV wird eine optionale Zusammenfassung angekündigt, „in der das Ziel des Abschnitts, seine Wirkungsgeschichte und die Bedeutung für die Gegenwart dargestellt werden, soweit das nicht schon im Rahmen der Einzelexegese geschehen ist" (6). – In den beiden vorliegenden Einzelbänden verzichtet Gerhard Maier (Jakobus) konsequent auf diesen vierten Punkt, während Heinz-Werner Neudorfer zu jedem behandelten Abschnitt (mit Ausnahme von 6,17-19) eine solche Zusammenfassung gibt.

Adressat dieser Kommentarreihe ist ein exegetisch geschulter Leser, der die philologische Detailarbeit und die geistige Auseinandersetzung mit gängigen Postulaten der neutestamentlichen Forschung nicht scheut. Beide Kommentare führen die griechischen Wörter ohne Umschrift an; bei Maier kommen zusätzlich unübersetzte griechische (z.B. S. 22, 25) und lateinische (S. 143, 144) Zitate vor. Die treue Berücksichtigung des Bibelwortes und das geistliche Anliegen der Verfasser werden dem Leser bei aller Mühe im Detail fruchtbare Anregungen für seinen geistlichen Dienst offerieren.

In seinem Band zum 1. Timotheusbrief erörtert Heinz-Werner Neudorfer zunächst Einleitungsfragen (7-39) bevor er im zweiten Teil an die Einzelauslegung des Briefs geht (40-229). Anhand von Roloffs Thesen zur Briefsituation, Biografie, Sprache/Stil, theologischen Terminologie und Entstehung demonstriert Neudorfer „ein heute von vielen vertretenes Lösungsmodell" (10-13). Dabei zeigt er für ihn unbefriedigende Argumentationsgänge auf und schlägt vor, in Aufnahme der angelsächsischen und der neueren deutschen Forschung an eine traditionellere Sicht anzuknüpfen, die die problematische Sicht von Pseudepigraphie aufgibt (auch 38) und eine synchrone und integrative Verbindung der Pastoralbriefe mit dem Corpus Paulinum und der Theologie des Apostels anstrebt. Er spricht sich für die paulinische Verfasserschaft aus – im Sinne einer durch Unterschrift legitimierten Niederschrift eines Sekretärs (15) – und zeigt deren Plausibilität anhand von Beobachtungen zu Sprache und Stil, theologischen Termini und Themen, sowie des Milieus (16-19). Als literarische Gattung der mandata principiis sind Timotheus und die Gemeinde in Ephesus als Empfänger zu betrachten. Zur Abfassungszeit diskutiert Neudorfer drei Modelle: 1. Die Annahme einer Rundreise des Paulus mit einem Besuch in Korinth während des dreijährigen Ephesusaufenthalts (van Bruggen). 2. Abfassung vor der cäsareischen Gefangenschaft zur Unterstützung des Amtsantritts von Timotheus (Reicke, Robinson). 3. Abfassung nach Ende des lukanischen Berichts in Apg 28 (Jeremias, Mounce, Schnabel). Neudorfer belässt die potenzielle Möglichkeit aller drei Modelle, favorisiert aber die Datierung nach Apg 28 (64 n. Chr.). Dafür gibt er das fortgeschrittene Lebensalter

des Verfassers, das Abrücken von der Naherwartung und die entwickeltere Gemeindestruktur an. In den Punkten „Aufbau und Struktur", „Botschaft und theologische Aussage" und „Zur Geschichte der Auslegung" (33-39) bringt Neudorfer wertvolle Hinweise auf neuere Monographien, die die Diskussion vorantreiben können.

Am für die Absicht des Briefes zentralen Abschnitt 3,14-16 sei die exegetische Arbeitsweise Neudorfers gewürdigt. Nach einer Übersetzung, knappen Angaben zur Gliederung und einem kurzen Exkurs zur Vorsicht des Apostels hinsichtlich menschlichen Planens geht Neudorfer (allerdings recht unvermittelt) auf die Struktur des Christushymnus (chiastischer Wechsel der Stichoi) und dessen in der Forschung angeführten Hintergrunds ein (ägyptische Inthronisation eines Pharaos, Thronbesteigungspsalmen und die im Judentum erwartete Inthronisation des verborgenen messianischen Menschensohns). Zu Vers 14 nimmt ein kurzer Exkurs nochmals das Verhältnis zu Apg 20,25 und damit die Datierung auf. Dann erklärt er wichtige Wörter des Verses in guter Zusammenfassung ihrer Bedeutung: Haus, Gemeinde und Wahrheit. Wertvoll sind hier die Hinweise darauf, dass Gemeinde keine bloße soziologische Größe darstellt, sondern eine theologische Qualität besitzt. Auch das sich von der Etymologie her ergebende Selbstverständnis eines „herausgelösten Gegenübers für die Zeitgenossen" wird der heutigen Gemeinde zum Bedenken gegeben. Beim Wahrheitsbegriff wird die griechische Füllung des „Ans-Licht-kommen" durch den hebräischen Beziehungsbegriff der Vertrauenswürdigkeit ergänzt. Bedenkenswert auch Neudorfers Folgerung aus dem als göttlicher Notwendigkeit: „Die Art, wie man sich in Gottes Haus verhält (ἀναστρέφεσθαι), ist nicht dem individuellen Belieben überlassen; sie unterliegt festen Regeln" (S. 155). Hier könnte eine Klärung des Verbs bzw. ein Kurzüberblick über die im 1Tim angesprochenen Regeln für zusätzliche Konkretion sorgen. Der Begriff Wahrheit bildet die Brücke zu einem der längeren Exkurse: Neudorfer resümiert die Ergebnisse von Läger und von Stettler zur Christologie der Pastoralbriefe. Im Anschluss erklärt er den Christushymnus in 3,16 Zeile für Zeile. Dabei verweist er auf die innerbiblischen Ankläge (z. B. Gottesknechtslieder, Henoch, Menschensohn in Daniel) und ergänzt das lokale mit dem instrumentalen Verständnis. Im Abschnitt IV fasst Neudorfer zusammen und gibt Gedankenanstöße für die Relevanz heute. Darunter sind: Das intensive theologische Denken war schon in der frühen Christenheit vorhanden; der Briefteil über die „Gemeindeordnung" weist am Ende weg von Formalitäten und Gerangel auf das Wesentliche, Christus; Christologie und Missiologie sind miteinander verbunden.

Erwähnt seien noch die zahlreichen kleinen und kleinsten Exkurse, die neuere Forschungsergebnisse ins Gespräch bringen, Details aufzeigen und Anregungen geben. So z.B. der kurze Exkurs zu 5,23 (206f), in dem Neudorfer auf die Bedeutung einer „zeitbedingten" Aussage eingeht. Weder dürfe sie als allgemein gültige Anweisung generalisiert werden, noch sei es richtig sie auszuscheiden. Im vorliegenden Beispiel würde beim Fallenlassen eine beachtenswerte seelsorgerliche Komponente verloren gehen. Zu den wenigen längeren Exkursen gehören die Frage der Homophilie/-sexualität (74-80) und der Diskussionsstand zur Frauenfrage (127-132. Ergänzend sei hingewiesen auf Sarah Sumners *Men and Women in the Church*. Downers Growe: IVP, 2003).

Ein Hinweis auf einige Druckfehler möge die hoffentlich bald nötige zweite Auflage verbessern helfen: S. 9 Schenks statt Schenk; S. 9 Schmithals und Harrison nicht in Bibliografie; S. 10 Roloffs Pkt 1 klein gedruckt, aber 2-5 groß; S. 17 Fußn. 42 Beleg bräuchte nur lauten: Stettler 234f; S. 26 überflüssige Trennung in ἐκείνον; S. 39 Querverweis zu christologischen Untersuchungen wohl richtig S. 157ff; S. 160 „... steht. (I Kor 2,1)." – Punkt zuviel; S. 163 „... I Kor 1,23). Roloff" – Leerzeichen zuviel; S. 169-175 falsche Kopfzeile; S. 230 ob es nötig ist im Literaturverzeichnis die Kurzfassungen im Text in [] zu setzen, sei dahingestellt; S. 231 Clark Kroeger unter Vornamen aufgelistet.

Diese notgedrungen eingeschränkte Vorstellung zeigt die Arbeitsweise Neudorfers, dem es gut gelingt sein Anliegen zu verwirklichen, nämlich die geistliche Dimension des Wortes Gottes durch literaturwissenschaftliche Feinarbeit herauszuarbeiten. Die Diskussion mit der Majoritätsmeinung gegenwärtiger Auslegung wird gesucht und durch die Einbeziehung detaillierter neuerer Einzelstudien bereichert. Der vorliegende Kommentar wird evangelikalen Theologen eine wertvolle Hilfe sein, um ihr exegetisches und theologisches Fachwissen zu vertiefen und zugleich die Impulse für die geistliche Arbeit in der Gemeinde zu erhalten. Darüber hinaus ist zu wünschen, dass er auch von historisch-kritischen Exegeten gebührend zur Kenntnis genommen wird.

Maier führt in seinem Kommentartext zum Jakobusbrief häufig andere Ausleger an. Der Rezensent vermisst allerdings die Berücksichtigung von Hubert Frankemölle (1994) und Christoph Burchard (2000).) Strukturanalytische Forschung wird eher am Rande erwähnt. (Vgl. hierzu den Forschungsüberblick in der Löwener Dissertation von Mark Paridaens, „Structural studies in James" (1999). Anstelle der vielen kleinen Exkurse entscheidet sich Maier für nur drei markante: Zur Auslegungsgeschichte von 2,14-26 (122-125), Das menschliche Reden im AT (146f) und Jakobus und die Weisheit (163f).

Maier spricht sich ausdrücklich für eine Verfasserschaft durch Jakobus, den Herrenbruder aus. Zu den in der Literatur vorgebrachten Gegenargumenten gibt er zu bedenken (S.35-42): (1) Gute Griechischkenntnisse waren im bilingualen Palästina möglich. Zudem weist die Sprache des Verfassers klare semitische Züge auf. (2) Das Fehlen ritual- oder zeremonialgesetzlicher Ausführungen ist bei einem christlichen Verfasser, der an die Diaspora schrieb, denkbar. Zudem war Jakobus der Gerechte gemäß der vorliegenden historischen Zeugnisse eine vermittelnde Persönlichkeit. (3) Dass Jakobus seine persönliche Beziehung zu Jesus nicht erwähnte, ist

für diese „Säule der Gemeinde" keine notwendige Bedingung. (4) Die vermeintliche Polemik gegen Paulus (bes. Jak 2,14ff) richte sich nicht gegen Paulus selbst, sondern gegen eine praktische Verirrung seiner Theologie (s. unten zu 2,24). Auch wäre diese Argumentation bei einer Frühdatierung vor dem Apostelkonzil hinfällig. (5) Die langsame Anerkennung als kanonisches Buch ist für Maier das stärkste Argument gegen eine Verfasserschaft durch den Herrenbruder. Doch auch dieser Argument ist zu relativieren durch genauere Untersuchung der regionalen Akzeptanz. Deutlich für eine Verfasserschaft des Herrenbruders spricht die soziale Lage und die frühe Kirchenordnung bei Jakobus, die die Situation der Jerusalemer Urgemeinde gut widerspiegelt. Obwohl Maier eine Datierung vor oder um 50 n.Chr. persönlich bevorzugt, lässt er angesichts der Quellenlage auch eine Datierung zwischen 50 und 62 (Tod des Jakobus) stehen.

Zu 2,24, dem „kontroversesten Vers": Maier sieht bei Jak wie bei Paulus das eine zentrale Thema: wie der Mensch gerecht wird vor Gott. Zur Stelle erschließt Maier den Inhalt vom „allein" her. Dadurch wird der Glaube in seiner Bedeutung für die Rechtfertigung nicht aufgegeben, vielmehr gilt: „Die Rechtfertigung des Menschen beruht auf einem Glauben, der im entsprechenden Handeln (den ‚Werken' des Glaubens) seinen Ausdruck findet" (142). Das Verhältnis zu Paulus (Röm 3,28) erschließt sich, indem jeweils der intendierte Gegensatz beachtet wird: „Der Gegensatz bei Paulus ist der, ob jemand durch den Glauben an Christus das Heil erlangt, oder durch eigene Bemühungen, die dem Gesetz Genüge tun wollen. Der Gegensatz bei Jakobus ist hingegen der, ob jemand das Heil erlangt, dessen Glauben nur im Fürwahrhalten oder Bekenntnissen besteht, oder jemand, der im gelebten, praktischen Glauben Christus anhängt!" (143). Da Paulus den „Weg zu Christus" reflektiert, Jak aber den „Weiterweg des Christen", löst sich für Maier der vermeintliche Konflikt.

Dieses exegetische Ergebnis spiegelt sich auch in Maiers Zusammenfassung des theologischen Anliegens des Jak wider (45-50): Der theologische Lehrer Jakobus konzentriert sich in seinem Brief auf die Glaubensnachfolge der Christen. Es geht ihm „um die Praktizierung der uns verliehenen Gerechtigkeit und den täglichen Gehorsam" (45; vgl. 1Joh 3,18; Mt 7,21). So ist sein Zentralthema „ein Glaube der Tat", der gegründet ist im Wort der Wahrheit (1,18.21) und erhalten im Gebet (1,5; 4,8; 5,13ff). Dieses Hauptthema erklärt zusammen mit der damaligen Gefährdung der Gemeinde die unterschiedliche Betonung gegenüber Paulus.

Kleinere Fehler im Satz (z.B. S. 36 „knowledge of the Greek"(ccixiv) – fehlt Leerzeichen; S. 42 „naheliegendste" – jetzt: nahe liegendste; S. 44, Fußn. 200 „meinem Jakobuskommentar in der WStB" – richtig: Edition C; S. 47 „avvisiert" (sic!); S. 235 „- wie J. Jeremias annahm auf -" richtig: „auf" gehört nach den Einschub) sind selten. Das angesprochene „Rätsel", warum der Protestantismus das Krankengebet nach Jak 5 kaum praktizierte (S. 230) wird um so größer, als schon Luthers 1545 einen Brief mit diesbezüglichen Anweisungen „An den Pfarrer Schulze zu Belgern" schrieb. Im Literaturverzeichnis könnte Elwell-Yarbrough in der deutschen Ausgabe („Studienbuch Neues Testament", 2001) angeführt werden. Im Stichwortverzeichnis fehlen Einträge wie Geduld, Leid, Krankenheilung, Ölsalbung.

Gerhard Maier hat mit dem vorliegenden Kommentar seine frühere in der Edition C erschienene und praktisch-homiletisch gehaltene Auslegung durch diese im Duktus wissenschaftliche Exegese für den Fachleser ergänzt. So leistet dieser Band einen evangelikalen Beitrag zur historisch-theologischen Erforschung des Jakobusbriefes.

Roland Scharfenberg, St. Georgen, Deutschland.

Abendmahlsschriften 1529–1541
Martin Bucer

Martin Bucers Deutsche Schriften, vol. 8, bearb. von Stephen E. Buckwalter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, 515 pp., Ln., Euro 128, ISBN 3579048945

ZUSAMMENFASSUNG

Martin Bucer ist bekannt durch seine rastlosen Bemühungen, die Evangelischen besonders in der Abendmahlsfrage zu vereinigen. Band 8 der Deutschen Schriften Martin Bucers vereinigte Gutachten und Briefe, die über früher schon veröffentlichte Dokumente hinausgehen. Dazu gehörten Dokumente zum Marburger Religionsgespräch 1529, zur Confessio Tetrapolitana und zum Augsburger Reichstag 1530 sowie zur Wittenberger Konkordie 1536. Mit den Gutachten des neu erschienen Bandes versuchte Bucer, in den Städten Straßburg, Augsburg, Kempten, Zürich und Chur sowie auf den (kirchen-) politischen Versammlungen zu Speyer 1529 und Schweinfurt 1532 das Abendmahlsgespräch in seinem Sinn zu beeinflussen. Die verhandelten Sachfragen (Realpräsenz, unio sacramentalis usw.) geben Anregungen für die Frage der Abendmahls- und Kirchengemeinschaft in der Gegenwart.

SUMMARY

Martin Bucer is known for his untiring attempts to unite the Protestants particulalry on the issue of the Lord's Supper. The 8th volume of the German works of Martin Bucer combines advices and letters which take us beyond the already published documents, such as the documents of the Marburg Colloquy, the Tetrapolitan Confession and the Augsburg Reichstag of 1530 and the Wittenberg Concord of 1536. With the advices in the new volume Bucer sought to give direction to the Eucharistic discussions in the cities of Strasbourg, Augsburg, Kempten, Zürich and Chur as well as at (church-) political gatherings at Speyer (1529) and Schweinfurt (1532). The issues which were dealt with (real presence, unio sacramentalis etc.) offer a stimulus for the question of Eucharistic and ecclesial community in the present.

RÉSUMÉ
Martin Bucer est connu pour les efforts incessants qu'il a mis en œuvre dans le but d'unir les protestants sur la question de la cène. Ce huitième volume de ses œuvres reprend des notes et des lettres qui développent des points déjà abordés dans des textes antérieurs précédemment publiés. On y trouve des documents concernant le colloque de Marbourg en 1529, la confession trétrapolitaine, le parlement d'Augsbourg et la Concorde de Wittenberg de 1536. On voit ici comment Bucer a tenté de peser sur les discussions concernant la cène dans les cités de Strasbourg, Augsbourg, Kempten, Zürich et Chur, ainsi que lors des rencontres (ecclésiastico-)politiques de Speyer (1529) et de Schweinfurt (1532). Les questions abordées, comme par exemple celle de la présence réelle et celle de *l'unio Sacramentalis*, sont stimulantes pour la réflexion actuelle sur la cène et la communion ecclésiale.

* * * *

Martin Bucers Einsatz für das Abendmahlsgespräch in der Reformationszeit ist weithin bekannt. Mit diesem neuen Band von *Martin Bucers Deutschen Schriften* werden Archivalien zu diesem Thema aus den Jahren 1529 bis 1541 ans Licht der Öffentlichkeit gebracht. Nur drei von den zehn abgedruckten Abendmahlsgutachten für die Städte Straßburg, Kempten, Augsburg, Zürich, Chur, für den zweiten Reichstag in Speyer und eine kirchenpolitische Versammlung in Schweinfurt wurden schon einmal gedruckt. Im wesentlichen sind sie aber unbekannt geblieben und bisher nicht für die Darstellung der biographisch-theologischen Entwicklung Bucers fruchtbar gemacht worden.

In der Einleitung zu den Abendmahlsschriften (19–23) wird nachgezeichnet, wie Bucers Vermittlungsbemühungen in der Abendmahlsfrage mit der *Vergleichung Doktor Luthers und seins Gegentheyls vom Abentmahl Christi* 1528 (BDS 2, 305–383) beginnen. Schon damals war der elsässische Reformator überzeugt davon, dass er mit Luther im wesentlichen einig sei (20). Das Marburger Religionsgespräch im Oktober 1529 (BDS 4, 323–364) hat schon viel Aufmerksamkeit erhalten. Bucers *Confessio Tetrapolitana* und weitere Schriften zum Augsburger Reichstag 1530 wurden schon 1969 durch den inzwischen im 99. Lebensjahr verstorbenen Bucerforscher Robert Stupperich im 3. Band der Deutschen Schriften veröffentlicht. Die Unionsbemühungen des Straßburgers und seine Annäherung an Luthers Theologie in den Jahren 1532 bis 1534 gipfelten bekanntlich in der Wittenberger Konkordie von 1536 (BDS 6,1, 114–134), für deren Anerkennung sich Bucer in Süddeutschland und in der Schweiz einsetzte.

In den Rahmen dieser Veröffentlichungen fügen sich die Gutachten ein, die durch den vorliegenden Band zugänglich gemacht werden. Eingeleitet werden sie jeweils mit Erläuterungen zu Entstehung, Inhalt, Wirkung und Überlieferung der Schrift. Das erste Fragment einer Stellungnahme für den Rat der Stadt Straßburg wird auf den Anfang des Jahres 1529 datiert (24–28). Beim zweiten kurzen Dokument (34–35) handelt es sich um ein Abendmahlsbekenntnis Straßburgs für den zweiten Speyerer Reichstag 1529, auf dem die Evangelischen infolge des Verbots aller kirchlichen Reformen zur *Protestation* gezwungen wurden.

Bucers Bekenntnis für den Schweinfurter Tag von März / April1532 (41–54) zeigt, dass auch politische Beweggründe hinter Bucers theologischen Bemühungen stehen. Die oberdeutschen Reichsstädte erklärten mit diesem Text, dass ihr Abendmahlsverständnis mit dem der Confessio Augustana übereinstimme und sie daher dem geplanten Waffenstillstand der evangelischen Stände beitreten könnten. Dieser wurde im Nürnberger Anstand von 1532 erreicht. Damit befreiten sich die Reichsstädte von dem Verdacht, in der Abendmahlsfrage zwinglianisch zu argumentieren (38).

Umfangreich ist Bucers Gutachten für den Kemptener Rat vom Jahresende 1532 ausgefallen; es wird mit drei Beilagen abgedruckt (67–154, 155–250). Nachdem die Stadt (und nicht das Stift) Kempten 1525 den evangelischen Gottesdienst eingeführt hatte, kam es in den folgenden Jahren zu einer Auseinandersetzung über das Abendmahl. Die örtlichen Prediger Johannes Seeger, Johannes Rottach und Jakob Haistung unterschieden sich in ihrer Abendmahlsauffassung so stark, dass der Kemptener Rat u. a. von Bucer in Straßburg eine Stellungnahme erbat, die in der vorliegenden Ausgabe samt den Bekenntnissen der drei Kemptener und handschriftlichen Anmerkungen Bucers zu diesen Texten abgedruckt wird. Bucer beruft sich auf Luthers Schrift *Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis* (1528) und gebraucht mehrmals den Begriff der „sakramentlichen Einheit" (*unio sacramentalis*), der irdische und himmlische Gabe im Abendmahl miteinander verbindet.

Die folgende drei Abendmahlsgutachten Bucers für Augsburg (1533, S. 261–292), Zürich (1538, S. 303–313) und noch einmal Augsburg (1538, S. 321–330) fallen kürzer aus als das Kemptener Gutachten. Besonders der Augsburger Prediger Bonifatius Wolfhart trat mit seiner zwinglianischen Auffassung Luther und seinen Augsburger Schülern entgegen und verlangte ein Votum Bucers. Seine zweite Stellungnahme wurde durch die Auseinandersetzung um die streng lutherische Denkungsart von Johann Forster hervorgerufen; dieser wechselte auf Januar 1539 an die Universität Tübingen.

An sechster Stelle wird Bucers Stellungnahme zur Lehre der Züricher Prediger veröffentlicht: *Summari der Fragen, so die Prediger zu Zürich an Martin Bucer getan*. Bucer hatte sie auf der Züricher Tagsatzung im April / Mai 1538 geschrieben und vehemente Kritik der zwinglianisch gesinnten Züricher eingeheimst (299). Letztlich waren die Positionen von Wittenberg, Straßburg und Zürich nicht vermittelbar (302).

Die letzten drei Schriften des vorliegenden Bandes dokumentieren Bucers Versuch, die Reformation im schweizerischen Kanton Graubünden zu beeinflussen. Johannes Comander in Chur war ein enger Verbündeter Heinrich Bullingers. Im Austausch mit ihm und den

Evangelischen in Chur versucht Bucer, das abgebrochene Abendmahlsgespräch mit den Schweizern wieder zu beleben. Bucers Gutachten (1539, S. 349–400) für Comander belegt den Wandel in Bucers Abendmahlsverständnis, das sich Luther angenähert hat. Gläubige, Unwürdige und Ungläubige empfangen das Mahl in verschiedener Weise (335f). – Bucers Gutachten fand nicht die gewünschte Resonanz bei Comander, dafür aber bei anderen Theologen in Bern und in Deutschland (338–343), die durch Abschriften Kenntnis davon erhielten. Der Brief und die Abendmahlsartikel für die Churer (404–410, 419–457), die zwischen 1539 und 1541 entstanden sind, verdeutlichen noch einmal Bucers Anliegen, ohne dass es zu einem Durchbruch in der Verständigung über das Abendmahl gekommen wäre.

Auch dieser Band von Martin Bucers Schriften zeigt, wie aktuell die Theologie des Straßburger Reformators für die Gegenwart ist. Die hervorragende Edition (historische und grammatische Anmerkungen, Chronologie, Register), die wiederum mit Hilfe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften gedruckt wurde, lässt sicher bei wenigsten Benutzern Wünsche offen. Dem Werk ist zu wünschen, dass es im evangelischen Abendmahlsgespräch der Gegenwart und in den einschlägigen Lehrbüchern rezipiert wird.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Evangelical Theological Perspectives on post-Vatican II Roman Catholicism

Leonardo De Chirico

Religions and Discourse, Vol. 19
Peter Lang, Bern, 2003, pb., 337 pp., SFR 87,– Euro 59,60, ISBN 3-03910-145-5

ZUSAMMENFASSUNG

De Chirico untersucht, wie Evangelikale den Katholizismus nach dem 2. Vatikanischen Konzil theologisch rezipiert haben. Dabei geht er von der Arbeitshypothese aus, dass es so etwas wie eine ‚evangelikale Theologie und Perspektive' trotz aller Vielfalt gibt. Die Evangelikalen verstünden den modernen Katholizismus heute meist nur noch atomistisch-fragmentarisch und würden den übergeordneten universalen katholischen Deutungsrahmen übersehen, bzw. nicht wahrhaben wollen. Er fordert die Evangelikalen auf, das sogenannte ‚Aggiornamento' – das Leitmotiv des 2. Vatikanischen Konzils – nicht vorschnell als theologische Flexibilität und Abrücken von den fundamentalen Eckpfeilern der traditionellen katholischen Lehre zu deuten. Das katholische Weltbild gründe nach wie vor in der aristotelisch-thomistischen Auffassung von ‚Natur und Gnade', wonach die göttliche und menschliche Natur untrennbar ineinander verwoben sind und das Göttliche in der gesamten Welt – im Kleinen wie im Grossen, im Menschen wie in der Gesellschaft und der Kirche – angelegt sei. Dieser Weltsicht müssten die Evangelikalen ihre eigene, biblische, reformatorische Sicht dagegen setzen.

SUMMARY

De Chirico explores how Evangelicals have received Catholicism after the 2nd Vatican Council in their theology. Thus he proceeds from the working-hypothesis that something like an ‚evangelical theology and perspective' exists, despite all the varieties. The Evangelicals today understand the modern Catholicism mostly only in atomic-fragmentary wway and would tend to overlook or want to disregard the overarching universal cathcolic framework of meaning. He challemges the Evangelicals not to interpret the motto of Vatican II—‚aggiornamento' too hastily as theological flexibility or a change of position. The Catholic world-view is rooted as before in the Aristotelian-Thomistic notion of ‚nature and grace' wherein the divine and human natures can be knitted together and the divine seen to rest in the whole world-in small as in large, in humans and in society and church. Evangelicals need to set out their own biblical and reformation view in opposition to this.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage traite du regard théologique porté par les Évangéliques sur le catholicisme après le concile Vatican II. Il procède à partir de l'hypothèse de départ qu'il existe, malgré une grande diversité, une théologie et une perspective évangéliques. La plupart du temps de nos jours, les Évangéliques n'analysent le catholicisme moderne que d'une manière atomisée et fragmentaire et tendent à ignorer le cadre de pensée qui gouverne tout l'ensemble. Il invite les Évangéliques à ne pas interpréter trop rapidement le mot d'ordre de Vatican II, *aggiornamento*, comme introduisant une flexibilité théologique ou un changement de position. La vision du monde catholique s'enracine comme par le passé dans la conception aristotélicienne et thomiste de la nature et de la grâce qui conduit à considérer que la nature divine et la nature humaine peuvent s'unir de sorte que le divin est vu comme résidant dans l'ensemble du monde, dans les humains, la société et l'Église. En opposition à cela, les Évangéliques se doivent de formuler leur propre théologie fondée sur l'Écriture et dans l'esprit de la Réforme.

* * * *

Das Buch ist die überarbeitete Fassung der Dissertation, die Leonardo de Chirico am King's College in London eingereicht hat. Die vielen Ämter de Chiricos lassen vermuten, dass er in Italien unter den Evangelikalen sehr bekannt ist und geschätzt wird. So ist er zum Beispiel stellvertretender Direktor des ‚Instituto die Foramazione Evangelica e Documentazione' in Padua, Direktor des Studienzentrums für Ethik und Bioethik, Gemeindepastor in Ferrara und Herausgeber der theologischen Zeitschrift ‚Studi di Teologia'.

De Chirico untersucht, wie evangelikale Theologen und die evangelikale Bewegung insgesamt (zum Bsp. die ‚Weltweite Evangelische Allianz' WEF) den Katholizismus nach dem 2. Vatikanischen Konzil theologisch rezipiert und beurteilt haben. Dabei geht er von der

Arbeitshypothese aus, dass die ‚evangelikale Perspektive' trotz der innerevangelikalen theologischen Vielfalt eine klar zu bestimmende Grösse ist, und zwar – mit meinen Worten ausgedrückt – im Sinne eines biblischen Nukleus, eines Konzentrats aus den verschiedenen evangelisch-konfessionellen Theologien (*Kapitel 1*). Im *2. Kapitel* zeichnet er nach, wie einzelne, ausgewählte evangelikale Theologen den Katholizismus aufgenommen und beurteilt haben: 1. Gerrit C. Berkouwer und 2. Cornelius van Til – beides Repräsentanten des niederländischen Neo-Calvinismus und Denker in den Fussstapfen des puritanischen Staats- und Kirchenmannes Abraham Kuypers (1837-1920), 3. Davis Wells und 4. Donald Bloesch – Vertreter des nordamerikanischen Evangelikalismus, 5. Herbert Carson, ein britischer, ehemals anglikanischer Priester, der seinen Dienst quittiert hat und 6. John Stott, der wohl bekannteste evangelikale Theologe der Gegenwart. Weiter umschreibt er im *3. Kapitel* die Haltung der ‚Weltweiten Evangelischen Allianz' WEF zum Katholizismus und geht im *4. Kapitel* exemplarisch auf den Dialog einiger Evangelikaler mit Katholiken in den USA ein; ein Dialog, der aus der gemeinsamen Sorge um den schwindenden christlichen Einfluss in Gesellschaft und Politik heraus lanciert worden ist.

Im *5. Kapitel* greift Verfasser auf Abraham Kuyper zurück, der im 19. Jahrhundert beispielhaft die Römisch-Katholische Kirche als umfassendes, alle Bereiche des Lebens ergreifendes und prägendes System verstanden hat. Kuyper erkannte den Katholizismus als hierarchisch geordneter und in universalistischer Manier alles inkorporierender Organismus. Zudem zieht de Chirico in diesem Kapitel verschiedene innerkatholische Stimmen hinzu, die das Selbstverständnis der Römisch-Katholischen Kirche als universaler Organismus, bzw. als umfassende Weltanschaung unterstreichen und den Befund Kuypers bestätigen. Schliesslich endet das Kapitel mit der Beobachtung, dass die heutigen Evangelikalen den Katholizismus nach dem 2. Vatikanischen Konzil meist nur noch atomistisch-fragmentarisch wahrnehmen und dabei den übergeordneten universalen katholischen Deutungsrahmen übersehen. ‚Aggiornamento' – das Leitmotiv des 2. Vatikanischen Konzils – stehe zwar für Beweglichkeit und Eingehen auf die moderne Lebenswirklichkeit, bedeute andererseits aber kein Abrücken von den fundamentalen Eckpfeilern der katholischen Lehre und Weltanschauung.

Im *6. Kapitel* entfaltet de Chirico schliesslich die theologisch-philosophischen Grundlagen der Römisch-Katholischen Kirche: Die aristotelisch-thomistische Auffassung von ‚Natur und Gnade', also die Grundannahme, dass die menschliche und göttliche Natur immer untrennbar miteinander verwoben sind. Nach katholischem Verständnis sei das Göttliche, bzw. die Entwicklung hin zum Göttlichen unwiderrufbar in der gesamten Welt / Natur angelegt – im Kleinen wie im Grossen, im Menschen wie in der Gesellschaft und der Kirche. Daher werde auch die irdische Römisch-Katholische Kirche in Analogie zur Inkarnation Gottes in Jesus Christus gedeutet (wahrer Mensch und wahrer Gott) und trotz aller menschlichen Züge als Trägerin der göttlichen Natur und als Vermittlerin der Gnade verstanden. Diese optimistische Grundstruktur katholischen Denkens lasse verschiedene, sich sogar widersprechende innerkatholische Detail-Meinungen zu, fasse schliesslich jedoch immer wieder alles unter das einigende Dach des nicht zu entflechtenden Miteinanders von ‚Natur und Gnade' zusammen. In der Rezeption des Katholizismus nach dem 2. Vatikanischen Konzil müsse dieser Umstand bei aller Detail-Sympathie weiterhin beachtet werden – speziell von den Evangelikalen. Zum Schluss fordert de Chirico die Evangelikalen auf, sich auf ihr eigene theologischen Perspektive zu besinnen und diese der katholischen universalen Weltsicht entgegen zu halten.

In einer gut leserlichen Sprache, manchmal vielleicht mit zu vielen Wiederholungen, versteht es de Chirico, uns die über alle Jahrhunderte hinweg gleich gebliebenen theologisch-philosophischen Grundlagen katholischen Denkens näher zu bringen. Fair und umsichtig in der theologischen Auseinandersetzung mit der katholischen Seite öffnet er einer zu pragmatisch ausgerichteten und urteilenden Generation von Evangelikalen die Augen. Das philosophisch-theologische Denkschema der Römisch-Katholischen Kirche teilt de Chirico aber nicht teilt. Sein Urteil lautet: (zu) philosophisch, statt biblisch. Die evangelikale Antwort darauf bleibt er meines Erachtens jedoch weitgehend schuldig. Zwar mahnt er die Evangelikalen an verschiedenen Stellen, sich an die reformatorischen Grundsätze (sola Scriptura, sola gratia, sola fide, solus Christus, soli Deo gloria) zu halten, doch eine eigentliche evangelikale Perspektive (oder sogar Weltanschauung) ist das meines Erachtens nicht. Zu viel sagend, zu manipulierbar und unbestimmt sind mir die reformatorischen Kernsätze, wenn sie aus dem spezifischen Kontext der Reformation heraus gerissen und sozusagen als ‚ein Destillat' verstanden werden. Sowohl die Reformatoren als auch Abraham Kuyper bekannten sich demgegenüber wohlweislich nicht nur zu den Kernsätzen der Reformation, sondern auch zu ihren je eigenen theologisch-konfessionellen und philosophischen Voraussetzungen. De Chirico jedoch versucht, die reformatorischen Kernsätze von jeglichem Kontext loszulösen, um so anscheinend biblisch-zentral und evangelikal der katholischen universalen Weltsicht entgegen zu treten. Kontextlose (evangelikale) Theologie, Theologie, die nicht auch auf philosophischen Grundlagen beruht, gibt es meines Erachtens aber nicht. Daher misstraut de Chirico der theologischen Flexibilität und dem Entgegenkommen der Römisch-Katholischen Kirche seit dem zweiten Vatikanischen Konzil zwar teilweise zurecht, aber eine wirkliche Alternative zum katholischen Weg der theologischen Erneuerung vermag er nicht anzubieten. Denn auch seine vermeintlich rein biblische, auf die personale Verantwortung eines jeden einzelnen abzielende Weltanschauung gründet – bei näherer Betrachtung – auf gewissen philosophischen Voraussetzungen und lässt sich bis zum Nominalismus eines Wilhelm von

Ockham, des grossen Gegenspielers von Thomas von Aquin, zurückführen.

Dr. Pius F. Helfenstein, 9400 Rorschach, Schweiz

Evangelische Seelsorgerinnen: Biografische Skizzen, Texte und Programme

Peter Zimmerling (Ed.)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005
352 pp., 19 Abb., Euro 32,90, ISBN 3-525-62380-1

ZUSAMMENFASSUNG

In siebzehn Beiträgen werden in diesem Buch achtzehn evangelische Frauen aus Deutschland und der Schweiz vom 16. bis zum 20. Jahrhundert vor. Der Schwerpunkt der Sammlung liegt bei pietistischen Frauen des 18. und 19. Jahrhunderts (Johanna Eleonora Petersen, Anna Nitschmann, Magdalena Augusta Kirchhof, Anna Schlatter-Bernet, Friederike und Caroline Fliedner, Dorothea Trudel, Therese Stählin, Hedwig von Redern) sowie bei kirchlich engagierten Frauen der Vorkriegszeit im 20. Jahrhundert. Alle diese Frauen waren auf verschiedene Weise – bis ins 20. Jahrhundert hinein nur als Laien – seelsorgerlich tätig, durch Briefseelsorge, Gesprächsführung, als Beichtmütter, in der Diakonie sowie als Lehrerinnen und Theologinnen. Eine besondere Beigabe des informativen Aufsatzbandes ist der erste Beitrag, der sich mit den „Müttern der Wüste" Sarrah, Synkletika und Theodora beschäftigt.

SUMMARY

In this book's seventeen essays eighteen Protestant women from Germany and Switzerland come into view. The focus of the collection is on the pietistic women of the 18th and 19th centuries(Johanna Eleonora Petersen, Anna Nitschmann, Magdalena Augusta Kirchhof, Anna Schlatter-Bernet, Friederike und Caroline Fliedner, Dorothea Trudel, Therese Stählin, Hedwig von Redern)as well as the women in the period before the war in the 20th century who were active in their churches. All these women were in their various ways and up into the 20th century only as lay people active in pastoral care, through letters of counsel, discussion group leading, as ,mothers' of confession, in practical service as well as teachers and theologians. A special extra addition to this informative volume of essays is the first one, which occupies itself with the ,Desert Mothers'-Sarrah, Synkletika and Theodora.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage contient dix-sept essais présentant dix-huit femmes qui ont joué un rôle important dans le protestantisme allemand et suisse. Il s'agit d'abord de femmes du XVIIIe et du XIXe siècle appartenant au mouvement piétiste, puis de femmes engagées dans leur Église dans le XXe siècle de l'avant guerre. De manières diverses, et sans avoir un ministère officiel, elles ont toutes eu un ministère de cure d'âme ou d'accompagnement pastoral, en dispensant des conseils par des lettres, en dirigeant des groupes de discussion, en servant de « mère-confesseur », ou encore dans la diaconie ou comme enseignantes et théologiennes. Ce volume vient s'ajouter à un premier ouvrage consacré aux « Mères du désert ».

* * * *

Der Herausgeber dieser Sammlung ist seit April 2005 Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Bei seiner Antrittsvorlesung wies der Dekan lobend darauf hin, dass Zimmerling auch Bücher schreibe, die nicht nur verlegt, sondern auch gut verkauft werden. Dies wird man sicherlich von der vorliegendenden neu erschienenen Sammlung biographischer Skizzen über kurz oder lang auch sagen können. In achtzehn Beiträgen stellen neun Autorinnen und zehn Autoren insgesamt einundzwanzig Frauen vor.

Drei Frauen lebten in der Zeit der Alten Kirche (Sarrah, Synkletika und Theodora). Je eine weitere lebte in der Reformationszeit (Katharina Zell) und in der Epoche der altprotestantischen Orthodoxie (Catharina Regina von Greiffenberg). Neun Frauen gehören dem Pietismus an (drei dem älteren, sechs dem neueren: Johanna Eleonora Petersen, Anna Nitschmann, Magdalena Augusta Kirchhof, Anna Schlatter-Bernet, Friederike und Caroline Fliedner, Dorothea Trudel, Therese Stählin, Hedwig von Redern). Sieben weitere lebten im 20. Jahrhundert (Gertrud Bäumer, Elisabeth von Thadden, Anna Paulsen, Grete Gillet, Hanna Jursch, Katharina Staritz, Trude Emmerich), auch in dieser Gruppe stammen einige aus pietistischen Elternhäusern. Dieses Ungleichgewicht des Herkunftskreises der beschriebenen Frauen zeigt nicht nur die Bedeutung des Pietismus für die Landeskirchen, sondern reflektiert wohl auch das Beziehungsnetzwerk des Herausgebers. Dieses Problem kennt jeder, der als Herausgeber eines Sammelbandes bis zu einem festgesetzten Veröffentlichungstermin Autorinnen und Autoren gewinnen muss. Viele von den an diesem Projekt beteiligten und der im Buch dargestellten stammen aus Baden — das ist ein weiterer Hinweis darauf, dass der Herausgeber bis 2005 an der Universität Heidelberg gelehrt hat.

Die Beiträge des Bandes sind überwiegend gleich aufgebaut: Auf einen ersten biographischen Teil folgen originale Textauszüge, die zum Teil interpretiert werden. In einem dritten Teil werden die Wirkungen geschildert, die von der Arbeit der beschriebenen Frauen ausgingen. Abschließend geben die Autoren Literaturhinweise.

Ein besonderes Kleinod stellt der erste Aufsatz des Buches der Professoren Schulz und Ziemer über die Wüstenmütter dar (S. 19–45). Zwar fällt der Beitrag aus dem Rahmen „evangelischer" Seelsorgerinnen, aber er dokumentiert in der Fremdheit der behandelten Materie eindrücklich die private beratende Tätigkeit der „Altmütter", die sich als Nonnen in die Wüste zurückgezogen haben.

Die im Gegensatz zu Katharina Zell wenig bekannte Catharina Regina von Greiffenberg (S. 64–81) wollte

als evangelische Österreicherin das Kaiserhaus zum Protestantismus bekehren und durch ihre Schriftstellerei Gottes Ehre vermehren und andere Menschen trösten und erbauen (S. 70).

Im Kreis pietistischer Seelsorgerinnen fällt Dorothea Trudel (1813–1862) besonders auf, weil sie nicht aus bürgerlich-adeligen Kreisen stammt, sondern in bescheidenen landwirtschaftlichen Verhältnissen aufgewachsen ist (S. 175–194). In ihrer Gebets-Heilanstalt in Männedorf am Züricher see wirkte sie als Seelsorgerin im engeren Sinn, nicht nur durch Hausandachten, sondern auch durch zahllose Einzelgespräche und Gebet für die Kranken. Dadurch hat die unscheinbare Frau nicht nur die später in den USA bedeutend gewordene Heilungsbewegung mitbegründet, sondern auch maßgeblich wichtige Führungsgestalten der Heiligungsbewegung (Robert P. Smith, Elias Schrenk) beeinflusst.

Unter den dargestellten Frauen des 20. Jahrhunderts beeindrucken nicht nur die erste habilitierte Theologieprofessorin Hanna Jursch (1902–1972, S. 298–313) und die Theologin Katharina Staritz (1903–1953), die mit Jochen Klepper befreundet war (S. 314–334), sondern auch die im 3. Reich verfolgte, aus pommerschem Adel stammende Elisabeth von Thadden (1890–1944). Sie wuchs u. a. im Freundeskreis von Friedrich Siegmund-Schultze auf und eröffnete 1927 eine heute noch existierende evangelische Privatschule in Heidelberg-Wieblingen. Sie wurde wegen „wehrkraftzersetzender Äußerungen über Hitler und den nicht mehr zu gewinnenden Krieg in Plötzensee hingerichtet.

Der gelungene biographische Sammelband zeigt, und das betont auch der Herausgeber (S. 13), wie vielfältig der Begriff „Seelsorge" verstanden werden kann. Frauen konnten sich bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts als „Laien" nur außerhalb des Pfarramts seelsorgerlich engagieren. Das Ungleichgewicht in der Herkunft der besprochenen Frauen verweist nicht nur auf Herausforderungen und Defizite in der Frauenforschung, sondern auch auf die Nebenrollen, in denen – überwiegend bürgerliche – Frauen in begrenzten Wirkungsbereichen bis ins 20. Jahrhundert hinein als Christinnen tätig werden konnten. Die Aufsätze machen CMut, noch mehrere verschüttete Frauenbiographien besonders im Bereich von Alter Kirche und Mittelalter auszugraben und ihren seelsorgerlichen Beitrag eventuell sogar in einem separaten Band der Öffentlichkeit zu Bewusstsein zu bringen – ein erster Schritt zu einer „Geschichte der Seelsorgerinnen".

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Paulus – Leben und Denken

Udo Schnelle

De Gruyter Lehrbuch. Berlin, New York: W. de Gruyter, 2003. XI + 765 pp., pb. ISBN 3-11-015164-2 40,– Euro (cloth 64 €)

ZUSAMMENFASSUNG

Mit „Paulus – Leben und Denken" hat Udo Schnelle eine umfangreiche Paulusdarstellung vorgelegt, die den gegenwärtigen Stand der Forschung dokumentiert. Im Hauptteil setzt sich Schnelle zunächst mit dem „Lebens- und Denkweg" des Paulus auseinander, bevor er sich unter der Überschrift „Das paulinische Denken" seiner Theologie zuwendet. Abschließend erfragt Schnelle die Relevanz der paulinischen Sinnbildung des Christusgeschehens für den postmodernen Menschen. Insgesamt gesehen handelt es sich um ein Lehrbuch, das sich gut zur einführenden Lektüre in den Lebens- und Denkweg des Paulus eignet.

SUMMARY

With ‚Paul—Life and Thought' Udo Schnelle has presented a comprehensive portrait of Paul, which documents the present state of research. In the main section Schnelle engagges with the ‚way of life and thought' of Paul, before going on to approach his theology under the heading: ‚Pauline thought'. In closing Schnelle questions the relevance of the Pauline picture of the Christ-event for the postmodern person. Altogether this gives us a textbook which is suited to an introductory class in the way of life and thought of Paul.

RÉSUMÉ

Dans ce livre, l'auteur établit un portrait complet de l'apôtre Paul en dressant l'état de la recherche sur ce sujet. Il traite d'abord de la façon de vivre et de penser de Paul, puis s'intéresse à sa théologie. Pour terminer, il s'interroge sur la pertinence pour l'homme postmoderne de la vision paulinienne de l'événement Jésus-Christ. On a là un manuel pour un cours d'introduction à la vie et la pensée de Paul.

* * * *

Udo Schnelle legt eine umfangreiche Paulusdarstellung vor, die sich als ein Lehrbuch versteht, in dem der relevante Stoff unter didaktischen Aspekten behandelt und die wichtigen Forschungspositionen dokumentiert werden. Das Lehrbuch ist in die beiden Hauptteile „Der Lebens- und Denkweg" und „Das paulinische Denken" gegliedert. Diesen sind der Prolog „Paulus als Herausforderung" und der Epilog „Das paulinische Denken als bleibende Sinnbildung" voran- bzw. nachgestellt.

Der Prolog „Paulus als Herausforderung" stellt das Lebenswerk des Paulus als Erschließungsvorgang dar, in dem historische Ereignisse Sinn bildend betrachtet werden. Für Schnelle stellt sich die Aufgabe, in zeitlicher und sachlicher Dimension zu erfassen, „wie sich die paulinische Theologie als Akt historischer Sinnbildung ausbildete und worin ihre Kraft in der weltanschaulichen

Argumentation und den praktischen Lebensvollzügen besteht" (13f).

Der erste Hauptteil „Der Lebens- und Denkweg" (27-431) ist in 12 Kapitel gegliedert, in denen der Autor den Lebens- und Denkweg des Paulus entfaltet. Die Darstellung beginnt im ersten Kapitel mit kurzen Hinweisen auf die verwendeten Quellen und auf die Eckdaten der Chronologie des paulinischen Wirkens. Für die Rekonstruktion des Lebens- und Denkweges sind die Protopaulinen ausschlaggebend. Ihnen ist der Vorzug zu geben, „wenn sie in Spannung oder im Widerspruch zu anderen Nachrichten im Neuen Testament stehen" (29). Insbesondere in Bezug auf die Apostelgeschichte bedeutet dies, dass der Autor den Angaben der Protopaulinen den Vorzug gibt (siehe z.B. 7.1 „Die Voraussetzungen der paulinischen Missionsarbeit").

Die weiteren elf Kapitel des ersten Hauptteils zeichnen den Lebens- und Denkweg des Paulus nach (33-64 n. Chr., 40). Die Vorgehensweise des Autors ist zweifach. Mit dem vorchristlichen Paulus beginnend (3.) setzt Schnelle den Weg der Darstellung über die Berufung zum Heidenapostel (4.), den frühen christlichen Paulus (5.), den Apostelkonvent und den antiochenischen Zwischenfall (6.) bis zur ersten selbständigen Mission des Paulus (7.) fort. Für diese Abschnitte verwendet Schnelle die verschiedenen relevanten Quellen. Die weitere Darstellung des Lebens- und Denkwegs des Paulus (8.-13.) orientiert sich eng an den Protopaulinen. Schnelle bringt den 1. Thessalonicherbrief, die Korintherbriefe, den Galaterbrief, den Römerbrief, den Philipperbrief und den Philemonbrief in eine chronologische Reihenfolge. Aus den chronologisch geordneten Briefen erschließt Schnelle den weiteren Lebens- und Denkweg des Paulus. Dies geschieht überwiegend in einer inhaltlichen Besprechung der einzelnen Briefe.

Der zweite Hauptteil „Das paulinische Denken" (433-691) behandelt in sieben Kapiteln (15-22) die paulinische Theologie, Christologie, Soteriologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie. Schnelle sieht das paulinische Denken unter dem Vorzeichen der Heilsgegenwart, sie ist das Zentrum paulinischer Theologie (438): „Bereits in der Gegenwart sind die Getauften uneingeschränkt vom Todes- in den Lebensbereich gelangt. Nicht nur ein neues Seinsverständnis, das neue Sein selbst hat im umfassenden Sinn bereits begonnen!" (438). Ungeachtet dieses stimmigen Grundmodells bleiben bei Paulus Fragen ungelöst, insbesondere im Zusammendenken von erster und zweiter Offenbarung Gottes, von Juden- und Heidenchristen, sowie von Beschneidung und Heidenmission. Hier „musste Paulus teilweise Widersprüchlichkeiten, Unschärfen und gekünstelte Argumentationen in Kauf nehmen" (439).

Im Rahmen des Epilogs „Das paulinische Denken als bleibende Sinnbildung" erfragt Schnelle die Relevanz der paulinischen Sinnbildung des Christusgeschehens für den postmodernen Menschen. Mit Bezug auf den Freiheitsbegriff, der für die Postmoderne prägend ist, schließt er: „Die Konstruktion des Paulus erweist sich auch in der Postmoderne als überaus leistungsfähig. Indem er menschliches Leben in Gott verankert, wahrt er dessen Unverfügbarkeit. Zugespitzt formuliert: Nicht nur theologisch, sondern auch philosophisch ist der Rückgriff auf Gott als Letztbegründungsinstanz und unhinterfragbarer Garant menschlicher Freiheit sinnvoll" (697).

„Paulus – Leben und Denken" ist ein gut und leicht zu lesendes Werk, ohne dass gänzlich auf Fachbegriffe verzichtet werden musste. Die Aufteilung in die Hauptteile „Der Lebens- und Denkweg" und „Das paulinische Denken" sowie die weitere Untergliederung ermöglicht es dem Leser, gezielt auf einzelne Abschnitte zuzugreifen. Der Text bleibt verständlich, auch wenn sich der Leser auf einzelne Abschnitte beschränkt. Der Autor verzichtet darauf, die Darstellung mit unnötigen Details zu überfrachten, und konzentriert sich auf wesentliche Aspekte. Von der Anordnung der einzelnen Abschnitte bis zur guten Lesbarkeit eignet sich das Werk „Paulus – Leben und Denken" gut zur einführenden Lektüre in den Lebens- und Denkweg des Paulus.

Im Gegenzug wäre es wünschenswert, der Autor hätte verstärkt auf gegenwärtige Brennpunkte der Paulusforschung hingewiesen. So wird zum Beispiel die Debatte der sog.„new perspective on Paul" nicht eindeutig angesprochen oder diskutiert. „Paulus – Leben und Denken" erscheint als ein Werk, das sich auf aus Schnelles Sicht bewährte Ergebnisse konzentriert und wenig Neues zur Paulusforschung beiträgt. Im Rahmen der Darstellung des Lebens- und Denkwegs in den Kapiteln 8–13 verliert sich Schnelle in der inhaltlichen Wiedergabe der einzelnen Protopaulinen. Auf der Suche nach bestimmten Aspekten der Paulusforschung wird der Leser das Stichwortverzeichnis vermissen. Diese Hinweise legen „Paulus – Leben und Denken" eher als Lektüre für den Einsteiger als für den fortgeschrittenen Paulusforscher nahe.

Tobias Raths, Bergneustadt, Deutschland

Unerwartete Unterschiede: Müssen wir unsere Ansichten über die "Pastoralbriefe" revidieren?

Rüdiger Fuchs

TVG, BWM 12

Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, Pb., ISBN 3-417-29480-0. Euro 16,90

ZUSAMMENFASSUNG

Diese engagierte Studie stellt (zusammen mit weiteren neueren Untersuchungen) die kompositorische Einheit der Pastoralbriefe überzeugend in Frage. Fuchs zeigt die diversen Unterschiede zwischen den einzelnen Briefen auf. Sie ergeben sich aufgrund der unterschiedlichen Adressaten, Gemeindesituationen und der Abfassungszeit. Fuchs ordnet Pastoralbriefe in die bekannte Vita Pauli ein und plädiert mit guten Gründen für deren Echtheit. Sämtliche Unterschiede zwischen den Pastoralbriefen und den

anderen Paulusbriefen lassen sich aus den historischen Umständen erklären. Eine anregende Studie aus evangelikaler Perspektive, die bei manchen kritischen Anfragen in vieler Hinsicht den Forschungskonsens hinterfragt und manche neue Einsichten bereit hält.

SUMMARY

This engaged study (together with other recent research) convincingly calls the compositional unity of the Pastoral Letters into question. Fuchs shows the various differences between the individual letters. This conclusion is reached on the grounds of the different addressees, community situations and the time of writing. Fuchs slots the Pastoral letters into the life of Paul was we know it and argues with good grounds for their authenticity. All the differences between the Pastoral Letters and the other Pauline letters can be explained from the histrorical circumsatances. This is a stimulating study from an evangelical perspective, which asks questions of many critical enquiries in many respects and provides some new insights.

RÉSUMÉ

Cette étude remet en cause de manière convaincante la thèse de l'unité de composition des épîtres pastorales. Fuchs met en évidence les différences entre les trois lettres. Cette conclusion s'appuie sur les différences de destinataires, de situations communautaires et d'époque de rédaction. Fuchs situe la rédaction de ces lettres au sein de la vie de l'apôtre tel que nous la connaissons et avance de solides raisons pour en défendre l'authenticité. Toutes les différences entre ces lettres et avec les autres lettres pauliniennes s'expliquent par les circonstances historiques. Cette étude, menée dans une perspective évangélique, est très stimulante et pose de nombreuses questions concernant la méthode critique. Elle apporte aussi de nouveaux éclairages.

* * * *

In der neutestamentlichen Wissenschaft wurden über viele Jahrzehnte hinweg die beiden Timotheusbriefe und der Titusbrief unter dem Begriff „Pastoralbriefe" als eine kompositorische Einheit wahrgenommen – und das ganz unabhängig davon, ob man von der Echtheit der drei Briefe ausging oder sie als Pseudepigraphen einschätzte. Beigetragen zu dieser Sicht hat sicher die Beobachtung, dass diese Briefe sich von den anderen Paulusbriefen unterscheiden – was freilich noch nicht notwendigerweise ihre innere Einheit erfordert. Doch ist in den letzten Jahren Bewegung in diese Sicht der Dinge gekommen. Mehrere Studien stellen diese angenommene innere Zusammengehörigkeit in Frage und bringen damit neuen Schwung in die Forschung zu den Pastoralbriefen und in die Diskussion um deren Verfasserschaft (vgl. den Überblick von J. Herzer, "Abschied vom Konsens?", in ThLZ 129, 2004).

Zu diesen Studien gesellt sich die vorliegende Monographie, die "in vier Schritten eine neue, zudem die von Unechtheits- wie Echtheitsvertretern festgestellten Textbefunde sehr weit integrierende Sammlung und Deutung der Verschiedenheiten und Besonderheiten der Schreiben an Timotheus und Titus" anstrebt (3). Der Forschung sei entgangen, "dass 'die' Past[oralbriefe] sich eben nicht nur von 'Paulus' unterscheiden, sondern dass 1Tim, 2Tim und Tit auch untereinander starke Verschiedenheit aufweisen" (1). Wenn es sich bei den Paulusbriefen nicht um abstrakte Abhandlungen handelt (was die neuere Forschung auch für den Römerbrief als wohl systematischsten Brief des Apostels festgestellt hat), sondern um situationsbezogene Schreiben in konkrete Situationen hinein, und der Charakter der Pastoralbriefe als Einzelschreiben an verschiedene Mitarbeiter in verschiedenen Situationen ernst genommen wird, sind solche Unterschiede eigentlich nur zu erwarten.

Im ersten Kapitel greift Fuchs die historische Einordnung der Pastoralbriefe in die bekannte *Vita Pauli* durch J. van Bruggen auf (*Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe*; Wuppertal: R. Brockhaus, 1981; "... 1Tim und Tit in die Zeit der in 1Kor und Apg 19 berichteten Ereignisse sowie 2Tim in die Zeit der in Apg 28.16ff skizzierten Gefangenschaft des Apostels", 5; zu den verschiedenen Einordnungshypothesen vgl. den Überblick bei I. H. Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1999, 66-74, "The historical setting of the author") und entwickelt diese mit überzeugenden Argumenten weiter (5-13). Anschließend rekonstruiert Fuchs die Abfassungssituation (Zeit, Ort, Empfänger) des 1Tim (13-16) des Tit (17f) und des 2Tim (18-30, "... ist nun eine Datierungsmöglichkeit der Past[oralbriefe] für die weitere Untersuchung gefunden, so half diese bereits, Unterschiede der Past[oralbriefe] als situationsbedingt zu erklären", 30). In diesem Kapitel fehlt die ebenfalls wenig bekannt Studie von W. Metzger, *Die letzte Reise des Apostels Paulus: Beobachtungen und Erwägungen zu seinem Itinerar nach den Pastoralbriefen*, Arbeiten zur Theologie 59 (Stuttgart: Calwer, 1976; 62 S). Falls man mit Teilen der Paulusforschung von einer Freilassung und weiteren Wirksamkeit (ggf. Spanienreise; 1Clem 5.5-7) des Paulus nach Apg 28 ausgehen darf, gäbe es weitere Möglichkeiten, die Pastoralbriefe in die *Vita Pauli* zu verorten (von Fuchs lediglich erwogen, S. 28).

Anschließend erläutert Fuchs, dass sich der unterschiedliche Stil der Pastoralbriefe den Unterschieden ihrer Empfänger ("adressatengerechte Anpassung", 31) folgt: 1Tim als Unterweisung "fortgeschrittener Anfänger in Ephesus... deren Glaube maximal gute zwei Jahre alt war" (31). Titus hat dagegen "gerade eben erst konvertierte, Paulus fremde Kreter im Blick" (31, "Paulus will in ihm ganz bewusst auf die Ebene unbekannter, hellenistischer Anfänger gehen", 43). 2Tim galt dem "inzwischen bestens geschulten Timotheus" (31). Unter anderem erklären sich die Unterschiede darin, dass Lukas als Sekretär bei der Abfassung beteiligt gewesen sein könnte. Ferner versucht Fuchs seine These der Sprachanpassung des Apostels gegenüber Timotheus, Titus und unterschiedlichen Gemeinden zu erhärten (37-44). Auf dieser Grundlage will Fuchs Form und Botschaft der Pas-

toralbriefe als addressatenbezogen und situationsgerecht erweisen. Zu den Pastoralbriefen vgl. auch P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, WUNT 166 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, vgl. meine Rez. in NT, im Druck), 197-236, 351-84 ("Acculturation to the readers", "Accomodation"), 404-22, 447-73, 507-28, 560-69.

Angesichts dieser interessanten Analyse und Erklärung der Unterschiede stellt sich die schlichte Frage, warum Paulus den 1Tim an seinen Mitarbeiter geschrieben hat, und nicht direkt an die Gemeinden in Ephesus, wenn er doch eigentlich an die Gemeinde gerichtet ist und auf ihr Niveau abgestimmt ist. Warum schreibt Paulus nicht direkt an die Kreter, wenn er doch den 1. Thessalonicher bald nach der Gemeindegründung direkt an eine Gemeinde geschrieben hat, so wie er mit dem Kolosserbrief ebenfalls einer ihm unbekannten Gemeinde schrieb? Nur den 2Tim läßt Fuchs als einen tatsächlich an den Mitarbeiter geschriebenen Brief gelten, "da keine Gemeinde mitangesprochen wird" (39, 18-30). Bei seiner Bestimmung des 1Tim und Tit als individuelle Briefe mit zugleich öffentlichem Charakter bezieht sich Fuchs auf die in der neueren Forschung wiederholt zu Vergleichen mit den Pastoralbriefen herangezogenen antiken sog. Königsbriefe oder Mandatsschreiben ("mandata principis"; vgl. ThLZ 129, 2004, 1279), die durch Inschriften und Papyri bekannt sind (15-18, 39). In dieser Art von Schreiben werden die Rechte und Pflichten eines Amtsträgers in Gegenwart der ihm unterstellten Leuten dargestellt, um ihnen die Befugnisse und Grenzen des Amtsträgers aufzuzeigen (vgl. L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 35A; New York, London, Toronto: Doubleday, 2001, 139f; M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146; Göttingen: V. & R., 1988, 131ff, 156ff). Timotheus und Titus werden "in damals üblicher, sprachlich höchst besonderer Weise und Briefgattung öffentlich autorisierend beauftragt. Weil Paulus zu diesem Zweck für 1Tim und Tit u. a. diese Briefgattung wählen musste (Mandata), weichen sie sprachlich-stilistisch viel weiter von den unbestrittenen Paulusbriefen ab als der in der üblichen Form des Apostels geschriebene 2Tim.... Durch solche Mandata wurde der Aufgabenbereich eines Stellvertreters möglichst genau Punkt für Punkt für die mithörende Öffentlichkeit (vgl. 1Tim 4.12-16) abgesteckt, und dem Auftragsempfänger wurden dabei zugleich die nötigen Vollmachten zugesprochen" (15f). Angesichts der Tragweite dieser Gattungsbestimmung des 1Tim und Tit müßte diese (nicht unumstrittene) These jedoch ausführlicher dargestellt und auch kritisch gewürdigt werden. Sind die erhaltenen antiken Beispiele dieser Gattung tatsächlich mit 1Tim und Tit vergleichbar?

Fuchs' addressatenbezogener Ansatz ließe sich durch Hinweise auf Paulusbriefe erhärten, die eben nicht nur vom Autor her geschrieben sind, sondern bis in den Stil und die Wortwahl hinein auch auf die Situation vor Ort und den Verstehenshorizont der tatsächlich angesprochenen Gemeinden eingehen. Zum Römerbrief vgl. die Beiträge von K. Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, New Testament Theology (Cambridge: CUP, 2003), 113-34 und seinen *Der Brief des Paulus an die Römer*, 2. Aufl., ThHK 6 (Leipzig: EVA, 2002); zum Philipperbrief vgl. z. B. E. Krentz, "Paul, Games and the Military", in J. P. Sampley (Hrsg.), *Paul and the Greco-Roman World: A Handbook* (Harrisburg: Trinity, 2003), 344-83.

Kapitel 2 gilt der Struktur des 1Tim und Tit (45-82, mit Erwägungen zur Gemeindeleitung nach diesen Schreiben). Fuchs will zeigen, dass sich das Bemühen des Paulus, addressatengerecht verständlich zu schreiben, bis in die wohldurchdachte Komposition dieser Briefe hinein zeigt. Den Vertretern einer pseudepigraphen Verfasserschaft hält Fuchs aufgrund seiner Beobachtungen entgegen: "Die Past[oralbriefe] sind keineswegs undurchdacht-strukturlose Kompilationen verschiedenster Versatzstücke, durch unterschiedliche Versatzstücke zusammengestellt, o. ä." (71). Seine Strukturanalysen beider Briefe sind unabhängig von der dahinter liegenden These ein wertvoller Beitrag zum Verständnis des Gedankengangs. Berücksichtigung von Studien, die sich den Paulusbriefen unter Zuhilfenahme antiker Rhetorik oder allgemeiner rhetorischer Argumentationsstrategien nähern, hätten die Analyse bereichert.

Im dritten Kapitel stellt Fuchs die inhaltlichen Unterschiede der Schreiben an Timotheus und Titus zusammen (83-174). Nach Feststellung der Unterschiede in der historischen Situation und in der Form der Schreiben, will Fuchs nun die "z. T. sehr unterschiedlichen Botschaften" (83) neu hören. Fuchs beginnt mit einer Zusammenstellung der theologischen Voraussetzungen von Titus und Timotheus (und ihren Hörern) und damit der inhaltlichen Anforderungen der Schreiben (83-89). Dann untersucht er die Sprache der Theologie, Christologie, Pneumatologie und Ethik in den drei Briefen (89-174). Hier bietet Fuchs, auch unabhängig von seiner These einer adressatengerechten Entfaltung, einen sehr hilfreichen Überblick über wesentliche theologische Inhalte der Pastoralbriefe, wie man ihn sonst nur selten aus evangelikaler Sicht bekommt. Fuchs' These hilft, die ganze Vielfalt der theologischen Aussagen wahrzunehmen, ohne sie vorschnell einzunivellieren oder – wie oft bei Annahme pseudepigrapher Verfasserschaft – gegenüber den "echten" Paulusbriefen abzuwerten.

Im letzten Kapitel "Kritik an der Echtheitskritik – Abschied von 'den' Pastoralbriefen" (175-227) zeigt Fuchs, dass die gängigen Einwände gegen die Echtheit der Pastoralbriefe mit guten Gründen zu hinterfragen sind: Unpaulinischer Sprachstil, unhistorische Abfassungssituation, unpaulinische Auseinandersetzung mit nachpaulinischen Gegnern, nachpaulinische Gemeindeorganisation und eine vermeintlich unpaulinische Theologie. Fuchs setzt sich ausführlich mit der Verfasserschaftsdiskussion in I. H. Marshall's Kommentar zu den Pastoralbriefen auseinander (217-21). Fuchs folgert:

... haben sich die fünf Einwände bisheriger Echtheit-

skritik als nicht stichhaltig erwiesen, so sollten wir erst recht Abschied nehmen von jeder die Besonderheit und Unterschiede "der Past[oralbriefe]" einebnenden Theorie über sie, die zu einer völligen Verkennung ihres Wertes im neutestamentlichen Kanon führt. Wir bekommen mit diesen einzigartigen, historischen Quellen Einblicke in die "Werkstatt" des Missionars, Hermeneuten und Gemeindegründers, Paulus, die uns seine übrigen Schreiben so nicht bieten.... Ihre Unterschiede mögen in dem einen oder andern Fall Zufall sein. In ihrer Masse aber zeigen sie uns immer wieder dieselbe Autorenabsicht: Das Bemühen des Apostels, den verschiedenen Adressaten in unterschiedlicher Lage so verständlich und hilfreich [wie] möglich zu sein (222).

In seinen Schlussbemerkungen (222-27) fordert Fuchs: "Jeder der 13 Briefe des Corpus Paulinum wurde vor 2000 Jahren für sich gehört, in unterschiedlichen Gemeinden. Verstehenwollende Exegese hat 2000 Jahre später also die Pflicht, dies zunächst vor jeglichen Vergleichen nachzuvollziehen. Alles andere ist vorzeitige *Eisegese*. Die Verschiedenheit der so genannten 'Pastoralbriefe' dürfte der entscheidende Schlüssel zu ihrer Botschaft sein" (225). Ein Literaturverzeichnis beendet den Band.

Fuchs leistet einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Pastoralbriefe. Dass er viele oft wenig begründete, dafür umso entschiedener behauptete Grundannahmen der internationalen Forschung aus evangelikaler Perspektive mit neuen Argumenten hinterfragt, macht seine Arbeit weiterführend und erfrischend. Zu Recht und gekonnt weist er auf die tatsächlichen Unterschiede dieser Briefe hin und liefert neue, überzeugende Argumente für eine paulinische Verfasserschaft, die in der Einleitungswissenschaft und in der Diskussion paulinischer Biographie und Theologie nicht ignoriert werden dürfen. Vorbehalte bleiben gegenüber einer allzu genauen Bestimmung der Adressatengemeinde hinter den angeredeten Mitarbeitern. Muss man nicht gerade die Adressatenangaben an einzelne Mitarbeiter ernster nehmen, wenn die Briefe von Paulus stammen, der sich ansonsten direkt an Gemeinden wandte? Deutlich wird jedenfalls, dass es in den Pastoralbriefen, wenn man sie als Einzelschreiben ernst nimmt, von einer paulinischen Verfasserschaft ausgeht und ihnen einen historischen Ort in der paulinischen Kollegialmission zubilligt, noch viel zu entdecken gibt, und dass diese Briefe alles andere sind als ein Ausdruck einer gelangweilten "christlichen Bürgerlichkeit" (so M. Dibelius).

Der bis vor kurzem fast durchweg bestehende "Konsens" aller "Forscher-Fraktionen" (echt, teilweise echt, unecht), die drei Briefe wie einen Brief zu lesen, wird in der neueren Forschung von mehreren Seiten zunehmend in Frage gestellt; vgl. z. B. vereinzelte Anmerkungen in Marshall's Kommentar (siehe oben), stärker in L. T. Johnson's *The First and Second Letters to Timothy* und W. A. Richards, *Difference and Distance in Post-Pauline Christianity: An Epistolary Analysis of the Pastorals*, Studies in Biblical Literature 44 (New York, 2002). Vgl. auch Fuchs' Aufsatz "Ist 'die Agape das Ziel der Unterweisung' (1Tim 1,5)? – zum unterschiedlichen Gebrauch des agap- und phil-Wortstammes in den Schreiben an Timotheus und Titus", *JET* 18, 2004, 93-125 und P. H. Towner, "Das Paulusbild und die Theologie des 2. Timotheusbriefes: Das Schlusskapitel der Paulusgeschichte", *JET* 18, 2004, 127-44.

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland

Heil – Heilung – Heiligung. Die Geschichte der deutschen Heiligungs- und Evangelisationsbewegung (1874–1909)

Stephan Holthaus

TVG-Brunnen. Gießen / Basel: Brunnen. 2005, 707 pp., 49,90, ISBN 3-7655-9485-7

ZUSAMMENFASSUNG

Eine der interessantesten Phasen der Kirchengeschichte, die zu einer weit reichenden Erweckung innerhalb des Protestantismus geführt hat, war die Heiligungs- und Evangelisationsbewegung von 1874 bis 1909, die – von Amerika ausgehend – Christen in England und in vielen kontinentaleuropäischen Ländern nachhaltig beeinflusste. Die Untersuchung von Stephan Holthaus bietet zum ersten Mal eine umfassende Darstellung dieser Bewegung mit ihren führenden Köpfen und theologischen Merkmalen. Sie ist für das Verständnis der Evangelikalen im heutigen Deutschland unerlässlich.

SUMMARY

One of the most interesting phases of church history, and which led to a wide-reaching awakening within Protestantism, was the healing and evangelisation movement of 1874 to 1899, which, starting from America, influenced Christians in England and in many continental European countries in a sustained way. The research by Stephan Holthaus offers for the first time a comprehensive representation of this movement with its leading personages and theological distinguishing features. It is indispensable for the understanding of the evangelicals in Germany today.

RÉSUMÉ

La période du mouvement de guérison et d'évangélisation (1874-1899) qui a abouti à un réveil de grande ampleur au sein du Protestantisme est l'une des plus intéressantes de l'histoire de l'Église. Après avoir débuté en Amérique, ce mouvement a exercé une influence durable sur les chrétiens d'Angleterre et dans de nombreux autres pays d'Europe. Holthaus nous offre la première étude complète de ce mouvement, en présentant ses personnages-clé et ses caractéristiques théologiques particulières. Son ouvrage est indispensable pour comprendre le mouvement évangélique allemand d'aujourd'hui.

* * * *

Wer die evangelikale Bewegung, ihre Theologie sowie Ausdrucksformen ihrer Glaubens- und Erlebnisfrömmigkeit verstehen will, muss sich u. a. mit einer der wichtigsten und dynamischsten Phasen der Geschichte des Protestantismus, der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung des 19. Jahrhunderts beschäftigen. Stephan Holthaus, Dekan und Dozent für Kirchengeschichte an der FTA in Gießen, bereits bekannt geworden u. a. durch seine Dissertation über die Geschichte des protestantischen Fundamentalismus (Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn 1993, 2. Aufl. 2004), legt mit seinem neuesten Buch erstmalig eine umfassende Arbeit über diesen wichtigen Teil deutscher Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte vor. Es kann in Zukunft durchaus in einem Atemzug mit den Werken von Erich Beyreuther über den Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Paul Fleisch über die Geschichte der Heiligungsbewegung und Pfingstbewegung sowie Paulus Scharpff über die Geschichte der Evangelisation genannt werden. Das „Hauptziel" seiner Bemühung nennt er bescheiden die „Beschreibung der wichtigsten geschichtlichen Eckpunkte der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung im deutschsprachigen Raum" (2).

Aufgrund seines umfangreichen Quellenstudiums – der Autor greift auf den aktuellen Forschungsstand auch in den USA zurück (10f), so dass die Literaturliste Titel auf ca. 100 Seiten aufzählt – gelingt es dem Autor, eine umfassende Darstellung und Bewertung dieser religiösen Erneuerungsbewegung zu geben. Äußerst detailreich werden geschichtliche Entwicklungslinien und Ereignisse zumTeil akribisch nachgezeichnet und interpretiert. Die Beschreibung exponierter Persönlichkeiten dieser Bewegung – inklusive der Zugabe kleiner Fotos – macht die wissenschaftliche Untersuchung zu einer – im wahrsten Sinn des Wortes – anschaulichen Lektüre.

Ein Plus dieser Arbeit ist die klare und plausible Strukturierung des sehr komplexen und umfangreichen Stoffes der Heiligungsbewegung als *geschichtliche* und *theologische* Bewegung. Holthaus beginnt mit der Vorgeschichte der angloamerikanischen Heiligungsbewegung mit ihren Repräsentanten Wesley, Fletcher und Palmer und der amerikanischen Evangelisationsbewegung mit ihren Exponenten Finney, Moody und Torrey (13–30). Er zeigt den starken Einfluss der „Triumphreise" von Robert Pearsall Smith auf den deutschsprachigen Protestantismus auf und kann nachweisen, dass durch die Teilnahme deutscher Repräsentanten auf den Konferenzen in Oxford, Brighton und Keswick die Heiligungstheologie auch in die deutschen Kirchen und Gemeinschaften hineinkam (31–120). Dass es auch in Deutschland eine Reihe von Konferenzen gab, die stark nach dem Muster von Keswick abliefen – wie die Gernsbacher Heiligungskonferenzen, die der Westdeutschen Evangelischen Allianz, die Neukirchener Allianzversammlungen, natürlich Bad Blankenburg als „das deutsche Keswick" (177), die Tersteegenruh-Konferenzen und viele andere – ist auf diesem Hintergrund nachvollziehbar (169–190).

Die Entstehung der Deutschen Gemeinschaftsbewegung – Gnadau, St. Chrischona, Evangelische Gesellschaft, Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband u. a. – wird im Zuge der Untersuchung ebenso kenntnisreich nachgezeichnet (268–298) wie die Beziehung der bekannten Freikirchen – Methodisten, Baptisten, Freie Evangelische Gemeinden, Brüdergemeinden, der Heilsarmee und anderer – zur Heiligungsbewegung (299–332).

Durch die Schilderung der wichtigsten Persönlichkeiten und ihrer theologischen Überzeugungen (Rappard, Stockmayer, Jellinghaus und von Gemmingen werden in ihren Grundlagen knapp dargestellt) erhält die Bewegung ihre charakteristischen Gesichter (125–168). Die von Holthaus vorgenommene Differenzierung zwischen Evangelisations-, Missions- und Heilungsbewegung hilft, die komplexen Strukturen der Heiligungsbewegung besser zu verstehen. Evangelisation und Mission (191–267) werden daher zu Recht als „Ausdruck der wahren Heiligung" bewertet (265). Ein eigenes Kapitel über die „Sozialarbeit der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung schließt sich an (424–466). Diese Beurteilung bewahrt davor, die Heiligungsbewegung lediglich als Ausdruck individueller oder gar esoterisch verdichteter Frömmigkeit zu sehen.

Die enormen Anstrengungen, „das völlige gegenwärtige Heil in Christum" (Jellinghaus) intensiv zu lehren und allen Menschen zu verkünden, führten zur Bildung einer Reihe von Ausbildungsstätten. „Evangelisten- und Missionsschulen" in Amerika, England und Deutschland (258–264) sowie zahlreiche Missionsgesellschaften (237–257) sind in direktem Zusammenhang mit der Theologie der Heiligungs- und Evangelisationsbewegung zu sehen. Die Entstehung des Deutschen Evangelisationsvereins, der Deutschen Zeltmission, der Evangelisation unter Schülern und Studenten sowie der „Glaubensmissionen" zeigt ebenso die expansive Kraft der Bewegung wie die zahlreichen Veröffentlichungen des speziellen theologischen Anliegens in Volksliteratur, Traktaten, Erbauungsschriften, die von bestimmten Verlagshäusern und Kolportagevereinen publiziert wurde und sie in weiten Kreisen bekannt machte (395–423).

Interessant und nicht ohne Spannung ist die *Heilungs*bewegung innerhalb der Heiligungsbewegung zu sehen, deren Entwicklung Holthaus in den USA, in England und in Deutschland mit ihren bekannten Vertretern – Blumhardt als Vorläufer, Baxter, Murray, Stockmayer, Seitz, von Seckendorff-Gutend, Steinberger u. v. a. – darstellt und bewertet (333–394). Ebenso interessant ist ein eigenes Kapitel über „weissagende Töchter", nämlich über die einflussreichen Frauen der Heiligungsbewegung (467–515), die als Evangelistinnen, Seelsorgerinnen und Schriftstellerinnen tätig waren.

Ein Kapitel über die Lieder der Bewegung und ihre eigenen Charakteristika (516–550) sowie ein Ausblick auf die entstehende Pfingstbewegung und ihre Theologie (551–596) – Jonathan Pauls Perfektionismus wird ebenso behandelt wie die Kasseler Ereignisse von 1907

und ihre Folgen sowie die Berliner Erklärung von 1909 und ihre Folgen – schließen das umfangreiche Buch ab.

Obwohl das gesamte Werk ein stark deskriptiver Charakter kennzeichnet, beschränkt sich Holthaus nicht nur auf die Beschreibung der vielschichtigen Bewegung. Die charakteristischen Themen der Heiligungsbewegung wie „Rechtfertigung und Heiligung", „Geistestaufe", „höheres geistliches Leben", „Siegesleben", „Ruhen in Christus", „Erfüllung mit dem Heiligen Geist", „Freude und Kraft der Erlösung", „vollständige Hingabe", „ein Leben frei von Sünde" u. v. m. werden immerhin gestreift und in knappen Skizzen dargestellt. An manchen Stellen werden auch in Ansätzen theologische Bewertungen gegeben, was man sich freilich angesichts der relevanten theologischen Thematik häufiger gewünscht hätte.

Diese fleißig recherchierte kirchengeschichtliche Arbeit ist eine Fundgrube wichtiger und relevanter Themen evangelikaler Frömmigkeit und regt zu einer bis jetzt noch ausstehenden intensiven Auseinandersetzung mit der Theologie der Heiligungsbewegung an.

Horst Afflerbach, Wiedenest, Deutschland

Mission in the Former Soviet Union

Walter W. Sawatsky, P. F. Penner (eds.)

Schwarzenfeld: Neufeld, 2005. 296 pp. 16.90 , pb.,
ISBN 3-937896-17-1

ZUSAMMENFASSUNG

Im vorliegenden Aufsatzband wurden Vorträge veröffentlicht, die auf der Konferenz „Mission in der Former Soviet Union" am Internationalen Baptistischen Seminar in Prag gehalten wurden, die im Februar 2003 stattfand. Die Vorträge beschäftigen sich primär mit der Analyse des historischen Hintergrunds und der Praxis der evangelikalen Mission, die nach der Öffnung der Sowjetunion durch Michail Gorbatschov begann. Ein besonderes Interesse stellen die Aufsätze von W. W. Sawatsky dar, die sich mit der Frage der missionarischen Dialogs in der GUS beschäftigen.

SUMMARY

This collection of articles represents papers read at the conference on "Mission in the Former Soviet Union" held in February 2003 at the International Baptist Seminary in Prague. The articles analyse the historical background and the praxis of Evangelical mission, as it began soon after the opening-up of the Soviet Union through Michail Gorbachov. Of special interest might be the articles by W. W. Sawatsky dealing with the question of missionary dialogue in the CIS.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage reprend des exposés présentés à la conférence qui s'est tenue à la Faculté de Théologie Baptiste Internationale de Prague en février 2003, et qui avait pour thème : « la mission dans l'ancienne Union Soviétique ». Ces articles analysent la pratique missionnaire évangélique qui a commencé peu après l'ouverture de l'Union Soviétique sous Michail Gorbatchov, et son arrière-plan historique. L'article de Sawatsky sur la question du dialogue missionnaire dans la Fédération de Russie est particulièrement intéressant.

* * * *

The collection of articles edited by Walter W. Sawatsky and P. F. Penner represent papers read at the conference on "Mission in the Former Soviet Union" held on February 2003 at the International Baptist Seminary in Prague, especially concentrating on the contribution by the American Mennonite Historian W. W. Sawatsky (Elkhart, Indiana). His five articles cover half of the content of the collection. Sawatsky has published his first volume on the Soviet Evangelicals as early as 1980 and is one of the world's leading experts on the history of the Eastern European Protestantism. Other contributors are P. F. Penner (Prague), M. S. Karetnikova (Russia), J. Dyck (Germany), M. R. Elliott, (Wheaton) and V. Artemov (Russia).

The articles offer a broad historical background of the Post-Perestroika Mission activities, starting with the beginning of Christianity in the Kievan Rus and putting Evangelical missionary activities into a broad frame of Christian Mission in Russia (Sawatsky) and the historic developments of the 19th century (M. S. Karetnikova), tracing the centrality of mission and evangelism in the theology of the Slavic Evangelicals to their historic roots (Sawatsky), the role of Scripture interpretation and distribution in the context shaping the missional identity of the Evangelicals in the region (Penner), and the special contribution to the missionary revival in the 1980th coming out of Church Restoration Pattern laid by the Revival among German Evangelicals in the Soviet Union after World War II (Dyck).

Another set of articles covers the actual mission activities in the FSU, critically evaluating both the practice of native Christian denominations (Penner, Sawatsky, Artemov) as well as the Western missionary participation (Sawatsky, Penner, Elliott). In his last article Sawatsky attempts to lay patterns for God´s prospective mission in the CIS.

All analytical articles published in this very readable volume seem to agree in a point: mission in the FSU can only be understood properly by taking the broader context of the whole church development in Russia and the Soviet Union serious. This is not new, but in the light of repeated inability of the Western church to do contextually sensitive mission – a timely statement. Sawatsky's article on the "Centrality of Mission and Evangelism in the Slavic Evangelical Story" with his analysis of the success and failure of the Co-Mission Project done against the historic background of the Church in Russia, is especially to mention. It should become a must read for Western missionaries interested in missions in and to the CIS.

Another notion of the volume is worth to be men-

tioned. Sawatsky and Penner argue that missionary dialogue inside the CIS and among all churches involved in missions (Sawatsky) as well as with the foreign missionary forces (Penner) is imperative, if at all the missionary transformation of the region is expected to succeed. I could not agree more! Both authors present their appeal for missionary dialogue to the Evangelical reader, which limits the use of the articles in conversation with other denominations in the region. It would have been very helpful to add such voices to the volume, which might not have been the main aim of the conference in Prague. Nevertheless, the articles invite to engage in such a dialogue, a passion Sawatsky has been promoting for years. This book might help his vision to become reality one day. The road he suggests in his concluding article indicates this kind of missionary theology for the future of missions in the CIS – a dialogical, contextually sensitive and transformational mission, embodied in the concept of *missio Dei*.

On the other side the overview of missionary practice given is rather limited to just a few examples, such as education (Penner) and camping (Artemov). The book is called "Mission in the Former Soviet Union" indicating an exhausting introduction to the topic. This is obviously not the case. It would have been excellent, to add to the volume a general overview of what different churches did and are doing in missions today. Such an overview would probably help an uninformed reader to understand better the need of the good analysis offered by the authors. Similarly problematic might appear the reduction of the numerous difficulties Western missionaries face entering the CIS to the visa issue (Elliott), as important as such an issue may be.

The mentioned shortcomings do not diminish, however, the general value of the volume for understanding God's mission in the Former Soviet Union. All in all the volume represent a good analytical tool, which will obviously help to understand the genesis and the course of what has been called Post-Perestrojka missions in the CIS. Everybody interested in this part of God's story with His people should read the book.

Johannes Reimer, Bergneustadt, Germany

The Story of Israel: A Biblical Theology

C. Marvin Pate, J. Scott Duvall, J. Daniel Hays, E. Randolph Richards, W. Dennis Tucker Jr. and Preben Vang

Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 2004, 320 pp., £14.99, pb, ISBN 1-84474-055-2

SUMMARY

This book is an attempt to demonstrate that the story of Israel is a prominent theme in the Old and New Testaments. Various portions of the Protestant cannon (e.g. the Pentateuch, the Historical Books, the Synoptics, etc.) are examined in order to show that this concept of the story of Israel is a pervasive theme. The contention of these six authors is that the story of Israel is a consistent motif that encompasses all other proposals for *the* biblical theological theme of the Bible. Written from an Evangelical perspective, this book is highly readable and suitable for students, pastors and biblically informed laymen.

RÉSUMÉ

Ce livre vise à montrer que l'histoire d'Israël est un thème prééminent dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. Examinant diverses parties du canon protestant (le Pentateuque, les Livres historiques, les Synoptiques, etc.), les six auteurs font apparaître que ce thème est partout présent. Ils considèrent que l'histoire d'Israël est un motif cohérent qui permet de rendre compte de tout ce qu'on a pu proposer comme *le* thème biblico-théologique de la Bible. Cet ouvrage très accessible, qui s'inscrit dans une perspective évangélique, mérite d'être recommandé aux étudiants, pasteurs et membres d'Églises ayant de la connaissance biblique.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist der Versuch zu zeigen, dass die Story Israels ein wichtiges Thema im Alten und im Neuen Testament ist. Verschiedene Teile des protestantischen Kanons (z. B. der Pentateuch, die historischen Bücher, die Synoptiker etc.) werden untersucht, um zu zeigen, dass das Konzept der Story Israels überall vorhanden ist. Die Behauptung der sechs Autoren lautet, dass die Story Israels ein konsistentes Motiv ist, das alle anderen Vorschläge, *das* biblisch-theologische Thema der Bibel zu sein, umgreift. Dieses aus einer evangelikalen Perspektive geschriebene Buch ist gut lesbar und für Studenten, Pastoren und biblisch informierte Laien geeignet.

* * * *

These six authors 'have joined together to work out a coherent approach: viewing the "theology" of the Bible as involving the story of Israel' (p. 12). In order to demonstrate this, each author (five of which teach at Ouachita Baptist University) contributes two to three essays on various portions of the Bible in order to show that the 'story of Israel' is a pervasive theme. The introduction to the book gives a clear survey of the biblical theological movement in the last two hundred years and locates this present work in that discussion. The next four chapters are devoted to the Hebrew Scriptures (the Pentateuch, the Historical Books, the Psalms and the Wisdom Literature, and the Prophets). The next chapter examines Second Temple Judaism, and the remaining six look at the New Testament (the Synoptics, John, Acts, Paul, the General Epistles and Hebrews, and Revelation). A brief conclusion is added which summarizes the contents of the book.

The book is written in a clear style and is intended to be a textbook for a Seminary or college class. At the end of each chapter, the authors included various bibliographical references to relevant articles in the *New Dic-*

tionary of Biblical Theology (T. Desmond Alexander, Brian J. Rosner, D.A. Carson, Graeme Goldsworthy [Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press/Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 2000]), along with a few questions that deal with the chapter. The book is written from an Evangelical perspective yet interacts with a wide range of scholarship.

The book as a whole is an enjoyable read, and yet I have a few points of criticism. First of all, the book attempts to show that the 'theology of the Bible *involves* the story of Israel', but does this really say anything? The book does not explicitly say that the 'story of Israel' is *the* dominant theme in Scripture, but that it 'represents a prominent theological theme' (p. 278). This does not strike me as anything worth proving. Who would doubt that the Bible 'involves' the story of Israel?

Secondly, the book does not consistently focus on the 'story of Israel' as such. In various chapters the authors show how different genres of Scripture reflect a deuteronomic pattern of thought, and thus bears witness to the theme of 'the story of Israel'. So for instance, Marvin Pate concludes his chapter on Paul by saying: 'This chapter has highlighted Paul's retelling of the story of Israel' (p. 229), and yet Pate only shows that Paul exhibits certain deuteronomic patterns of thought (i.e. obedience brings blessing, sin brings curses). I am not convinced that Paul's deuteronomic way of thinking (again, something that no one would deny) indicates that the 'story of Israel' was a dominant motif in his letters.

Thirdly, one author in particular was not careful in listing references to various books. In Marvin Pate's chapter on Second Temple Judaism I found numerous citations that upon examination were simply erroneous. For instance, he says in passing: 'It was thought that Israel's suffering, like a woman's birth pangs, would give birth to the Messiah (see Dan 12:1-3; *1 En.* 80:4-5; 91:7; *Jub* 23:14-23; 4 Ezra 7:3)' (p. 108). I fail to see how any of these references support his statement. For instance, 4 Ezra 7:3 says: 'I [Ezra] said, "Speak, my lord." And he said to me, "There is a sea set in a wide expanse so that it is broad and vast"'. This has absolutely nothing to do with the Messiah or with the eschatological birth pangs. None of the other references here refer to a Messiah while only a few refer to 'eschatological birth pangs' as such. Again, in a chart on page 111, Pate attempts to show that 4 Ezra and *2 Baruch* exhibit a 'sin-exile-restoration' theme by listing a plethora of references without any citation. Many of these upon examination are erroneous. For instance, he lists *2 Bar.* 32.17 as a text that speaks of 'Exile' or 'this age of covenantal curses', but alas, there is no *2 Bar.* 32.17 – the chapter ends at 32.9! Again, he lists *2 Bar.* 29:1-30:5 under this same category ('Exile') but this passage unambiguously refers to eschatological restoration, not any sort of 'Exile'. Space does not permit us to list other erroneous references. Fortunately, the other authors of this book avoided such mass referencing and thus should not be included in this critique. To my mind, Pate's chapter on Second Temple Judaism looses much credibility and perhaps should have been subject to more editorial scrutiny.

Despite these critiques, the book as a whole was an enjoyable work and I would recommend it to anyone interested in Biblical Theology as long as they read it with a critical eye.

Preston M. Sprinkle, University of Aberdeen

The Triumph of Grace in Deuteronomy
Paul A. Barker

Carlisle: Paternoster Press, 2004, xxi + 269 pp., £19.99, pb, ISBN 1-84227-226-8

SUMMARY

In this lightly revised doctoral thesis Paul Barker examines the relationship between optimism and pessimism, grace and law, in the book of Deuteronomy. Through a detailed exegesis of Deut 1-3, 8-10 and 29-30 Barker demonstrates that far from regarding the law as easy Deuteronomy anticipates Israel's subsequent failure to obey. Nevertheless, hope is to be found in YHWH's proven fidelity to the Abrahamic covenant. This is a careful and judicious work which makes an important contribution to the appreciation of an aspect of Deuteronomic theology sometimes misunderstood.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser leicht überarbeiteten Fassung seiner Doktorarbeit untersucht Paul Barker die Beziehung zwischen Optimismus und Pessimismus, Gnade und Gesetz im Buch Deuteronomium. Mittels einer detaillierten Exegese von Deut 1-3, 8-10 und 29-30 zeigt Barker, dass das Deuteronomium weit davon entfernt ist, das Gesetz als etwas einfaches anzusehen, sondern dass es Israels kommendes Versagen, Gehorsam zu sein, antizipiert. Nichtsdestotrotz ist Hoffnung in Jahwes erwiesener Treue zum Abraham-Bund zu finden. Dies ist eine sorgfältige und urteilsfähige Arbeit, die einen wichtigen Beitrag zur Wertschätzung eines Aspektes deuteronomistischer Theologie leistet, der manchmal missverstanden wird.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat légèrement révisée traite du rapport qu'il y a entre optimisme et pessimisme, ainsi qu'entre la grâce et la loi, dans le livre du Deutéronome. Par une exégèse détaillée de Deutéronome 1-3 ; 8-10 ; 29-30, Barker démontre que, loin de considérer la loi comme facile, le Deutéronome prévoit l'échec d'Israël à y obéir. Néanmoins, on y rencontre une espérance fondée sur les preuves données par Yahvé de sa fidélité à l'alliance abrahamique. Cette étude soignée et judicieuse apporte une contribution importante sur un aspect de la théologie deutéronomique qui a parfois été mal compris.

* * * *

The twin poles of law and grace have been one of the most important structures for theological reflection within the Christian tradition. The tension between the

two originates in the biblical texts themselves. In this detailed study Paul Barker addresses the problem as it occurs in the book of Deuteronomy. Deuteronomy is, of course, the last book of the Law and Moses' final, authoritative repetition of the commandments delivered at Sinai. On the very edge of the Promised Land Moses stresses the importance of whole-hearted obedience. If the people do so they will receive abundant blessing in the land. According to Moses 'the words are in your mouths to do them' (Deut. 30.14). On the other hand, the commandments appear extremely demanding – the requirement to constantly repeat the Shema (Deut. 6.4-9) is a case in point – and Israel appears to be doomed to disobey as the list of curses threatens.

According to Barker many scholars have assumed that Deuteronomy has a utopian vision in which, on the basis of Deut 30.14, the commandments are easy to obey. Barker seeks to challenge such an assumption through a detailed analysis of three important texts in the framework of Deuteronomy: the account of the rebellion at Kadesh Barnea and the successful conquest of Transjordan (Deut. 1-3), the Deuteronomic retelling of the sin of the Golden Calf (Deut. 8-10) and the extensive recapitulation of the covenant (Deut 29-30). In each case Barker seeks to show that optimism and pessimism, grace and law, are interwoven. This is not evidence of an incoherent theology on the part of Deuteronomy but a theological persuasive account of Israel's relationship with her God. Despite the faithfulness of Israel, YHWH's fidelity to the promises made to the patriarchs results in the triumph of grace.

One way of dealing with the tensions in Deuteronomy is to resolve the issue diachronically. The positive prospects for Yahwism during Josiah's reign and the deep despair of the exile have provided convenient loci for such accounts. Such an approach is eschewed by Barker who attempts to resolve the issue synchronically. The result is a careful exegesis of the relevant texts in dialogue with the major interpreters of Deuteronomy. Much emphasis is placed on discerning the structure of the passages, which provides a valuable key for locating what is important to the writer. The subsequent discussions focus on major theological issues especially those related to law and grace. Deut 1-3 and Deut 8-10 receive a similar amount of discussion, but the heart of the book is clearly Deut 29-30 which receives twice as much attention.

The book was originally a doctoral thesis supervised by Gordon Wenham and submitted to the former Cheltenham and Gloucester College of Higher Education. Published in Paternoster's *Biblical Monographs* series it retains most of the characteristics of a thesis offering few compromises to the general reader. It is generously footnoted, closely argued, the ancient and modern languages are untranslated and it has an extensive bibliography. It has been provided with author and name indexes. Unfortunately the original thesis was submitted in 1995 and has been only lightly revised. Consequently the book makes no use of literature appearing in the intervening decade.

This is a careful and judicious work which makes an important contribution to the appreciation of an aspect of Deuteronomic theology sometimes misunderstood. There is detailed interaction with Deuteronomic scholarship, yet Barker is not afraid to disagree with commonly held positions. When he does his reasons are clearly and respectfully articulated. As an example of detailed textual work this is very fine. Given the nature of the issues at stake, though, it would have been useful to have had more reflection on the nature of Deuteronomy's rhetoric and how to handle it exegetically. I should also have wished to have seen more consideration of the categories of theological analysis. To what extent do law and grace, optimism and pessimism, accurately capture Deuteronomy's message? Nevertheless, within these categories, Barker articulates the nuances of Deuteronomy's thought better than is often done.

Nathan MacDonald, St Andrews, Scotland

1 Samuel
(FOTL VII)
Antony F. Campbell, S.J.

Grand Rapids / Cambridge: Eerdmans, 2003, xvii + 350 pp., $55.00, pb, ISBN: 0-8028-6079-6

SUMMARY

Campbell's 1 Samuel offers a new style of form criticism that builds on older styles, but which looks at texts as larger wholes. The commentary works with the standard elements of the genre, but provides some interesting variations on it. A helpful introduction highlights both major issues in 1 Samuel and Campbell's way of reading the text. The commentary's strength is its ability to distil critical discussion and to lead readers back to the text itself, but readers looking for guidance on a particular verse will normally need to look elsewhere.

ZUSAMMENFASSUNG

Campbells „1. Samuel" bietet eine neue Art der Formkritik, die auf älteren Arten aufbaut, aber Texte als größere Einheiten anschaut. Der Kommentar arbeitet mit den Standardelementen des Genre, aber bringt einige interessante Variationen. Eine hilfreiche Einleitung betont sowohl wichtige Fragen in Bezug auf 1. Samuel als auch Campbells Art, den Text zu lesen. Die Stärke des Kommentars liegt in seiner Fähigkeit, die kritische Diskussion zu fokussieren und die Leser zum Text selbst zurückzuführen, aber Leser, die Hilfe zu einem bestimmten Vers suchen, werden diese meist anderswo finden müssen.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage sur 1 Samuel offre un style nouveau de critique des formes, tout en construisant à partir des approches plus anciennes, mais en considérant les textes comme de larges

ensembles. Le commentaire reprend les éléments standards du genre, mais avec des variations importantes sur celui-ci. Une introduction utile met en lumière les questions principales qui se posent en 1 Samuel et présente l'approche que Campbell a du texte. La force du commentaire, c'est sa manière de distiller les points discutés par les critiques pour reconduire ensuite le lecteur au texte lui-même. Les lecteurs recherchant des informations sur des versets particuliers devront cependant s'en référer à d'autres ouvrages.

* * * *

If anyone needs evidence that the discipline of form criticism is changing, they need look no further than Campbell's contribution to a series of commentaries that is explicitly designed to offer a form critical interpretation of the Old Testament. As someone who has engaged in recent debates about the future of the discipline, he is well-equipped to do so, whilst his earlier studies on the books of Samuel enable him to provide many helpful insights. It is clear that this is a mature reflection on both 1 Samuel and form criticism as a means of interpreting it.

True to the traditions of the series, Campbell offers a series of detailed analyses of the form and structure of each unit of text within 1 Samuel, as well as comments on important textual variants, an overview of critical discussion and consideration of genre and setting. However, he consciously departs from the established pattern by offering a section entitled 'Meaning' rather than 'Intention', since he considers it important to recognise that we are finally engaged in the interpretation of a text and not a specific author. This, of course, was always the intent of the series, but Campbell here seeks to make this more explicit. Also different to a number of the earlier volumes is that Campbell works with larger blocks of text. A previous generation of form-critics sought to isolate the smallest possible units, but Campbell recognises the importance of seeing texts as part of a larger whole. A particular innovation here is Campbell's use of the idea of "reported story" as a key genre designation, the most common alternative being "story". These vary somewhat from traditional form critical labels, but represent an attempt to work with labels that are less likely to suggest predetermined conclusions. The category of reported story is one that Campbell has developed elsewhere. It represents a narrative that a storyteller can use as a basis for performance, expanding or contracting as necessary, and to some extent able to choose between tensions within the text for a given performance.

Although the balance of the commentary follows the traditional pattern, Campbell introduces some interesting variations to the normal themes. The introduction is succinct, and as well as introducing the book of 1 Samuel, provides an overview of Campbell's aims as a commentary writer and Bible reader. These are valuable comments, providing a helpful guide not only to the commentary, but also to the way in which he sees the biblical text operating. Not all will sit easily with his views of biblical historiography, but the more important point is that they are laid out for us. The introduction also provides an opportunity to indicate that Campbell does not interact in a significant way with scholars like Polzin and Fokkelman, since their narrative critical approaches do not work well within a consciously form critical reading.

As is typical of the FOTL series, one cannot turn to this commentary for help in resolving the meaning of a particular verse or phrase. Campbell's strengths are most clearly seen in his ability to neatly distil the main lines of debate in the interpretation of a given passage, and then to show how this helps readers see the meaning of the passage under consideration. Campbell does recognise the limitations this implies, and at points breaks with the format to offer additional elements. For example, he includes a personal reflection and selection of comments from other scholars on the Goliath story. The value of this is that one always knows why Campbell has come to a particular view, even if all of the textual detail cannot be analysed beyond the structural details. There are many points at which one might disagree – for example, I take a rather different view on the Goliath story. But the value of a commentary should be in its ability to make us go back and consider the text itself rather than substituting for it, and in this Campbell has more than succeeded.

David G. Firth, Cliff College

Job 28: Cognition in Context
(Biblical Interpretation Series 64)
Ellen van Wolde [editor]

Leiden, Boston: Brill, 2003, ix + 375 pp., $137.00, hb, ISBN 90-04-13004-7

SUMMARY

This book collects together papers presented at a colloquium where scholars in the fields of biblical exegesis, Hebrew lexicography and cognitive linguistics reflected on the wisdom poem in Job 28. Some of the contributions are fairly standard approaches to the biblical text (though no less valuable for that!) by well-known biblical scholars; others are rather technical linguistic studies with little or no explicit connection to Job 28, written by eminent linguists. A number of chapters – by both biblical scholars and linguists – are explicitly inter-disciplinary. Overall the book helps those of us engaged in Biblical Studies to engage with cognitive linguistics and demonstrates something of the value of such inter-disciplinary work for better understanding of how biblical texts 'work' as well as what they 'mean'. This is a valuable volume, but is rather heavy going at times for those not well acquainted with cognitive linguistics.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch ist eine Sammlung von Vorträgen, die auf einem Kolloquium gehalten wurden, auf dem Gelehrte

aus den Gebieten der biblischen Exegese, der hebräischen Lexikographie und der kognitiven Linguistik über das Weisheitsgedicht aus Hiob 28 reflektierten. Einige der Beiträge bringen gewohnte Ansätze zum biblischen Text aus der Feder bekannter Exegeten (sind aber deshalb nicht weniger wert!), andere sind ziemlich technische linguistische Studien mit wenig oder keiner expliziten Verbindung zu Hiob 28 aus der Feder hervorragender Linguisten. Mehrere Kapitel – sowohl von Exegeten als auch von Linguisten – sind explizit interdisziplinär. Insgesamt hilft das Buch denjenigen unter uns, die sich mit den Bibelwissenschaften beschäftigen, sich mit der kognitiven Linguistik auseinanderzusetzen, und es zeigt etwas von dem Wert interdisziplinärer Arbeit für ein besseres Verständnis davon, wie biblische Texte „funktionieren" und was sie „bedeuten". Es ist ein wertvoller Band, aber zeitweise schwere Lektüre für denjenigen, der mit kognitiver Linguistik nicht gut vertraut ist.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage reprend des exposés présentés lors d'un colloque où des spécialistes de l'exégèse biblique, de la lexicographie hébraïque et de la linguistique cognitive ont réfléchi sur le poème traitant de la sagesse en Job 28. Certaines contributions de biblistes bien connus suivent les approches habituelles du texte biblique (ce qui ne les dépouille pas pour autant de valeur). D'autres, émanant de linguistes éminents, constituent des études linguistiques plutôt techniques présentant peu de rapport, ou pas de liens explicites, avec Job 28. Plusieurs chapitres rédigés à la fois par des biblistes et des linguistes se veulent interdisciplinaires. Dans l'ensemble, cet ouvrage aide les biblistes à tirer profit de la linguistique cognitive et démontre qu'il y a quelque utilité à ce genre de travail interdisciplinaire pour une meilleure compréhension de la manière dont les textes bibliques « fonctionnent » en même temps que de ce qu'ils « signifient ». L'ouvrage reste cependant parfois difficile pour quelqu'un qui n'est pas familiarisé avec la linguistique cognitive.

* * * *

This book collects together papers presented at a colloquium in Amsterdam in April 2002 at which scholars in the fields of biblical exegesis, Hebrew lexicography and cognitive linguistics reflected on the wisdom poem in Job 28. Because of the inter-disciplinary nature of the colloquium and the resulting volume, for those of us engaged in Biblical Studies some of the material tackles questions with which we are already familiar and employs the kinds of methodologies we use ourselves. Other contributions, however, I found much more challenging because the methodology was alien and some of the concepts quite strange to me. At times this made the book very hard work; at other times it was exhilarating as I found myself looking at Job 28 (and thinking about other biblical texts) in new ways. In particular, it was exciting to stretch my rather meagre understanding of linguistics by engaging with the field of cognitive linguistics and seeing how such study can make significant contributions to our understanding of how biblical texts 'work'. Indeed, I have become increasingly interested not simply in the question of what a text 'means', but about how it 'works' or what it 'does' to a reader, and this volume has certainly given me fresh material to work with and some new concepts to explore further.

The volume opens with a chapter from the editor, Ellen van Wolde, in which she engages in 'A Non-Cognitive and Cognitive Study of Job 28:1-11'. This chapter helpfully draws together more familiar approaches to the text (semantic and historical), with a cognitive approach and seeks 'to explain the usefulness of such cognitive study for biblical studies'. Van Wolde explains that 'cognitive linguists consider language as an expression of cognition and aim to describe the relation between language and human cognition'. Having laid the semantic and historical foundation in the first half of the chapter, she then goes on to show how Job 28:1-11 'represent a conceptualization or cognitive processing of the experienced world in the second half of the first millennium BCE'. This, she claims, forms 'the setting in which this text can be understood'. The result? Van Wolde concludes that 'Job 28 is not only about "the place of wisdom"; it invites us to take up a new position. And the question of who can find wisdom, can be provisionally answered with: those who are able to give up their fixed point of view, their own categories and their limited concepts'. This is hardly startling, but it does nonetheless demonstrate how cognitive linguistics can be employed as an extra methodological tool in conjunction with other tools to refine our understanding of biblical texts.

The following chapters are a variety of more traditional biblical studies, by such well-known writers as David Clines, Takamitsu Muraoka, Edward Greenstein, Norman Habel and Carol Newsom and some linguistic studies whose immediate relevance to Job 28 is not always so obvious. Thus, for example, John Taylor (author of the recent OUP introduction to *Cognitive Grammar*) contributes a chapter on 'Categories and Concepts', in which he explores the difference between a conceptual approach to semantics as opposed to a 'dictionary'-type approach. For those interested in semantics (as I am!), this is a very interesting study, but its application to Job 28 is left to the reader to work out (though some applications sprung readily enough to my mind). The prolific writer on cognitive linguistics (e.g., the two volume, *Foundations of Cognitive Grammar*), Ronald Langacker, produced a long chapter (the longest in the book!) entitled 'Context, Cognition, and Semantics: A Unified Dynamic Approach', in which he explores in great detail how the sentence 'The cat is on the mat' functions! Again, there is no direct application to Job 28. However, the following chapter by Arie Verhagen, 'Semantics, Inferential Cognition, and Understanding Text,' which complements Langacker's very well, consists of about two thirds theory and one third of application to Job 28. Other chapters make more of an effort to be cross-disciplinary: the chapters entitled 'Caught in

a Web of Irony: Job and His Embarrassed God', by the linguist Dirk Geeraerts and 'World Building in Job 28: A Case of Conceptual Logic' by the biblical scholar Albert Kamp provide two good examples.

The volume concludes with two helpful and thought-provoking chapters. The first is by the biblical scholar James Loader who assesses the contribution of such interdisciplinary study for Biblical Studies, and Leo Noordman who does the same from the perspective of a linguist. In both cases the response is a positive one (though one suspects with Loader that the benefits may be great for biblical scholars than for linguists) and the value of drawing together Biblical and Hebrew Studies and Linguistics is affirmed. However, the warning is issued that few are likely to be competent across the disciplines which means there is a need for greater co-operation between the disciplines so that each can benefit from the work of the other.

Doug Ingram, Nottingham, England

New Testament Theology
Many Witnesses, One Gospel
I. Howard Marshall

Downers Grove: InterVarsity Press, 2004, 765 pages.
24,99 GBP, hb, ISBN 0-8308-2795-1

SUMMARY

As a distinguished evangelical NT scholar, Howard I. Marshall crowns his research with a comprehensive book of New Testament theology. *New Testament Theology* is understood as a biblical theology of the NT and as being essentially missionary theology. After a careful elaboration of the distinctiveness of the theology of each book of the New Testament, the author comes to the conclusion that there is a significant core of agreement and identity within the theologies of the individual constituents of the New Testament. Therefore, a comprehensive and unified theology of the New Testament as a whole can be constructed.

ZUSAMMENFASSUNG

Der namhafte evangelikale NT Forscher Howard I. Marshall krönt seine Forschung durch ein umfangreiches Buch über neutestamentliche Theologie, die als eine biblische Theologie des NT und wesentlich missionarische Theologie verstanden wird. Nach der sorgfältigen Aufstellung der Theologien der einzelnen Bücher des NT kommt der Autor zum Fazit, dass ein bedeutsamer Kern von Übereinstimmung und Einheit in der Theologie einzelner Autoren im Neuen Testament besteht, so dass eine einheitliche Theologie des Neuen Testaments hergestellt werden kann.

RÉSUMÉ

Spécialiste évangélique renommé du Nouveau Testament, I. H. Marshall couronne sa carrière par un ouvrage magistral sur la théologie du Nouveau Testament. Son approche est celle d'une théologie biblique du Nouveau Testament, qu'il voit essentiellement comme une théologie de la mission. Ayant abordé soigneusement la théologie propre à chaque livre du Nouveau Testament, il parvient à la conclusion suivante : il existe un noyau commun important au sein des théologies de toutes les parties du Nouveau Testament, qui manifeste leur accord fondamental entre elles et donne son identité à la théologie néotestamentaire. Il est donc possible de construire une théologie complète et unifiée du Nouveau Testament dans son ensemble.

* * * *

After numerous publications, the distinguished evangelical New Testament scholar, Howard I. Marshall, research professor of New Testament at the University of Aberdeen, crowns his research with a comprehensive book of New Testament theology. The work is accessible to non-specialists, but experts can also profit from the well-balanced treatment of the subject founded on deep knowledge. Only after carefully reading the entire book can we appreciate its major benefit, even in a situation where ten major presentations of New Testament theology have been published in the last ten years – i.e. – the works of Klaus Berger, G. B. Caird, J. Gnilka, Ferdinand Hahn, Hans Hübner, Georg Eldon Ladd, Walter Schmidthals, George Strecker, Peter Stuhlmacher and Ulrich Wilckens.

In his presentation Howard I. Marshall is guided by four main concerns. First, NT theology is understood as a biblical theology of the NT since the thinking of the NT writers was shaped by the Old Testament, which provides the key context, framework, categories and substructure of NT writings. These are seen as part of the canonical Scriptures of the Christian church. Second, NT theology is recognized as being essentially missionary theology. The NT documents are handled in the setting of the mission by Jesus and by his followers out of which they have arisen. The interpretation is missiological. Third, Marshall begins with examining the theology of each document individually as an expression of the writer's theology directed to specific occasions or purposes. It is important to recognize the distinction between the assumed framework of the writer's theology, the central thrust of his theology, and the more detailed outworking of it. His procedure is to investigate the whole theological story, the theological themes, and then reach the conclusion of the theology of the individual NT writings. Fourth, Marshall is aware that we are dealing with a collection of books that was the object of canonization. It is essential to determine if these books really constitute an essentially harmonious collection of common beliefs, or stand in tension, or even contradiction, at various points. After exploring the theology of the individual Synoptic Gospels and Acts (in Part 2 on 158 pages), the Pauline letters in something like the chronological order of their composition (in Part 3 on 282 pages), the Johannine literature (Gospel, Letters and Revelation in Part 4 on 114 pages), Hebrews, James, 1-2 Peter and Jude (in Part 5 on 102 Pages), I. H. Marshall tries to synthesize the

theology of the Synoptic Gospels and Acts, the theology of the Pauline letters, and the theology of the Johannine literature, in order to compare the theology of those groups of writings. He then tries to define the common core or the main theme in all of the NT writings.

After a careful elaboration of the distinctiveness of the theology of the various books and authors of the New Testament, I. H. Marshall comes to the conclusion that there is a significant core of agreement and identity within the theologies of the individual constituents of the New Testament. Therefore, a comprehensive and unified theology of the New Testament as a whole can be constructed.

This book does not develop this theology in detail, but provides valuable and essential material for such an enterprise. The greatness and significance of this work, which is the result of I. H. Marshall's entire life research on the NT, is the recognition and relevant advocacy of the unity of New Testament Theology that is expressed through the diversity of theologies of all the NT writings. His main thesis – *New Testament Theology, many witnesses, one gospel* – is better founded and more clearly seen as in the works of James D. G. Dunn, C. H. Dodd, W. G. Kümmel, F. Hahn and other scholars that have tried to confirm it. H. I. Marshall's New Testament Theology aspires to become an important textbook for students in evangelical seminaries all over the world.

Karel Taschner, Prague, Czech Republic

Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans

Thomas H. Tobin

Peabody: Hendrickson, 2004, xxii + 469 pp., £ 15.99, pb, ISBN 1565639464

SUMMARY

This book attempts to understand Paul's letter to the Romans in light of the situation of Paul at the time of writing and the situation of the Roman Christians. Tobin suggests that Paul was also seeking to defend himself against ideas he expressed in Galatians which have not been received favourably in Rome to the effect that Paul is perceived as being both antinomian and anti-Israel. Furthermore, Tobin sees Romans not as a string of theological ideas, but as a series of articulated arguments that endeavours to persuade the Roman Christians to adopt certain ideas and behaviours. As such, Tobin does not offer a verse-by-verse commentary, but rather, a broad analysis of Paul's arguments and exhortations to the Roman Christians.

RÉSUMÉ

L'auteur tente de comprendre l'épître de Paul aux Romains à la lumière de la situation de l'apôtre au moment où il écrit et de la situation des chrétiens de Rome. Tobin pense que Paul avait aussi pour but de se défendre à propos d'idées qu'il avait exprimées dans son épître aux Galates et qui n'avaient pas reçu un accueil favorable à Rome, de sorte que l'apôtre y était perçu comme antinomien et opposé à Israël. En outre, Tobin voit la lettre, non pas comme un enchaînement d'idées théologiques, mais comme une série d'arguments articulés dans le but de persuader les chrétiens de Rome d'adopter certaines idées et certains comportements. Le livre n'est pas un commentaire verset par verset, mais plutôt une analyse des grandes lignes de l'argumentation de Paul et des exhortations qu'il adresse aux chrétiens de Rome.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch versucht, den Römerbrief im Lichte der Situation des Paulus zur Zeit der Verfassung und der Situation der römischen Christen zu verstehen. Tobin schlägt vor, dass Paulus sich auch selbst gegen Gedanken zu verteidigen versuchte, die er im Galaterbrief geäußert hatte und die in Rom nicht positiv aufgenommen wurden und den Effekt hatten, dass Paulus als antinomistisch und antiisraelisch wahrgenommen wurde. Außerdem sieht Tobin den Römerbrief nicht als eine Kette theologischer Gedanken, sondern als eine Reihe artikulierter Argumente, die sich bemüht, die römischen Christen zu überzeugen, bestimmte Gedanken und Verhaltensweisen anzunehmen. Tobin bietet keinen Vers-für-Vers Kommentar als solchen, sondern eher eine breit angelegte Analyse der paulinischen Argumente und Aufforderungen an die römischen Christen.

* * * *

In chapter one, Tobin maps the history of Christians in Rome by tracing the origins of Judaism in Rome and the controversies that developed between Christians and Jews under Claudius. He concludes that the Roman Christian community originated in the Roman Jewish community and although it was separated from the synagogue and developed into house churches, they maintained a strong adherence to the Jewish way of life especially in following the ethical precepts of the law.

Tobin outlines Paul's situation and his relationship to the Roman Christians at the time of writing Romans (56-57 CE) in chapter two. After summarizing features of Paul's call and his early conflicts with the Judaizers, Tobin advocates that Paul and the Romans knew of each other through third parties and that the Romans knew of the ethical laxity of Paul's converts in Corinth and his negative estimation of the value of the Mosaic law from Galatia. Paul writes to persuade the Romans his gospel was based on 'convictions they held in common' (77). Tobin urges that Paul was not simply defending himself in dictating the letter, but 'coming to rethink and revise' many of the views that he had argued so forcefully for in Galatians (78). In chapter three Tobin argues that Romans is structured rhetorically not thematically, he detects several literary clues (principally diatribe) that emphasize the rhetorical form, and this in turn illuminates the purpose of Paul's letter being to persuade the Romans to the truth of his gospel and dispel any misgivings they had about him.

The subsequent chapters trace the argument of Romans including the impartiality of God in 1:18-3:20 (chapter four); righteousness no longer involves law observance for either Jews and Gentiles in 3:21-4:25 (chapter five); the incompatibility of grace and sin in 5:1-21 (chapter six); the outworking of ethics from baptism in 6:1-23 (chapter seven); the goodness and holiness of the law in 7:1-25 (chapter eight) where Tobin asserts that the 'I/wretched man' of 7:7-25 is the experience of the Gentile Christian community in Rome in their efforts to observe the ethical aspects of the law; the rhetorical and thematic unity of chapters 8-11 (chapter 9); sonship, spirit, and universalizing eschatology in 8:1-30 (chapter 10), Paul's unfailing concern for Israel in 8:31-11:36 (chapter 11); Paul's conviction that salvation is for both Israel and Gentiles in 9:30-10:21 (chapter 12); the coherence and interrelation between the salvation of "all Israel" and the "full number of Gentiles" in 11:1-32 (chapter 13); and exhortations for ethical practice in 12:1-15:7 (chapter 14).

Tobin's study is informative and illuminating. His rhetorical approach and sensitivity to the situation of both Paul and the Romans makes for compelling reading. Tobin's proposed structural unity of chapters 8-11 also warrants further consideration. The only criticism I would offer is that Tobin probably makes far too much of every minor difference in detail between Romans and Galatians to the point that, apart for Paul's fundamental conviction concerning righteousness by faith, Paul has essentially retreated from most of his previous convictions about Israel and the law.

Michael F. Bird, Dingwall, Scotland

Der erste Brief des Paulus an Timotheus
Heinz-Werner Neudorfer

(HistorischTheologische Auslegung. Wuppertal: Brockhaus/Giessen: Brunnen, 2004. 240 pp. 19.90. ISBN 3-417-29721-4/3-7655-9721-X).

SUMMARY

This is one of the first volumes in a new series of German commentaries on the New Testament edited by G. Maier, R. Riesner, E. J. Schnabel and H.-W.Neudorfer. It sets the pattern for a series which is based on an evangelical understanding of the authority and inspiration of Scripture but presents different interpretations and points of view in a sympathetic and non-polemical fashion. For each section of the text we are given a precise translation, a general introduction, a verse-by-verse exegesis with appropriate excursuses where necessary, and a brief summing up which draws attention to the continuing significance of the text.

RÉSUMÉ

Voici l'un des premiers volumes d'une nouvelle série de commentaires sur le Nouveau Testament en langue allemande, dont les éditeurs sont G. Maier, R. Riesner, E. Schnabel et H. Neudorfer. Il trace la voie pour une série qui se fonde sur une conception évangélique de l'autorité et de l'inspiration de l'Écriture, tout en présentant différentes interprétations et points de vue de manière non polémique. Une traduction précise est proposée pour chaque section du texte, une introduction générale, une exégèse verset par verset avec des excursus appropriés lorsque cela est nécessaire, et un bref résumé qui indique la pertinence du texte pour aujourd'hui.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist einer der ersten Bände einer neuen deutschen Kommentarreihe zum NT, die von G. Maier, R. Riesner, E. J. Schnabel und H.-W. Neudorfer herausgegeben wird. Er bildet die Vorlage für eine Reihe, die auf einem evangelikalen Verständnis der Autorität und Inspiration der Bibel gründet, die aber unterschiedliche Interpretationen und Ansichten auf sympathetische und nicht polemische Art präsentiert. Für jeden Textabschnitt wird eine präzise Übersetzung gegeben, eine allgemeine Einleitung, eine Vers-für-Vers Exegese mit Exkursen an relevanten Punkten und eine kurze Zusammenfassung, die die Aufmerksamkeit auf die bleibende Bedeutung des Textes lenkt.

* * * *

Dr Neudorfer's commentary begins with some 40 pp. of concise introduction in which he defends the Pauline authorship of the letter and the traditional identification of its recipient (Timothy). He discusses the different placements of the letter within the career of Paul and opts for a post- first-Roman-imprisonment location for it rather than the situation during Paul's third missionary campaign variously presented by J. Van Brueggen, B. Reicke and J. A. T. Robinson. It was composed at Nicopolis, unless it was written at Ephesus and presented personally to Timothy (hence the lack of closing greetings). As regards structure, the author summarises and accepts the suggestions of R. Fuchs, *Unerwartete Unterschiede: Müssen wir unsere Ansichten über die Pastoralbriefe revidieren?* (Wuppertal:Brockhaus, 2003) concerning the 'ring composition' with chs. 1 and 2 with their parallel structures forming a framework for the letter which contains instructions for the whole congregation directly from Paul ('I wish… ') in chs. 1-3 and then indirectly through Timothy ('Command and teach… ') in chs. 4-6. The letter belongs to the category of *mandata principis* (*principiis* is a printing error), instructions from a superior to his agent.

The exegesis itself takes good account of recent scholarship. It is an excellent, succinct guide for students who have some knowledge of Greek and frequently draws attention to lexical material in *EWNT*. There are points of interest and significance throughout the discussion. Here, for example, you will find an attempt to estimate the actual proportion of people over 60 in the population at the time: just under 5% (and scarcely anybody over 80). This puts the discussion of the widows (11.6% of the letter!) into its social context and gives some idea

of the relative size of the problem. Parallels to the writings of Luke are noted (he is seen as a possible secretary for Paul) and also to the problems at Ephesus reflected in Ephesians. There is a lengthy excursus on the reference to homosexuals in 1:10. Roloff's claim that in the Pastorals the preacher Paul of his authentic letters becomes the preached Paul is refuted by noting that in such passages as 1 Cor 11:1 and 1 Thess 1:6 Paul presents himself as an example. The question of the identity of Paul's God with the Allah of Islam is discussed in connection with 2:5. However, the hermeneutical questions raised by 2:8-15 are not really discussed; the varied exegetical approaches of some recent scholars are summarised, but the important questions regarding the place of women in teaching and pastoral care in the church today are not taken up. There is a helpful summary of H. Stettler's discussion of the christology in 3:16 (where she finds traditions of the Servant and Son of Man). Nothing is said about the possibility that 5:9 refers to an 'order of widows', from which it may be concluded that Neudorfer rightly rejects the proposal. The setting aside of their first pledge by some widows is understood in the light of Rev 2:4. An interesting suggestion for 5:17 is that it may refer to some kind of expenses rather than a stipend; Neudorfer seems to favour the view that the double honour for some elders is in comparison with what was given to widows.

Neudorfer rightly draws attention to various remarks in the letter which are less intelligible if it is a pseudonymous composition from well after the time of Paul. I am not so sure that his endeavours to explain some of the (for Paul) unusual terminology and concepts as being appropriate for Hellenistic readers rather than Paul's usual audiences: in what ways was Timothy (or his congregation at Ephesus) any different from the readers of Pauline letters to Corinth or Ephesus or wherever else Paul wrote to? (Nor is such 'Hellenistic' language characteristic of the writings of Luke.)

A great deal is packed into this succinct volume and it is certainly not superfluous for readers already familiar with some of the longer commentaries that have appeared in the last few years. This is an excellent beginning to what looks like being a very useful series.

I. Howard Marshall, University of Aberdeen

History of New Testament Research II: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann

William Baird

Minneapolis: Fortress, 2003. 565 pp. £22.99, cloth.
ISBN 0-8006-2627-3

SUMMARY

The present volume gives an excellent and comprehensive survey of the history of New Testament scholarship between 1870 and 1940. It covers the whole range of disciplines associated with New Testament studies. There is a welcome emphasis on American and British contributions. The author succeeds in presenting scholars and their research on their own terms without imposing his own agenda on them. All in all Baird is a sure and inspiring guide through a vast field: NT research in America during the 19th century, the establishment of historical criticism in Britain, the triumph of liberalism on the continent, the return of scepticism, new discoveries in linguistic, geographical and historical research, methodological developments, the advance of American research, a survey of conservative alternatives on the continent and the refinement of historical criticism. Volume one covers *From Deism to Tübingen* (1992), the projected final volume will be entitled *From Biblical Theology to Pluralism*.

RÉSUMÉ

Cet excellent ouvrage retrace l'histoire de l'étude spécialisée du Nouveau Testament entre 1870 et 1940 de manière complète. Il traite de toute la gamme des disciplines liées à l'étude du Nouveau Testament. Il s'intéresse plus particulièrement aux contributions américaines et anglaises. L'auteur réussit à présenter les spécialistes et leurs travaux en leurs propres termes sans imposer ses propres perspectives. Baird se montre un guide sûr et stimulant pour explorer un très vaste champ : la recherche en Amérique au XIXe siècle, l'établissement de la critique historique en Grande Bretagne, le triomphe du libéralisme en Europe continentale, le retour du scepticisme, les nouvelles découvertes dans les domaines de la linguistique, de la géographie et de l'histoire, les évolutions méthodologiques, les progrès de la recherche américaine, les options conservatrices en Europe, et l'affinage de la méthode historico-critique. Le premier volume couvre la période qui va du déisme à l'école de Tübingue (1992). Le dernier volume annoncé aura pour titre : *De la théologie biblique au pluralisme*.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Band gibt eine hervorragende und umfassende Übersicht über die Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft zwischen 1870 und 1940. Er deckt die gesamte Bandbreite der mit der neutestamentlichen Wissenschaft assoziierten Disziplinen ab. Er beinhaltet eine willkommene Betonung auf amerikanischen und britischen Beiträgen. Es gelingt dem Autoren, die Gelehrten und ihre Forschung zu ihren eigenen Bedingungen darzustellen, ohne ihnen seine eigenen Anliegen aufzuzwingen. Alles in allem ist Baird ein zuverlässiger und inspirierender Führer durch ein enormes Gebiet: NT-Forschung in Amerika im 19. Jahrhundert, die Etablierung der historischen Kritik in Britannien, der Triumph des Liberalismus auf dem Kontinent, die Wiederkehr des Skeptizismus, neue Entdeckungen in der linguistischen, geographischen und historischen Forschung, methodologische Entwicklungen, der Fortschritt der amerikanischen Forschung, ein Überblick über konservative Alternativen auf dem Kontinent und die Verfeinerung der historischen Kritik. Der erste Band deckt die Zeit *From Deism to Tübingen* ab (1992), der geplante letzte Band wird *From Biblical Theology to Pluralism* heißen.

* * * *

After the now classic histories of NT scholarship by W. G. Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Orbis Academicus: Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, 2. Aufl.; Freiburg, München: K. Alber, 1970; trans. as *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, New Testament Library; London: SCM, 1973, 510 pp.) and S. Neill, N. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986* (Oxford: OUP, 1988; for a survey of other works see Baird, 478f), and a number of shorter surveys (e. g. F. F. Bruce, „The History of New Testament Study" in I. H. Marshall (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, 3. ed.; Exeter: Paternoster, 1985, 21-59) it seemed as if scholarship had to move on before anything worthwhile could be added to those thorough presentations of the history of research.

In recent years some surveys of the history of NT scholarship were included in volumes also covering other aspects (cf. e. g. A. Pinero, J. Pelaez, *The Study of the New Testament: A Comprehensive Introduction*, Tools for Biblical Study 3; Leiden: Deo, 2003,) and as part of studies covering the history of interpretation of the whole Bible (cf. e. g. G. Bray, *Biblical Interpretation Past and Present*; 2. ed.; Leicester: IVP, 2000; cf. my review in *EJT* 10, 2001, 92-98 or the four volumes by H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung I: Vom Alten Testament bis Origenes*; München: C. H. Beck, 1990); *II: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters 1994; III: Renaissance, Reformation, Humanismus 1997; IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert 2001*).

Now a new major *History of New Testament Research* is appearing. While William Baird's first volume covered *From Deism to Tübingen* (1992), the present volume describes the developments *From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann*: „Edwards as early America's greatest theologian and Bultmann as the predominant NT scholar of the twentieth century". It is „largely limited to the period prior to World War II, covering roughly 1870 to 1940" (xiv). The projected final volume will be entitled *From Biblical Theology to Pluralism*. For Baird, NT research „includes the whole discipline of the study of the NT, including text criticism, philology, higher criticism, hemeneutics, exegesis and theology" (xv). On the necessity of such studies Baird rightly notes: „The history of research about the NT is indispensable for the serious student. Scholarship in any discipline demands, at a minimum, knowledge of the history of the discipline. Proposals that appear to be innovative may have already been tried, in the pursuit of the new, light from the past provides insight and perspective" (xiii f).

Part one covers „New Testament Research in the Era of Expanding Empire" (1-173). For each scholar or group of scholars Baird provides in his headline a few words of pertinent characterisation. It opens with a survey of NT research in America in the nineteenth century (3-53), presenting: a Calvinist precursor (J. Edwards), from Unitarian Biblicism to transcendental scepticism (A. Norton and T. Parker), the maturing of American scholarship (M. Stuart and E. Robinson), classical orthodoxy at Princeton (C. Hodge), a hermeneutical alternative (H. Bushnell), and history, piety and ecumenism (Ph. Schaff). At the end of each chapter Baird gives a succinct summary. Edwards, Hodge and Schaff are not scholars one expects to find in a history of NT research, yet Baird's presentation is instructive.

Chapter two surveys „The Establishment of Historical Criticism in Great Britain" (54-84, NT Studies before and in the time of the so-called „Cambridge Three": F. J. A. Hort, J. B. Lightfoot and B. F. Westcott. Next comes „The Triumph of Liberalism on the Continent" (85-136), which includes: The establishment of Liberalism (A. Ritschl), the reconstruction of early Christian history (E. Reuss and C. Weizäcker), faith and historicism (B. Weiss – the odd one out under this heading!), toward critical consensus (H. Holtzmann) and the zenith of liberalism in the figure of A. von Harnack. The final chapter of part one sketches „The Return of Scepticism" (137-73) in the figures of F. Overbeck (militant scepticism), W. Wrede (doctrine conceals history), J. Wellhausen (tradition transforming history), A. Jülicher (criticism contra scepticism) and A. Loisy (heretical scepticism).

The *second part* of this volume is entitled: „New Testament Research in the Era of Global Conflict" (177-470). Baird begins with an overview of „New Discoveries: Linguistic, Geographical and Historical Research" (177-220). Proponents were A. Deissmann (words and their social and religious implications), A. Buttmann, F. Blass, H. Cremer and C. L. W. Grimm (grammatical and lexicographical research), J. H. Moulton (linguistic research in England – why is Moulton not included with the previous group?), W. M. Ramsay (NT geography, history, and apologetics); G. Dalman (linguistic and cultural setting of Jesus). The final chapter is devoted to advances in the study of the historical background, namely E. Schürer and R. H. Charles on Jewish backgrounds. Surely Paul Fiebig (1876-1949), who is only mentioned in a footnote on p. 162 deserves more attention in view of the present importance of his approach, despite the fact that Kümmel does not include him either (see www.bautz.de/bbkl/f/fiebig). P. Wendland, E. Hatch and O. Pfleiderer are treated as representatives of research in Hellenistic backgrounds.

Chapter 6 traces „Methodological Developments" (221-87). Baird sets out with only one page on „History of Religion and Related Methods" (222), then turns to „Thoroughgoing Eschatology: J. Weiss, A. Schweitzer" and the actual history of religion school (238-53, no names in the heading: B. discusses H. Gunkel, F. Cumont, R. Reitzenstein, A. Eichhorn, W. Heitmüller, W. Bousset, P. Wernle and H. Weinle). Should the early Bultmann, at least in his methodological approach, not be mentioned as well (cf. Kümmel, *The New Testament*, 266-68)? Next Baird describes Jewish research and the New Testament: C. G. Montefiore and J. Klausner;

gospel research in England: W. Sanday, B. H. Streeter and F. C. Burkitt and finally form criticism: K. L. Schmidt, M. Dibelius and R. Bultmann. In view of the significance that the *religionsgeschichtliche Schule* had back then and the recent renaissance of some of its perspectives in some quarters, it should have received more attention than fifteen pages (for a more thorough treatment cf. Kümmel, *The New Testament*, 206-25, 245-80; further studies on Baird's pp. 510f).

This may be due to the American perspective and emphasis in this volume which is evident in the next chapter, „The advance of American NT Research" (288-360), which includes C. A. Briggs, J. Moffatt (NT research at Union Theological Seminary), B. W. Bacon (NT research at Yale); E. DeWitt Burton, S. Mathews, S. Jackson Case, E. J. Goodspeed (the Chicago school), American women in NT research (of the few women mentioned none of them seems to have had much impact on further scholarship in America or even Europe, the same would also be true of European women in NT research in that period) and a brief outline of the conservative reactions of B. B. Warfield and J. Gresham Machen. K. Lake comes later (406-10). H. J. Cadbury is mentioned later. Would he not have deserved more attention than one page in connection with Lake? Cf. e. g. M. C. Parsons, J. B. Tyson (eds.), *Cadbury, Knox and Talbert: American Contributions to the Study of Acts* (SBL Biblical Scholarship in North America; Atlanta: Scholars, 1992, 7-51).

Next Baird surveys „Conservative Alternatives on the Continent" (361-95), namely E. von Dobschütz and P. Feine as critics of the history of religions (362-66, were there no *other* critics?), T. Zahn and A. Schlatter as representatives of conservative criticism (is this the best characterisation of their approach?, on Schlatter both biographies of W. Neuer do not appear in the bibliography; cf. *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*; Stuttgart: Calwer, 1996, 937 pp.) and M.-J. Lagrange as representative of Roman Catholic Biblical research (384-93). Was there really nobody else worth mentioning? Cf. the summary by H.-J. Klauck, „Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vaticanum I und Vaticanum II", in *idem, Religion und Gesellschaft im frühen Christentum: Neutestamentliche Studien* (WUNT 152; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 360-93). While three Frenchmen are included (Loisy, Lagrange and Goguel), there is e.g. no reference to any developments in Southern Europe. Did really nothing worth mentioning happen there in NT research? Baird admits: „The geographical factor also points to a limitation of the work: the research reviewed here is largely concerned with American, British and German scholarship, mostly Protestant. A few French are included..., and mention is made of scholars who worked in Canada, the Netherlands and Switzerland. Although this limitation is true of most histories of the discipline, the neglect of research in other areas – for example Scandinavia and Southern Europe – is unfortunate" (xv).

The last chapter traces „The Refining of Historical Criticism" (396-470): continuing discovery and research in textual criticism: H. von Soden, J. R. Harris, K. Lake (surprisingly E. Nestle does not even appear in the index of names, though Baird speaks of „the Nestle text" on p. 110); A. T. Robertson and W. Bauer on NT grammar and lexicography, H. L. Strack, P. Billerbeck and G. F. Moore on research in Jewish backgrounds, A. D. Nock on research in Hellenism, H. Lietzmann, M. Goguel and W. Bauer (as historian and exegete, two pages on his *Orthodoxy and Heresy*, which currently has a renaissance in North American NT research) in the history of Early Christianity (433-54). Finally Baird studies H. Windisch and E. Lohmeyer as exponents of „the mastery of historical exegesis". The volume closes with an epilogue (417-77), which summarises the developments in NT research between 1870 and 1945. Baird concludes:

> ... NT research in the period between the Franco-Prussian War and World War II became increasingly complex. The discovery of new materials, the development of new methods, the proposal of new hypotheses – all contributed to the expansion of NT research. The increasing complexity, however, is not the result of some dire plot to steal the Bible from the laity. Scholars of all persuasions have contributed; Schlatter's work is at least as complex as Holtzmann's, and it was a liberal (Harnack) who sought simplification. Nevertheless, it is ironic that the interpretation of a book written in ordinary language for ordinary people had become so complex. Actually, the complexity of the research should not be surprising. Although in Koine, the NT is written in a foreign language. Though set in real history, that history is distant. Although expressing folk religion, that religion is not ours. Moreover, the NT, for all its supposed simplicity deals with profound matters – God and God's revelation, the nature and destiny of humans. Without texts, translations, and commentaries (all products of research) the NT would not have been preserved, let alone understood (476f).

For each chapter Baird provides at the end of the volume a selection of general works and mostly comprehensive, up-to-date bibliographies on each of the scholars under consideration. The latter is subdivided between primary sources (works written by these scholars) and secondary sources (478-537; I looked in vain under F. J. A. Hort – despite Baird's claim for Hort on p. xvi – for G. A. Patrick, *F. J. A. Hort: Eminent Victorian*, Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship; Sheffield: Almond, 1988; cf. also the entries in the *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, www.bautz.de/bbkl, see also http://www.muenster.de/~angergun/bbklnt.html). Of recent volumes after the publication of Baird's study one might add A. Koehn, *Der Neutestamentler Ernst Lohmeyer: Studien zu Biographie und Theologie* (WUNT II.180; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). The volume closes with an index of subjects, names and Scripture passages (538-65).

The major strength of Baird's presentation of the history of NT research in comparison with previous presentations is the better coverage of American and British contributions and a fair estimate of conservative approaches and scholars. His presentation includes scholars whose contribution to NT scholarship has otherwise been neglected (though at times for understandable reasons!). Yet in any such attempt the selection of scholars („The scholars included are selected according to their impact on the ongoing history of the discipline", xv) and the significance attributed to each of them will obviously vary. Still I think that G. Kittel and the beginnings of the *TDNT* and M. Kähler should have been included, both only appear in one footnote each; for Kittel see Kümmel, *The New Testament*, 343-45 (Kittel as a student of the early Jewish environment of the NT), 360-62 (on the *TDNT*; cf. also G. Friedrich, „Zur Vorgeschichte des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*", *ThWNT X.1*, 1-52), for Kähler see pp. 222-25 and http://www.bautz.de/bbkl/k/Kaehler_m.shtml).

For each scholar under consideration Baird gives a brief and balanced assessment and critique at the end of his presentation. Baird seems happy to understand and present scholars on their own terms („The scholars are investigated according to their major works. An effort is made to set their research within the larger historical-cultural context, and within their own biographical development and theological perspective", xv) rather than to argue a thesis or consistently assess everything and everybody from a certain perspective. Baird succeeds with his aim of „presenting the views of the scholars faithfully – with the hope that if the scholar were to read it, he or she would be able to embrace it as his or her own.... to avoid imposing later perspectives and evaluations on the material. The criticisms and assessments intend to address the material in its own right, in its own setting, in order to sharpen the issues, and not on the basis of some omniscient perspective" (xv f). Though a history of research, this book is refreshing and easy to read. It is a must for all NT scholars and their post-graduate students. I look forward to Baird's third volume *From Biblical Theology to Pluralism*.

Readers interested in the history of NT scholarship should also take note of the excellent volume by J. A. L. Lee, *A History of New Testament Lexicography*, Studies in Biblical Greek 8 (New York: P. Lang, 2003; cf. the review by A. J. Köstenberger, *JETS* 47, 2004, 485f). For surveys of the current state of NT scholarship compare E. J. Epp, W. MacRay (eds.), *The New Testament and Its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress; Atlanta: Scholars, 1989); S. McKnight, G. R. Osborne (eds.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker Academic; Leicester: IVP, 2004; cf. my review in JET 2005, in print; some contributions in McKnight/Osborne also contain lengthy surveys of past research on particular topics, e. g. S. E. Porter on Greek grammar and syntax, 76-103) and O. Wischmeyer (Hrsg.), *Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft*. NET 6 (Tübingen, Basel: A. Francke, 2003; cf. my review in ThLZ, in print).

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland.

Apocryphal Gospels: An Introduction
Hans-Josef Klauck

London: T & T Clark International, 2003, 236 pp., pb, ISBN 0-567-08390-X

SUMMARY

This translation of Klauck's German original offers us an authoritative survey of so-called apocryphal gospels. Dealing with material of diverse types and from a variety of periods, the treatment here is both judicious and informative. Klauck divides the material into twelve categories, and includes treatment of isolated sayings, fragmentary texts and some texts that, while inspired by other gospels, are not gospels at all, such as treatments of the end of Mary's life and the ‚anti-Gospel' Toledoth Yeshu. In contrast to some sensationalist claims Klauck explicitly denies the independence of the Gospel of Philip from the New Testament and sees some dependence of the Gospel of Thomas on the synoptic tradition.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Übersetzung des deutschen Originals von Klauck bietet einen autoritativen Überblick über die so genannten apokryphen Evangelien. Die Behandlung des verschiedenartigen Materials aus unterschiedlichen Perioden ist sowohl fair im Urteil als auch informativ. Klauck teilt das Material in zwölf Kategorien ein und bezieht die Behandlung von isolierten Sprüchen, fragmentarischen Texten und anderen Texten ein, die zwar von anderen Evangelien inspiriert, aber selbst keine Evangelien sind, wie das Ende des Lebens der Maria und das „Anti-Evangelium" Toledot Jeschu. Im Gegensatz zu einigen sensationalistischen Behauptungen weist Klauck die Unabhängigkeit des Philip-Evangeliums vom NT klar zurück und sieht eine gewisse Abhängigkeit des Thomasevangeliums von der synoptischen Tradition.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage consacré aux évangiles apocryphes fait autorité. Il traite de textes appartenant à des genres divers et à des périodes variées, et apporte de façon judicieuse une information utile. Il répartit les textes en douze catégories et rend aussi compte de propos isolés, de textes fragmentaires, ainsi que de textes qui, bien que s'inspirant d'évangiles, ne constituent pas des évangiles à proprement parler, comme par exemple ceux qui traitent de la fin de la vie de Marie ou encore le contre-évangile *Toledoth Yeshu*. Se démarquant d'idées à sensation, Klauck nie expressément que l'évangile de Philippe soit indépendant du Nouveau Testament et considère que l'évangile de Thomas présente une certaine dépendance par rapport à la tradition synoptique.

* * * *

Given the amount of misinformation in the public domain about apocryphal gospels, the appearance of Klauck's introduction, originally published in German in 2002, is timely. Here we have a judicious and authoritative treatment that deals with a wide range of material in a number of languages from antiquity to the modern period.

Making no secret of the problems involved in classification and selection of material, Klauck divides his subject into twelve chapters: (1) agrapha, i.e. sayings ascribed to the *earthly* Jesus, a 'very nebulous category' (p. 7), which he illustrates with 22 examples ranging from Acts 20:35 to the Qur'an. '... the agrapha have only limited value for research into the historical Jesus' (p. 20); (2) fragments, i.e. partial remains of early works, such as Papyrus Egerton 2 (ca. AD 200), or the 'Unknown Berlin Gospel', or the 'Secret Gospel of Mark'; (3) Jewish-Christian gospels, of which precious little remains; (4) two gospels of the Egyptians: these are utterly unrelated, one being a Greek text quoted by Clement of Alexandria and the other being a Coptic text from Nag Hammadi; (5) infancy gospels, particularly the Protevangelium of James, the Infancy Gospel of Thomas, and their younger relative the Gospel of Pseudo-Matthew; (6) gospels about Jesus' death and resurrection, particularly the Gospel of Peter, the Gospel of Nicodemus, and the Gospel of Bartholomew; (7) gospels from Nag Hammadi, especially the Gospel of Thomas, the Gospel of Philip, and the Gospel of Truth; (8) dialogues with the risen Jesus, especially the *Sophia Jesu Christi*, the *Epistula Apostolorum*, the Gospel of Mary, and the Apocryphon of John; (9) non-localized dialogues with Jesus, especially the Book of Thomas and the Dialogue of the Saviour; (10) legends about the death of Mary, including detailed analysis of a fifth century text—the oldest Greek narrative of Mary's departure; (11) lost gospels, with a special consideration of the Gospel of Barnabas; (12) an anti-gospel: the Toledoth Yeshu. Thereafter he provides a brief conclusion, in which, among other things, he offers some critical reflections on Walter Bauer's model for the relationship between orthodoxy and heresy.

Discussion of each text or type of text is followed by a short bibliography including some of the most useful websites to treat the texts. All discussion is carried out with appropriate reference to the actual material form of the manuscript tradition in which each work comes down to us. What makes this book welcome is that it is informative and avoids the sensationalism that has affected even scholarly treatments of this area. Klauck emphatically rejects certain attempts to maintain that texts like the Gospel of Philip is independent of the NT. Even in the case of the Gospel of Thomas, while allowing that some logia may arise from oral traditions also available to the synoptic writers, Klauck argues that at other times the Gospel of Thomas 'clearly follows a wording which exegesis of the synoptic gospels normally considers the redactional creation of an evangelist (usually of Luke)' (p. 121). Yet despite his rejection of some of the claims by those who have sought to promote these texts to a central place in the history of early Christianity, it is not the case that Klauck treats the texts unsympathetically. Nor is he averse to seeing heterodox traits as a sign of primitivity (e.g. p. 54). However, this only serves to make his arguments for caution in other places all the more cogent.

P.J. Williams, Aberdeen, Scotland

Arguing with Scripture: The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul

Christopher D. Stanley

London: T&T Clark International, 2004, 196 pp., £19.99, pb, ISBN 0-567-02630-2

SUMMARY

As the title suggests, this work focuses on the rhetorical function of Paul's quotations of the Old Testament. A major question that the book seeks to answer is, 'was the use of explicit biblical quotations an effective strategy for influencing the beliefs and/or conduct of the original recipients of Paul's letters? (p. 11). Thus, Stanley does not focus on Paul's interpretive strategy or exegetical methodology, but on the rhetorical impact that his quotations of the Old Testament would (or would not) have had on his audience. Stanley concludes that Paul's quotations can be understood within his own argument and that the original context of the citation is generally not required to gain the point that Paul wished to make.

ZUSAMMENFASSUNG

Wie der Titel sagt befasst sich diese Arbeit mit der rhetorischen Funktion der AT-Zitate bei Paulus. Eine Hauptfrage, die das Buch zu beantworten versucht, lautet: „War die Verwendung expliziter biblischer Zitate eine effektive Strategie der Beeinflussung des Glaubens und/oder des Verhaltens der ursprünglichen Empfänger der Paulusbriefe?" (S. 11). Stanley fokussiert also nicht die interpretative Strategie des Paulus oder die exegetische Methodologie, sondern den rhetorischen Effekt, den seine AT-Zitate auf sein Publikum hatte (oder nicht hatte). Stanley kommt zu dem Ergebnis, dass die Zitate des Paulus innerhalb seiner eigenen Argumentation verstanden werden können und dass der ursprüngliche Kontext der Zitate im Allgemeinen nicht erforderlich ist, um den Punkt zu verstehen, den Paulus machen will.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est consacré à la fonction rhétorique des citations de l'Ancien Testament chez Paul. L'une des principales questions posées par l'auteur est la suivante : l'usage de citations bibliques explicites constituait-il une stratégie pour exercer une influence sur les croyances et/ou la conduite des premiers destinataires des épîtres pauliniennes ? Ainsi, Stanley ne s'intéresse pas à la stratégie interprétative de Paul ou à sa méthode exégétique, mais à l'impact rhétori-

que que ses citations de l'Ancien Testament pouvaient avoir (ou ne pas avoir) sur ses lecteurs. Il conclut que ces citations peuvent se comprendre en fonction de l'argumentation propre à l'apôtre, et qu'on n'a généralement pas besoin de tenir compte de leur contexte originel pour comprendre ce que Paul veut dire en y faisant appel.

* * * *

After a brief introduction (pp. 1-5), the author spends the first three chapters in background issues involving the rhetorical function of quotations in general (ch. 1), the literary effect that quotations have on texts (the bulk of ch. 2), and a provocative section on the common assumptions about the literary capacity of Paul's audience (ch. 3). This last chapter is crucial for Stanley argument in the rest of the book. In it, he lays out nine common assumptions that scholars often have concerning how Paul's quotations were received by his audiences. For instance, assumption # 3 states: 'Paul's audiences routinely read and studied the Jewish Scriptures for themselves in his absence' (p. 43). Therefore, 'Paul clearly assumes that his audience is familiar with the background and context of specific verses from the Jewish Scriptures' (ibid). Stanley argues that this is highly unlikely (if not impossible) since 'no more than 10–20 percent of the populace would have been able to read or write at any level throughout the classical, Hellenistic, and Roman imperial periods' (p. 44). Thus, since Paul's audiences were predominately Gentile, 'we can assume that except for the few people who had attended the synagogue as Jewish sympathizers, no one in Paul's churches had any significant knowledge of the Jewish Scriptures before entering the Christian church' (p. 45). A large part of Stanley's argument is built on this fact.

In chapters 5–8 (pp. 75–170), Stanley presents various case studies from 1 Corinthians, 2 Corinthians, Galatians and Romans to demonstrate the rhetorical effect that Paul's quotations would have had on his 'implied audience' (p. 67). He divides this audience into three categories: 1) the 'informed audience' (those who could read and were familiar with the original context of the citations), 2) the 'competent audience' (those who may or may not have been literate but would have a basic knowledge of the OT), and 3) the 'minimal audience' (illiterate Gentiles with virtually no knowledge of the contents of the OT) (see pp. 68–69 for his description of these categories). Stanley concludes that the rhetorical effects would have varied depending on the type of audience member. By and large, the majority of his audience would have been able to understand the surface meaning of the quotations based on the context of Paul's argument. Nevertheless, sometimes the 'minimal audience' would not be able to grasp the point in passages where a high frequency of citations occur (e.g. Rom. 10.5–21), and sometimes Paul would have lost credibility if the 'informed audience' had looked up the quotation for themselves. For this last group, they would have clearly seen that Paul mishandled the sacred text to suit his own purpose (see esp. p. 100 on Paul's use of Ps. 115.1 LXX in 2 Cor. 4.13).

Two critiques are in order. First of all, the bulk of the book is focused on the rhetorical effect that the quotes would have had on the 'implied audience.' Thus, Stanley is not concerned with Paul as an *interpreter* of the OT. However, at times it seems that the Stanley hypothesizes on how Paul chose certain texts over others. For instance, he says that Paul cites Ps 115.1 (LXX) in 2 Cor. 4.13 since the 'set of words...sounded like a good "motto" for his ministry' and thus he previously memorized them or wrote them down 'without regard for their original context' (p. 100). However, this seems to be more of an 'author-centred' observation even though the book is focused on the response of Paul's readers. Therefore, even if Stanley's conclusions are correct as a whole, they really do not (or should not) say anything about Paul's *own* exegesis of the text or the theology that *he* gathered from the citations.

Secondly, Stanley proposes early on that 'Paul may have been directing his argument primarily to the literate members of his churches' (p.51) and even 'expected that these people would explain his biblical references to those whose biblical knowledge was more limited' (p. 51 n. 34). However, in various 'case studies,' Stanley concludes that these same 'informed' members 'would have raised serious questions about Paul's handling of the biblical text' (p. 94, cf. 124ff). What we are left with, then, in many cases, are a literate group of church members who believed Paul's exegesis to be significantly flawed, and they are the ones who explain Paul's meaning to those illiterate Gentiles who could not understand the quote as it stands! While this is a possibility, it seems that the logical result would be a gradual break between Paul and his (former) Gentile churches.

Regardless of these criticisms, Stanley's work begs to be reckoned with. Furthermore, the book is highly readable, exciting, and provocative throughout. In all, if the author's thesis is vindicated, then it might cause quite a shift in investigations of Paul's use of the OT. Nevertheless, as he himself concludes: 'In the end, of course, all of our judgments remain speculative' (p. 180).

Preston Sprinkle, Aberdeen, Scotland

Augustine's Commentary on Galatians: Introduction, Text, Translation, and Notes (Oxford Early Christian Studies)

Eric Plumer

Oxford: Oxford University Press, 2003, xvii + 294 pp., £53, hb, ISBN 0-19-924439-1

SUMMARY

This first translation of Augustine's only complete biblical commentary into English is of great value, as much for those concerned with the intersection of biblical and pasto-

ral theology as for the student of Augustine. Here we see a man for whom the Christian life is one lived in the difficulties of close community. Augustine finds a twofold theme in Galatians – the Christian's call to lovingly and humbly give and receive rebuke. Indeed, this is the test of one's spiritual life, for 'nothing proves that a man is spiritual like his handling of another's sin'.

ZUSAMMENFASSUNG

Die erste Übersetzung des einzigen vollständigen biblischen Kommentars aus der Feder des Augustinus ist von großem Wert sowohl für diejenigen, die an der Schnittstelle von biblischer und pastoraler Theologie arbeiten als auch für Studenten des Augustinus. Wir sehen hier einen Mann, für den das christliche Leben in den Schwierigkeiten einer engen Gemeinschaft gelebt wird. Augustinus findet ein zweifaches Thema im Galaterbrief – die Berufung des Christen, in Liebe und Demut Zurechtweisung zu geben und anzunehmen. Hierin besteht der Test des geistlichen Lebens, denn „nichts beweist, dass ein Mann geistlich ist, wie sein Umgang mit der Sünde eines anderen".

RÉSUMÉ

Voici la première traduction en anglais du seul commentaire biblique de Saint Augustin qui soit complet. Elle sera utile à la fois à ceux qui s'intéressent aux points d'intersection entre la théologie biblique et la théologie pastorale, et à ceux qui s'intéressent à Saint Augustin. Nous y apercevons un homme pour qui la vie chrétienne se vit dans les difficultés d'une communauté dont les membres sont proches les uns des autres. Saint Augustin discerne un double thème dans l'épître aux Galates : la vocation chrétienne à reprendre et à se laisser reprendre avec amour et humilité. C'est même là pour lui le test de la vie spirituelle du chrétien, car « rien ne prouve davantage que la manière dont un homme réagit face au péché d'autrui, qu'il est spirituel ».

* * * *

This first translation of Augustine's only complete biblical commentary into English is of great value, as much for those concerned with the intersection of biblical and pastoral theology as for the student of Augustine.

In an excellent introduction, Eric Plumer introduces us to a recently-ordained Augustine eagerly immersing himself in the scriptures (especially Paul) in order faithfully to lead his parish at Hippo and the monastic community he had gathered around him. It is this social Augustine which comes across, both in Plumer's introduction and the commentary proper. For all recent scholarship's exploration of Augustine (following Charles Taylor) as one of the 'sources' of the individualistic modern self (a thesis granted by Plumer), here we see a man for whom the Christian life is one lived in the difficulties of close community. Indeed, this is the test of one's spiritual life, for 'nothing proves that a man is spiritual like his handling of another's sin: Does he consider how he can liberate rather than insult the other person?' (221, commenting on Galatians 5.26)

Though not without its polemics, Augustine was primarily 'reading Paul's letter as a model of how to build community' (ix). Augustine finds a twofold theme in Galatians – the Christian's call to lovingly and humbly give and receive rebuke – with Galatians 2.11-14 and 6.1 taking on central significance. Correction is a way of bearing one another's burdens which, as Paul writes, fulfills the law of Christ (6.2). Situating the law in the everyday practice of Christian community rather than in the abstraction of debates about law-gospel relations *per se* allows Augustine to give a nuanced account of the law's place in the lives of Christians. He focuses his discussion through the lens of 1 Timothy 1.8-11 and finds that, though the law's proper use is for the unrighteous, the righteous person 'is in it rather than under it...I might put it this way: in a sense the person who lives righteously with a love of righteousness...is living the law itself.' (149)

For the Augustine scholar, the commentary (written in 394/5) offers a portrait of the pastor-theologian in this too-frequently skimmed over period of his priesthood, sandwiched between his tumultuous early years of *Confessions* fame and the later years of his bishopric as larger-than-life defender of the faith. We see Augustine still fighting off Manichees and beginning to take Donatists more seriously, and his treatment of Galatians 2.11-14 can be seen as programmatic for his views on church discipline and brotherly correction. (Augustine himself pleaded with the Donatists to recant, and he entered into extended correspondence with Jerome in part due to Jerome's aberrant interpretation of this very passage as a staged rather than a true confrontation, in Augustine's mind accusing scripture of lying.) But we also see an Augustine already well at-home in scripture who is on the way to a fully worked-out hermeneutical theory in the *De doctrina christiana*, begun only months after the completion of the Galatians commentary. The commentary serves, then, as a consistent demonstration of his forthcoming theory (particularly in its call for love and humility).

Augustine's is one of a flurry of Latin commentaries on Paul written in the second half of the fourth century, beginning with the very first Latin Pauline commentaries by Marius Victorinus in the 360s. Plumer situates Augustine amongst the other major commentators – Victorinus, Jerome, Ambrosiaster, an anonymous commentator discovered in the 1970s, and Pelagius – and traces lines of influences and confluence. Though important, this is a highly specialized discussion aimed at a select audience interested in contextual issues related to Augustine as well as patristic exegesis.

Of broader appeal is Plumer's later discussion of Augustine as a reader of Galatians. Particularly notable is the section on Augustine's hermeneutical presuppositions, which includes a nuanced account of his understanding of biblical inspiration and the unity of the testaments, as well as a helpful chapter-by-chapter overview of the commentary. Scripture's centre is Christ, so

the unity of the testaments is to be found in the voice of Christ, whose own teaching is summed up in the twofold love command. This command thus becomes 'a hermeneutical key to Scripture' (96). Love is always paired with the humility for Augustine, 'for by humility love is preserved.' (145, commenting on Galatians 2.11-14).

What is striking is that, despite – or rather, precisely *in* Augustine's claim that Peter truly did err in imposing Jewish customs on Gentiles, it is *Peter* who is most worthy of imitation on the occasion of his being rebuked by Paul. Peter graciously received rebuke publicly and from a junior colleague, and it is his humility in so doing that prompts Augustine to commend the *imitatio Petrus*. The building up of the Christian community finds concrete manifestation in this loving, though difficult exchange, an exchange which Augustine invites us to imitate in our life together.

Matt Jenson, St. Andrews, Scotland

Christ and the Just Society in the Thought of Augustine

Robert Dodaro

Cambridge: Cambridge University Press, 2004. viii + 253pp., h/b.

SUMMARY

Dodaro shows the influence of Augustine's doctrines of Christ and Scripture on his conception of justice through categories of classical rhetoric. Detailed exegesis offers an interpretation that focuses on the truly Christian virtue of 'pietas', requiring moral conversion for just social action, which tends toward an individualist reading of society.

ZUSAMMENFASSUNG

Dodaro zeigt den Einfluss der Lehren des Augustinus über Christus und die Schrift auf seine Konzeption der Gerechtigkeit mittels der Kategorien der klassischen Rhetorik. Eine detaillierte Exegese bietet eine Interpretation, die den wahrhaft christlichen Wert der „pietas" fokussiert, die eine moralische Konversion für gerechtes soziales Handeln erfordert und zu einer individualistischen Leseweise der Gesellschaft tendiert.

RÉSUMÉ

Dodaro montre quelle influence la doctrine que Saint Augustin avait de Christ et de l'Écriture a influencé sa conception de la justice à travers les catégories de la rhétorique classique. Une exégèse détaillée aboutit à une interprétation centrée sur la vertu chrétienne véritable qu'est la *pietas*, qui requiert une conversion morale en vue d'une action sociale juste, laquelle tend à être conçue à partir d'une compréhension individualiste de la société.

* * * *

The publisher's cover blurb suggests that this book considers 'Augustine's political thought and ethics in relation to his theology.' Dodaro, in fact, rightly sees Augustine's theology as already encompassing political and ethical reflection and not needing a relation to be externally posited. This study therefore underlines 'how alien it [Augustine's thought] is to our modern, compartmentalized approach to issues in philosophy or theology.'(1)

Robert Dodaro explores Augustine's thinking on the just society, again, in a manner that would bewilder those looking for the run-of-the-mill themes of contemporary justice discussions such as (re)distribution and rights. We find the expected extensive reference to City of God, as well as a deeper mining of Augustine's polemical writings, letters and commentaries. The book's strength is its particular focus on Augustine's Christology and his interpretation of Scripture as important sources for his theology and pastoral advice. The chapter headings are as follows: Introduction; 1: Eloquence and virtue in Cicero's statesman; 2: Justice and the limits of the soul; 3: Christ and the formation of the just society; 4: Divine eloquence and virtue in the scriptures; 5: Wisdom's hidden reasons; 6: Eloquence and virtue in Augustine's statesman. A final General Conclusion admirably summarises the findings of each part of the book serving well as a guide to judicious reading.

Facing the problem of sin, understood as ignorance and weakness, (ch. 2) we read that '[c]entral to Augustine's conception of piety as practised by statesmen is their public acknowledgement of the limits of their virtue through prayer to God for forgiveness of their sins' (57). Ch. 3 develops a notion of communication of justice by grace whereby the incarnation is presented 'as a divine discourse by which human beings are justified.'(107) Particular attention is given to the influence of the Pelagian controversy for Augustine's developing Christology, where Christ's communication of virtue, as the body's head to its members, is framed in the language of classical rhetoric (Ch. 1)

As Dodaro's reading develops one emphasis is clear: Augustine cannot envisage true justice being known or practised, even partially, without the effecting, by grace, of moral conversion. (119, 144) Ch.4 deals with Augustine's theology of scripture as a function of his Christology leading to Ch. 5's examination of his understanding of scriptural examples of virtue that, in argument with Pelagius, become models of limit and penitence rather than simply 'heroes of old'. True justice requires the true piety of love of God and neighbour, and the abandoning of a presumptuous, pagan effort to secure such virtue by dint of individual effort. So 'faith and humility are the initial virtues required by human beings who desire to live justly.' (p. 217). This fits a vision of the just society rather than merely just individuals by the same incorporating logic of the incarnation that issues in Augustine's thinking about the church. The church is that society that anticipates the future, truly just society of the City of God. Nevertheless Dodaro implicitly displays one of two possibilities in reading Augustine, whereby his

focus, through Christology and virtue, example and sacrament, imagines society from below as a mere aggregation of just individuals. There is clearly potential to read Augustine as he does, yet making more of ecclesiology could allow for a different emphasis that might go further to answering our question about society. Dodaro's work would need to be supplemented by a more ambitiously synthetic and constructive reading of Augustine to answer questions as to what he means by society and how the church as society relates to wider society and its rulers.

An ironic flip side to the individualist virtue reading is that there is evidence that justice is still conceived by the author within the modern parameters of a 'state of affairs' rather than conceiving of justice as a task to be undertaken. This points to a kind of 'end of history' thinking whereby Christian virtue is slotted into the place of Fukuyama's liberal democracy and market. This does not account for Augustine's view of historical development, and acute awareness of the eschatological framing of his doctrine, but may account for reading the church as anticipation, and not concrete instantiation in the present, of the City of God.

This is a work of historical theology where, happily, meticulously researched history does not drive out a nuanced theological reading. The challenge remains for the reader to reflect in equal detail on our own context so that, in evaluating Augustine's thought, this learning can guide our need for repentance, faith, humility and love in political thought.

Andy Draycott, Aberdeen

Itinerant Temples. Tent Methodism 1814-1832

J.K. Lander

Paternoster, 2003, p/b, £19.99, pp 268., ISBN: 1842271512

SUMMARY

J.K. Lander has produced a readable and scholarly account of a previously little-known Methodist break-away group, the Tent Methodists. They first emerged from Wesleyan Methodism in the second decade of the C19th in the Bristol, Gloucestershire and Wiltshire area although they later established a foothold in London, Liverpool and Manchester. They were essentially a revivalist group who, according to Lander, may well have flourished as a reaction to the growing middle-classness of early C19th Wesleyanism. Their leadership and organisation were never as strong as other Methodist offshoots such as the Primitive Methodists and the Bible Christians and this may account for their short life-span of only 18 years. This is a scholarly book that has been assembled by painstaking scrutiny of fragmentary primary sources.

ZUSAMMENFASSUNG

J. K. Lander hat eine lesbare und gelehrte Darstellung einer bisher wenig bekannten methodistischen Splittergruppe geschrieben, der Tent-Methodisten. Sie gingen ursprünglich in der zweiten Dekade des 19. Jahrhunderts in der Gegend von Bristol, Gloucestershire und Wiltshire aus den Wesley-Methodisten hervor, obwohl sie sich später in London, Liverpool und Manchster etablierten. Sie waren im wesentlichen eine erweckliche Gruppe, die laut Lander wahrscheinlich als Reaktion auf die steigende Popularität des Wesleyanismus im Mittelstand des frühen 19. Jahrhunderts aufblühte. Ihre Leitung und ihre Organisation war nie so stark wie andere methodistische Gruppen wie z. B. die „Ursprünglichen Methodisten" und die „Bibel-Christen", und dies mag ihr kurzes Leben von nur 18 Jahren erklären. Dies ist ein gelehrtes Buch, das aus der Sammlung und sorgfältigen Prüfung fragmentarischer Primärquellen enstanden ist.

RÉSUMÉ

Voici une présentation à la fois accessible et de caractère scientifique, d'un petit groupe méthodiste dissident méconnu, les « Méthodistes de la tente ». Ils sont tout d'abord issus du méthodisme Wesleyen au cours de la deuxième décennie du XIXe siècle, dans la région de Bristol, de Gloucestershire et de Wiltshire, et ont ensuite établi des bastions à Londres, Liverpool et Manchester. C'était essentiellement un mouvement revivaliste qui, d'après Lander, pourrait bien être né d'une réaction à la mentalité grandissante de classe moyenne au sein du mouvement méthodiste au début du XIXe siècle. Ils n'ont jamais eu une direction et une organisation aussi forte que d'autres mouvements issus du méthodisme comme les « Méthodistes primitifs » et les « Chrétiens de la Bible », ce qui peut expliquer qu'ils n'aient pas subsisté plus de dix-huit années. Ce livre est le résultat d'un examen minutieux de sources fragmentaires de première main.

* * * *

This book charts the rise and fall of a little-known Methodist breakaway group known as the Tent Methodists. In many ways similar to groups such as the Primitive Methodists and the Bible Christians they lacked the leadership and organisational skills of these two earlier groups. Led by John Pyer and George Pocock the Tent Methodists first emerged in the Bristol area in the second decade of the nineteenth century. Their first tent which was able to accommodate 500-700 people was taken to a number of towns and villages in Gloucestershire, Wiltshire and Bristol. Although the group was primarily located in this area of south west England, Tent Methodism also took root in Manchester, Liverpool and London. Tents were used in the initial evangelism stages but once a congregation was established buildings were either rented or purchased

The energy and charisma of Pocock and Pyer enabled Tent Methodism to make rapid progress in the early stages. It was estimated that 900,000 people heard the tent preachers in 1817 alone. By 1820 the Tent Methodists had established their own connexional organisation

that was loosely patterned on that of the Wesleyan parent body. Whilst Pocock continued to direct the proceedings, Pyer became the group's only paid official in 1820. Much of the expansion was due to his extensive travels and day-to-day management. He became joint editor of *The Tent Methodist Magazine* and of *A Collection of Hymns* (containing 1,091 hymns) and was probably also responsible for revising the church's rules.

Tent Methodism was short-lived and by the mid twenties it was clearly in decline. There were a number of reasons for this. Early in the third decade several Tent Methodist congregations in the Bristol area rejoined the Wesleyans. In 1826 John Barnett, a leading Tent Methodist in the Bristol area, joined the Baptists at Wotton-under-Edge. In October 1827 George Smith and the Liverpool congregation seceded to the Congregationalists and in November the same year the Manchester Tent Methodists followed suit. Pocock proved unpredictable became side-tracked with various money-making projects and eventually returned to the Wesleyans. By 1830, according to Lander, the movement was at an end. Notwithstanding its short life-span, Lander suggests that it was significant on a number of counts. It took root in places where dissent was weak and may have flourished because of the growing middle-classness of Buntingite Wesleyan Methodism. Tent Methodism certainly found a hearing among the miners of Kingswood and possibly also among the cotton workers of Manchester although Lander does not identify the occupations of the general membership.

Lander has assembled an important piece of little-known Methodist history from what is essentially a basket of fragmentary sources. There were reports that a history of Tent Methodism was published under the title *A History of the Tent or Itinerant Temple* but no copies have yet come to light. This is a well-written book which will be of particular value to those with an interest in revival movements and nineteenth century Methodist history.

Nigel Scotland
School of Humanities, University of Gloucestershire

A Theology of the Dark Side
N.G Wright

Paternoster Press, 2003, p/b., pp 195., £8.99, ISBN: 184227189X

SUMMARY

Nigel Wright's book, *A Theology of the Dark Side*, is a scholarly and pastoral consideration of the issues surrounding the question of evil. Wright surveys some of the key literature on the topic and then goes on to give a wise and balanced assessment of the New Testament's teaching concerning the devil and the experience of evil. He wisely warns against those who invest the devil with too much power and live in a paranoid universe. Wright pays particular attention to New Testament terms such as 'principalities' and 'powers' which need careful interpretation and he advises that it is the proclamation of the crucified, risen and exalted Christ which dispels evil rather than elitist forms of spiritual warfare. This is a book of scholarly and practical pastoral wisdom that should be on the shelves of both academics and church leaders.

ZUSAMMENFASSUNG

Nigel Wrights Buch *A Theology of the Dark Side* ist eine gelehrte und pastorale Betrachtung der Aspekte der Frage nach dem Bösen. Wright sieht einiges aus der Schlüsselliteratur zum Thema durch und gibt dann eine weise und ausgewogene Einstufung der Lehre des NT über den Teufel und die Erfahrung des Bösen. Er warnt weise vor denen, die dem Teufel zu viel Macht zugestehen und in einem paranoiden Universum leben. Wright schenkt NT-Begriffen wie den „Herrschaften" und „Gewalten", die eine sorgfältige Interpretation verlangen, besondere Aufmerksamkeit, und er rät, dass die Vertreibung des Bösen durch die Verkündigung des gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Christus geschieht und nicht durch elitäre Formen geistlicher Kriegsführung. Dies ist ein Buch von gelehrter und praktischer pastoraler Weisheit, das ins Regal sowohl von Akademikern als auch von kirchlichen Leitern gehört.

RÉSUMÉ

Cette « théologie de la face sombre » est une étude à teneur académique et pastorale des problèmes liés la question du mal. Wright présente certains ouvrages majeurs sur le sujet et expose de façon éclairée et équilibrée l'enseignement du Nouveau Testament concernant le diable et l'expérience du mal. Il avertit avec sagesse contre certaines tendances à attribuer au diable une trop grande puissance qui conduisent des gens à vivre dans un univers paranoïde. Il accorde une attention toute particulière aux termes du Nouveau Testament tels que « principautés » et « pouvoirs » qui requièrent une interprétation rigoureuse. Il recommande la proclamation de Christ crucifié, ressuscité et exalté à la droite de Dieu comme le moyen de s'opposer aux forces du mal, plutôt que des formes élitistes de combat spirituel. C'est là un livre de sagesse pastorale pratique qui devrait figurer dans la bibliothèque des spécialistes et des responsables d'Église.

* * * *

This book is essentially an updated re-write of Nigel Wright's earlier book *The Fair Face of Evil: Putting the Power of Darkness in its Place*. It is rooted in scholarly literature and Wright sets the theme of his book by reminding the reader that one of the most pressing questions we are facing today is, 'How can we oppose evil without creating new evils and being made evil ourselves?'. Wright who defines his position as 'thoughtful acceptance' of the New Testament teaching clearly believes in the objective existence of the devil although he reticent to speak of the devil in personal terms. He wisely cautions us therefore not to invest the devil with authority that is not rightfully his by focusing too much attention

on evil and demonic powers. He warns against the paranoid world-views of some of the extremer Charismatics who believe that everyone is demonised in some degree and that all the nations of the world are under the control of unseen princes and powers such as Jezebel, the Prince of Persia, Antichrist and co. He points out that the human psyche is neither holy nor demonic in itself, yet when it is orientated towards the devil it becomes a realm of unwholesome demonic activity.

Wright stresses that the New Testament evidence needs careful interpretation. Words such as principalities, powers and thrones, for example, are used of both human rulers and of the spiritual forces that lie behind them. There is in consequence a danger of demonising particular individuals and the advocates of other faiths. The book concludes on a positive note. We must take seriously the fact that Christ is now the head of every rule and authority and has driven out the Prince of this World. This being so, it is somewhat presumptuous for Christians to bind the spirits of nations. It is also a mistake for Christians to imagine that spiritual warfare is an elitist activity that only super-Christians engage in. It is rather the case, Wright contends, that the 'ordinary activities of the Christian community are the heart of spiritual warfare. It is in the proclamation of the crucified, risen and exalted Christ that the war against the Dark Side is won. This is a book of scholarship and practical pastoral wisdom that should be on the shelves of both academics and church leaders.

Nigel Scotland
School of Humanities, University of Gloucestershire

NEW FROM PATERNOSTER

Metaphyiscs and the God of Israel
Systematic Theology of the Old and New Testaments
Neil B. MacDonald

There are those who question the possibility of even a biblical theology of the Old and New Testaments. In this exciting, new, and original book Neil MacDonald seeks to put back on the theological agenda not merely a biblical theology, but a systematic theology, of the Old and New Testaments. Indeed, he believes that it is only by understanding the Old and New Testaments in terms of the identity of the God of Israel - and the historical man Jesus of Nazareth – that systematic theology at its most persuasive and compelling can be done.

Neil B. MacDonald is Senior Lecturer in Theology at the University of Surrey, Roehampton

ISBN: 1-84227-178-4 / 229 x 145 mm / 224pp (app.) / £14.99 (app.)

Karl Barth and Evangelical Theology
Convergences and Divergences
Sung Wook Chung (Editor)

An international team of scholars examine the themes of revelation, Scripture, God, the Trinity, creation, providence, evil, humanity, sin, Christology, Sacraments, the Church, God's Kingdom, eschatology and non-Christian religions in the work of Karl Barth. A wide-ranging evangelical assessment of a critical theologian.

Dr Sung Wook Chung is Assistant Professor of Christian Theology at Denver Seminary, Colorado, USA.

ISBN: 1-84227-354-X / 229 x 145 mm / 356pp / £14.99

Paternoster:
thinking faith

9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

NEW FROM PATERNOSTER

Faith Has Its Reasons
An Integrative Approach to Defending Christianity

Kenneth D. Boa and Robert M. Bowman Jr

Ever since the apostle Paul addressed the Stoic and Epicurean philosophers in Athens relating the Christian worldview to a non-Christian world apologetics have been a challenge. And, despite Peter's charge to be 'ready to make a defence to everyone who asks you to give an account for the hope that is in you' (1 Peter 3:15), most Christian laypeople have left apologetics—the defence of the faith—to the ecclesiastical 'pros'. Even after twenty centuries of accumulated experience, many still feel unprepared to offer a coherent defence of their faith to those who question it, attack it, or just want to know more about it. It doesn't have to be that way! Kenneth Boa and Robert Bowman have assembled a wealth of information about what Christians believe in order to help Christians present their faith and help bring people into a loving relationship with God.

Kenneth D. Boa is the President of Reflections Ministries. **Robert M. Bowman Jr** is the President of the Center for Biblical Apologetics, California.

ISBN: 1-93280-534-6 / 229 x 152 mm / HB 608pp / £19.99

Promise and Presence
An Exploration of Sacramental Theology

John E. Colwell

John Colwell presents a robust sacramental theology for Protestant churches. He maintains that a doctrine of the Trinity leads us to conceive of God's gracious engagement with his creation as one that is mediated through that creation. This lies at the foundation of an understanding of the sacraments. Colwell further argues that the Church and Scripture confer context, definition, and validity on all other sacramental events.The final section reconsiders the seven sacraments of the Catholic tradition in the light of the understanding of sacramentality developed earlier in the book: baptism, confirmation, the Lord's Supper, cleansing, healing, ministry and marriage. Colwell discusses the sacraments from an evangelical perspective but with a committed ecumenical intent and an underlying awareness of the contemporary British and North American context within which the Church exists and Scripture is heard.

John E. Colwell is Tutor in Christian Doctrine and Ethics at Spurgeon's College, London.

ISBN: 1-84227-414-7 / 229 x 152 mm / 320pp / £12.99

9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

Contents/Tables des Matières/Inhalt

Articles/Articles/Artikel

Editorial 91
Mark Elliott

A Christian Context for Conscience? Reading Kierkegaard's Works of Love Beyond Hegel's Critique of Conscience 93
Philip G. Ziegler

Bitter Tonic for our Time – Why the Church needs the World: Peter Taylor Forsyth on Henrik Ibsen 105
Jason A. Goroncy

Ein Rezensionsartikel zu: *Schmidt-Leukel, Perry, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* 119
Thomas Gerold

Ursprünge und Gestalt der Evangelisation in den paulinischen Missionsgemeinden: Ein Rezensionsartikel zu Dickson, John P., *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* 125
Christoph Stenschke

* * * * * * * *

Book Reviews/Recensions/Buchbesprechungen 135

Ian M. Randall: Spirituality and Social Change: The Contribution of F. B. Meyer (1847–1929) 135
JOCHEN EBER, SCHRIESHEIM BEI HEIDELBERG

Helmut Burkhardt: Ethik: Teil II: Das gute Handeln (Materialethik), 1. Teil 136
JOCHEN EBER, SCHRIESHEIM BEI HEIDELBERG

Vincenzo Petracca: Gott oder das Geld, Die Besitzethik des Lukas 137
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

Vera-Elisabeth Hirschmann: Horrenda Secta, Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens 141
PROF. DR. ALEXANDER WEISS, LEIPZIG

Frank Lüdke: Diakonische Evangelisation: Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899–1933 143
JOCHEN EBER, SCHRIESHEIM BEI HEIDELBERG

Ariel Lewin: Palästina in der Antike 145
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

Armin Wenz: Sana Doctrina, Heilige Schrift und theologische Ethik 147
EBERHARD HAHN, TÜBINGEN

Joseph Mühlenbrock, Dieter Richter (eds.): Verschüttet vom Vesuv: Die letzten Stunden von Herculaneum 147
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

Eve-Marie Becker, Peter Pilhofer (Eds): Biographie und Persönlichkeit des Paulus 149
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

Ferdinand Hahn: Studien zum Neuen Testament, hrsg. von Jörg Frey, Juliane Schlegel, I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien, II: Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit 152
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

Sigurd Grindheim: The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel 155
MICHAEL F. BIRD, DINGWALL, SCOTLAND

Brand Pitre: Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement 157
MICHAEL F. BIRD, DINGWALL, SCOTLAND

Albino Barerra: Economic Compulsion and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics 23) 158
BRIAN BROCK, ABERDEEN, SCOTLAND

Roger Hitching: The Church and Deaf People: A Study of Identity, Communication and Relationships with Special Reference to the Ecclesiology of Jürgen Moltmann 159
BRIAN BROCK, ABERDEEN, SCOTLAND

Leander E. Keck: Romans 160
J. R. DODSON, ABERDEEN, SCOTLAND

Meilaender, G. & Werpehowski, W (eds.): The Oxford Handbook of Theological Ethics 161
ANDY DRAYCOTT, ABERDEEN, SCOTLAND.

David Bostock: A Portrayal of Trust: The Theme of Faith in the Hezekiah Narratives 163
BENJAMIN A. FOREMAN, JERUSALEM

Alistair I. Wilson: When Will These Things Happen? A Study of Jesus as Judge in Matthew 21-25 164
JOHN NOLLAND, BRISTOL, ENGLAND

Mark Edwards: John (Blackwell Bible commentaries)
Craig S. Keener: The Gospel of John: a commentary (2 vols.)
Andreas J. Köstenberger: John (Baker Exegetical Commentary on the New Testament) 165
PIETER J. LALLEMAN, LONDON, ENGLAND

Damian Thompson: Waiting for Antichrist: Charisma and Apocalypse in a Pentecostal Church 167
PEKKA PITKÄNEN, CHELTENHAM, ENGLAND

James L. Crenshaw: Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil 168
PEKKA PITKÄNEN, CHELTENHAM, ENGLAND

Daniel Patte, J. Severino Croatto, Nicole Wilkinson Duran *et al.* (eds.): Global Bible Commentary 169
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

James D. G. Dunn: The New Perspective on Paul 171
PRESTON SPRINKLE, ABERDEEN, SCOTLAND

Robert H. Gundry: The Old is Better, New Testament Essays in Support of Traditional Interpretation 173
CHRISTOPH STENSCHKE, BERGNEUSTADT

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	£29.20	$76.00	£30.40	£29.20	$49.40	£30.40
Two/Three Years, per Year	£26.30	$68.40	£27.40	£26.30	$44.50	£27.40

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.

The Ground of Election

Jacobus Arminius' Doctrine of the Work and Person of Christ

F. Stuart Clarke

Clarke examines the theological development of Arminius up to his magnum opus, the *Declaration of Sentiments* (1608). Arminius argued that Christ himself is the foundation of election, and that we are saved by a new relationship with God through Christ. Both these insights led him at last to reject the Calvinist concept of salvation and damnation through a hidden decree made in a Christ-less secret counsel of the divine wisdom. Arminius was unsuccessful in the short term, but this study contends that his views have much to teach us.

F. Stuart Clarke is a retired Methodist Minister who spent most of his ministry in pastoral work in the UK and also seven years as a theological teacher in Sierra Leone

1-8422-398-1 / 229x152mm / 206pp / £19.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

0960–2720

Editorial

Mark Elliott

This volume of EJT is headed by two articles which have a common theme of the relationship between ethics, aesthetics and the Christian faith in a nineteenth or early twentieth-century setting – with lessons drawn for evangelical faith. We are introduced to figures who knew culture, even high culture, and did not despise it, but set Christ and his gospel over it as over all things.

The importance of God's grace in Christ and his gospel for overcoming boundaries of creatureliness and sin is also emphasised in the review article on Schmidt-Leukel's new book (which has appeared in German but not so far, for the benefit of his own students – in English!) Fourthly there is a second review article on a book which deals with the subject of just how mission-minded (and active) the first Christians were. Again this deals with themes of the gospel and culture. The evangelical faith will not leave the latter alone to its own fortunes, but will challenge it while being challenged and even helped to hear questions God would want asked.

The ambassadorial task of Reconciliation starts of course with God's reconciling himself to us. Then we are called to be reconciled to God and in turn (as Romans 7-8 illustrates) we struggle to be helped become reconciled within ourselves while (as 2 Cor 5 shows) we carry forward a message of reconciliation. Reconciliation has been the theme of the recent FEET conference in Prague August 2006 – and some papers from this conference will appear in the next volume of EJT. The matter of reconciliation is not about ticking off a list of issues but having reconciled hearts which while not being naïve or 'person-pleasing' is not automatically suspicious or taking pleasure in finding fault. The community of faith is about a bit of freedom, joy and worship in the midst of life. The New Testament speaks of people expelled from the church for immoral behaviour. In the case of false doctrine it tends to be that false teachers either get corrected or they leave. While the gospel gets preached against error, the sinner is loved while the sin of untruth is hated.

Evangelicals might think that reconciliation which takes an ecumenical route is a waste of time in light of the need for evangelism and mission. We might think that Jesus' prayer in John 17 'that the may be one' was never intended to be applied in the way it has been recently – whether by the last Pope or the World Council of Churches. Yet witness to the world demands not a laissez-faire diversity of Christian churches offering different 'styles' to suit personality types and social backgrounds, but means calling some church leaders to account and preaching sound doctrine while not leaving the church as such. This is perhaps the lesson of John Stott's encouragement to evangelicals to maintain meaningful contact and involvement with churches whose commitment to the gosepl may be doubtful. When a bishop expresses teaching which seems clearly contrary to Scripture and theological orthodoxy, it is time for a loving but firm rebuke in the spirit of 1 Timothy 5,1: 'intreat him as a father' as the Authorised Version puts it. As conservatives we need much persuasion to change position on matters well-preserved through the centuries. As evangelicals we have a positive message that is life-changing, if we are faithful to it. We have much to learn – from catholics on ecclesiology, liturgy and apologetics, from Orthodox on Christology and spirituality, to take just two examples. But we also have much to receive from each other, from French evangelicals who know what it is to be sharpened by the challenge of being cultural outsiders to Romanian evangelicals with a new confidence in the vacuum of political and civil society.

Again I take this opportunity to whover is reading these words, to type some of their own and to send them to me for consideration for publication in this journal. Any contribution must have some connection with Europe and theology!

NEW IN PATERNOSTER BIBLICAL MONOGRAPHS

On the Road Encounters in Luke-Acts
Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way

Octavian D. Baban

Baban argues on theological and literary grounds that Luke's on-the-road encounters, especially those belonging to the post-Easter period, are part of his complex theology of 'the Way'. Jesus' teaching and that of the apostles is presented by Luke as a challenging answer to the Hellenistic reader's thirst for adventure, good literature, and existential paradigms.

Octavian D. Baban is New Testament and New Testament Greek Lecturer at the Bucharest State University and at the Baptist Theological Insitute, Bucharest, Romania.

1-84227-253-5 / 229x152mm / 350pp / £24.99

Jesus as the Fulfillment of the Temple in the Gospel of John

Paul M. Hoskins

Interpreters often associate John 1:14, 1:51, 2:18-22 and 4:20-24 with Jesus' replacement of the Temple. Based on these texts, one can already begin to see that he fulfils and replaces the Temple in that he is the new locus of God's presence, glory, revelation, and abundant provision for his people. In particular, John 2:18-22 clearly associates Jesus' role as the Temple with his death and resurrection.

Paul M. Hoskins is Assistant Professor of New Testament, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth, Texas

1-84227-360-4 / 229x152mm / 278pp / £19.99

Word-Order Variation in Biblical Hebrew Poetry
Differentiating Pragmatic Poetics

Nicholas P. Lunn

This study tackles the neglected subject of word order in biblical Hebrew poetry. The fact that the order of clause constituents frequently differs from that found in prose has often been noted, but no systematic attempt has been offered by way of explanation. Here two separate factors are taken into consideration: that of purely poetic variation (defamiliarisation), and that of pragmatic markedness. This work offers a new approach to the poetry of the Old Testament that will aid towards more accurate translation, exegesis, and discourse analysis of poetic texts.

'This work advances our understanding of Hebrew poetry significantly.'

Professor Gordon Wenham

Nicholas P. Lunn is a Senior Translation Consultant with Wycliffe Bible Translators

1-84227-423-6 / 229x152mm / 396pp / £24.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

EuroJTh (2006) 15:2, 93–103 0960–2720

A Christian Context for Conscience? Reading Kierkegaard's Works of Love Beyond Hegel's Critique of Conscience

Philip G. Ziegler
University of Aberdeen

SUMMARY

In several late works, Kierkegaard propounds what he calls his "second ethic," one which "presupposes Christian dogmatics." This ethic confounds typical characterizations of Kierkegaard's project as but a variation of the Kantian assertion of the radical moral autonomy of the individual. In fact, in *Works of Love* Kierkegaard reworks one of the hallmark categories of Kantian ethics – conscience – in explicitly theological terms precisely in order to *resist* the collapse of moral reflection into merely subjective caprice and formal vacuity. In doing so, he draws surprisingly near to his arch nemesis, Hegel, and provides an account of conscience highly illustrative for contemporary Christian reflection.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

In mehreren späten Werken legt Kierkegaard das vor, was er „zweite Ethik" nennt, eine Ethik, die „christliche Dogmatik voraussetzt". Diese Ethik irritiert typische Charakterisierungen des Kierkegaardschen Projektes als eine bloße Variation der kantischen Behauptung der radikalen moralischen Autonomie des Individuums. Tatsächlich arbeitet Kierkegaard in seinem Buch Werke der Liebe eines der bezeichnenden Kategorien der kantischen Ethik – das Gewissen – in explizit theologischen Begriffen mit dem Zweck um, dem Zusammenbruch moralischer Reflektion in eine bloße subjektive Laune und in eine formale Leere *zu widerstehen*. Indem er dies tut, kommt er seinem Erzfeind Hegel überraschend nahe und bietet eine Darstellung des Gewissens, die für die heutige christliche Reflektion sehr erhellend ist.

* * * *

RÉSUMÉ

Dans diverses œuvres de la fin de sa vie, Kierkegaard propose ce qu'il nomme sa « seconde éthique » et qui « présuppose la dogmatique chrétienne ». Cette éthique mêle les caractérisations typiques du projet kierkegaardien avec ce qui n'est autre qu'une variation de l'affirmation kantienne de l'autonomie morale radicale de l'individu. En fait, dans ses « œuvres de l'amour », Kierkegaard refond l'une des catégories principales de l'éthique kantienne, celle de la conscience, en termes explicitement théologiques, justement pour éviter que la réflexion morale se réduise à un simple caprice subjectif et qu'elle sombre dans une vacuité purement formelle. En faisant ainsi, il se rapproche étonnamment de Hegel et apporte une manière de considérer la conscience qui est très éclairante pour la réflexion chrétienne contemporaine.

* * * *

Introduction

In our time, the concept of conscience is closely, perhaps inseparably, associated with the modern notion of freedom as the self-determination of the enlightened subject. Whether in the religious or more broadly ethical sphere, appeal to conscience often sets individual moral autonomy over against the claims of external authority of one sort or other. This conceptual inheritance has its origins in the Enlightenment liberalisms of Locke, Bentham and Rousseau. However it finds it most remarkable formulation in Kant's practical philosophy. Kant's account of the formal, absolute, universal and subjective character of conscience as the seat

of rational human moral reflection and legislation is a watershed from which contemporary common sense notions of human freedom as the exercise of the unrestricted self-legislating will are all downstream.

It is precisely this Kantian view of the self with its absolute claim to moral self-determination which comes under Hegel's critical scrutiny, and prompts him to develop an ethic which avoids the problems he sees besetting any such radically subjective account of morals. For Hegel, the perils of the radically subjective conscience of Kant's *Moralität* are surmounted by recasting conscience within an account of what he calls *Sittlichkeit*, or actual socio-ethical life. This ethical life overcomes the apparent opposition of the freedom of subjective Spirit (which is the heart of *Moralität*) and the claims of objective Spirit (which constitute the structures of abstract Right), and shows up the essential coherence of individual moral freedom and objective social structures and obligations.

As in all such dialectical ascents in Hegel's thought, subjective moral freedom is surpassed, but only so as to be essentially preserved. Of course, on the other side of this ascent the very idea of ethical freedom is transformed: if, from the perspective of *Moralität* freedom is construed as freedom *from* external, heteronomous ethical constraint, from the perspective of *Sittlichkeit* this opposition of internal and external, autonomy and heteronomy is abolished, so that freedom can now be said to be freedom *freely* to assume and exercise one's role in social and political life. Individual conscience and external moral claims are no longer at odds with one another in Hegel's vision of a human moral freedom "grounded in the *acceptance* of our defining situation… [and] powered by an affirmation of this defining situation as *ours*."

Now, readers of Kierkegaard's *Fear and Trembling* will no doubt recall the Dane's allergy to Hegel's *Sittlichkeit*, a dis-ease made manifest under the evocative figure of the story of Abraham and Isaac (Gn22:1-18), and focussed in the concept of the teleological suspension of the ethical. In that text, Johannes *De Silentio* struggles to extract the individual out from under the totalizing claim of the ethical sphere of custom, role and law (the constituents of *Sittlichkeit*) by positing a religious sphere of individual obligation beyond that of ethics: Abraham's freedom to respond to God's concrete command to sacrifice Isaac *must not* be constrained by any external complex of social obligations, including – alarmingly – that of father and son. *De Silentio* contends that such constraints are impotent in relation to the radical personal freedom of the 'Knight of faith'. Indeed, this work is commonly taken to be an assertion, *contra Hegel*, of the autonomy of human conscience in the teeth of the claims of ethical community.

But is this view of things correct? Is *De Silentio's* task in effect, to put the Hegelian genie 'back in the Kantian bottle' with the help of religion? Is Kierkegaard's own understanding of individual autonomous conscience basically an *irrationalized* version of Kantian moral subjectivism, perhaps even its apotheosis? This is precisely the view famously proposed by Alasdair MacIntyre:

> The fundamental doctrine of Søren Kierkegaard is that not only are there no genuine objective tests in morality; but that doctrines which assert that there are function as devices to disguise the fact that our moral standards are, and can only be, chosen. The individual utters his moral precepts to himself in a far stronger sense than the Kantian individual did: for their only sanction and authority is that he has chosen to utter them.

MacIntyre takes Kant's moral philosophy to be the "immediate ancestor" of Kierkegaard's work, and sees the latter's book *Either/Or* to be "at once the outcome and epitaph of the Enlightenment's systematic attempt to discover a rational justification for morality" whose essential contribution is to make plain the "arbitrariness of our moral culture".

Such a reading of Kierkegaard's understanding of morals in general, and of conscience in particular, is inadequate in the extreme. Not only does it fail to locate *Either/Or* and *Fear and Trembling* in the movement of the authorship, it also neglects to take seriously the teaching developed in the later and explicitly theological writings which form the *telos* of Kierkegaard's life work as a whole. Whereas the ethic put forward in *Fear and Trembling* is chiefly polemical and tactical in nature, that articulated in *Works of Love* (1847) represents the mature expression of the "new" or "second" ethic to which Kierkegaard had gestured in the early paragraphs of *The Concept of Anxiety* – an ethic that "belongs to a different order of things" because it "presupposed dogmatics". Bruce Kirmmse regards this text as one of the most important of Kierkeagaard's works, and certainly his major ethical work. It is in *Works of Love* that the concept of conscience is treated at length within an account of love as it

to be "Christianly understood" and moved beyond whatever constructive ethical proposals one might glean from readings of *Fear and Trembling, Either/Or* or other works of the authorship on their own terms.

My thesis is this: Kierkegaard's exposition of conscience in *Works of Love* in fact shows him to be in active revolt *against* the Enlightenment view of conscience as the consummation of human moral autonomy. Amy Laura Hall, has persuasively argued that *Works of Love* is first and foremost an attack on self-confident moral reasoning, representing

> Kierkegaard's sustained attempt to reinsert the indicting use of the law into a conversation overconfident in human effort and blithely reliant upon God's corporate dispensation of grace.. to precipitate the awareness of sin indispensable for our repentance and to evoke the confession necessary for our reception of grace.

While I concur with this judgment, it seems to me integral to Kierkegaard's pursuit of this aim, that he must spell out what Charles Taylor has called "a situation for human freedom" wherein moral subjectivity is set within a range of determinate relations which form for it the contours of "moral space". Though differing radically in so many other ways, here for a moment, Hegel and Kierkegaard find a point of positive relation. They together reject a view of moral autonomy that violently abstracts human agents from the fundamental ethical reality in which their agency is exercised, and indeed is possible at all. The concept of conscience Kierkegaard develops moves in the same direction of Hegel's critique of the Kantian ethics of subjectivity; it reasserts, within the very notion of conscience itself, an objective situation by which moral agency is substantiated and to which it is trued.

Of course, the nature of this moral field is markedly different for Kierkegaard than for Hegel. It is the strictly *theological* tenor of Kierkegaard's account of nature and context of conscience that is perhaps most striking here. As David Gouwens aptly describes, *Works of Love* offers "an extensive grammar that examines and tests the quality of human love in light of divine love". For Kierkegaard, the ethical reality in which conscience arises is constituted first and foremost by the God-relationship, and then subsequently also by the relationship with the neighbour God establishes. Crucial is the way Kierkegaard sees these two relations with God and neighbour as relations which *mediate* the willing and doing of the individual moral agent. Such mediation – as Hall's work shows – is no trifling matter either. For conscience is where the determinative reality of these two fundamental mediating relations is brought to bear upon personal moral reflection and finds humble and fragile expression. In the movements of conscience, the moral agent is confronted with the "Christian objection to the self-willfulness of drives and inclinations" and their all-too-human moral schemes are exposed to a "chilling inversion". In conscience then, reality itself as Christianly understood presses in to bring to "make foolish the wisdom of the wise" as it reorients all ethical reflection to that one "whom God made our wisdom" (1 Cor 1: 10, 30).

To grasp Kierkegaard's "second ethic" adequately we must pay close attention to the way it confounds typical characterization of his ethics as a close cousin of the Kantian project of asserting the radical moral autonomy of the individual. And few things show how far off the mark such characterizations are than the account of conscience provided in *Works of Love*. For here Kierkegaard reworks one of the hallmark categories of Kantian ethics in explicitly theological terms precisely in order to resist the collapse of moral reflection into merely subjective caprice and formal vacuity. In doing so, he draws surprisingly near to his arch nemesis, Hegel, in ways that are both telling and important.

Hegel's Critique of Conscience

To draw out the correspondence between Hegel and Kierkegaard at this point, it is necessary to recount all-too briefly Hegel's treatment of conscience in the *Philosophy of Right* and the *Phenomenonology of Spirit*. In both works, conscience marks a penultimate stage in the unfolding history of *Geist*. In Hegel's study of Right, conscience emerges as the most intense expression of *Moralität*, the final moment before the dialectical transition to *Sittlichkeit*. In the *Phenomenology*, conscience is discussed within the "third world of Spirit," that of *moral* Spirit, just prior to the dialectical transition to religion. Although engaging slightly different aspects of Kant's understanding of conscience, in both cases consideration of conscience sets up the essential *problematique* which Hegel's own account of ethical life (and similarly Kierkegaard's own recasting of conscience, as will be shown) attempts to resolve.

It is the nature of the merely moral standpoint,

Hegel says, to focus one-sidedly upon the individual subject and his moral will. Pursued to its end, this unbalanced stress upon subjective moral will results in the good being characterized "as the universal abstract essentiality of the will, i.e, as duty" (*PR* § 133). Whatever is to be done is to be done simply and solely for duty's sake. The good is thus identified with that which duty unconditionally enjoins from within upon the subjective will. But, Hegel asserts, no content is specified for such duty, because,

> duty itself in the moral self-consciousness is the essence of the universality of that consciousness… all that is left to it, therefore, is abstract universality, and for its determinate character it has identity without content, or that abstract positive, the indeterminate. (*PR* § 135)

Left with this abstraction, the moral subject labours under the formal injunction of duty's *ought* without being able to specify or give content to this *ought* for itself. It is at this point that Hegel says conscience arises. It is in conscience that moral self-consciousness "first has its *self-certainty; a content* for the previously empty duty" (*PS* § 633). Playing on the linguistic affinities of certainty (*Gewißheit*) and conscience (*Gewissen*), Hegel defines the latter as "that which establishes the particular and is the determining and decisive element" within subjective moral consciousness whose "universality, reflected into itself, is the subject's absolute inward certainty of himself" (*PR* § 637).

Conscience makes concrete the abstract will. This is to say that conscience is a "simple action in accordance with duty, which fulfills not this or that duty, but knows and does what is concretely right" in any given situation (*PS* § 635). From within the standpoint of *Moralität*, conscience claims absolute moral authority for the subjective insight of the individual. Indeed, conscience is exactly "the expression of the absolute title of subjective self-consciousness to know itself, and from within itself, what is right and obligatory;" it is "the unity of subjective knowing with what is absolute" (*PR* § 137). In conscience, then, the moral subject claims for himself *immediate certainty* of the content of his duty in the form of his own *inner conviction* (*PS* § 637).

So conscience represents the radicalization of whole moral standpoint with its one-sided emphasis on the subjective will. The moral knowing that is conscience is the knowing of,

> the self-assured Spirit which has its truth within *itself*, in *its* knowledge, and therein as knowledge of duty…. In the strength of its own self-assurance it possesses the majesty of absolute *autarky*…. The *self-determination* is therefore, without further ado, absolutely in conformity with duty. (*PR* § 646)

Moral conscience on such a view finally rests upon the individual's "moral genius, which knows the inner voice of its immediate knowledge to be a divine voice" (*PS* § 655).

In the claims thus made for conscience, Hegel sees starkly manifest the heart of the problem with Kantian morals as a whole. In its singular stress upon the principle of individual subjective willing as the essence of the moral life, *Moralität* is driven first to an entirely formal (and so empty) notion of duty, the content of which, if it is to be made specific at all, can only be specified by the self-legislation of the individual moral will. As a result, appeal to conscience represents an essentially *arbitrary* resolution to the ethical problem. In conscience, the subject's "intention, through being *its own* intention, is what is right; all that is required is that it should know *this* and should state its conviction that its knowing and willing are right" (*PS* § 654). Having no reference to an objective content for its moral knowledge nor external motive for its moral will, conscience lapses into capriciousness: the moral subject, on Kant's terms, "in the majesty of its elevation above every specific law and every content of duty, puts whatever content it pleases into its knowing and willing" (*PS* § 655).

As arbitrary, the claim of conscience is also always also deeply ambiguous. Hegel concludes the matter:

> The ambiguity in connection with conscience lies therefore in this: it is presupposed to mean the *identity* of subjective knowing and willing with the true good, and so is claimed and recognized to be something sacrosanct; and yet, at the same time, as the mere subjective reflection of self-consciousness into itself, it still claims for itself the title due, solely on the strength of its absolutely valid rational *content*, to that identity alone. (*PR* § 137)

In its unflinching concentration on formal subjectivity, Kantian morals never grasps this "absolutely valid rational content" objectively, and yet under the rubric of conscience it nonetheless pretends to knowledge of it all the same. Hegel sees in this simply its *reductio* into arbitrariness and pervasive ambiguity. Kant's moral position, finally, must

abandon the determination of the good to the voluntary choice of particular subjects, and thus blurs the distinction between moral and amoral, good and evil. This is what lies behind Hegel's famous charge that "if conscience is only formal subjectivity, to have a conscience is simply to be on the verge of slipping into evil in independent self-certainty" (*PR* § 139).

Hegel presses the logic of the Kantian conscience to its extreme, and so into a fundamental *aporia*, for the sake of resolving it. In the *Phenomenology*, this resolution is found in religion; in the *Philosophy of Right*, in *Sittlichkeit*, where the objective one-sidedness of abstract Right and the subjective one-sidedness of abstract moral subjectivity are each overreached in a *concrete* substantiation of the ethical Idea. But for our purposes, what is most significant in all this is the basic *shape* of Hegel's protest against the Kantian ethics of subjective conscience as the background for Kierkegaard's own reworking of the concept of conscience. Hegel's critique of conscience strikes at its *Situationslosigkeit*, its abstraction from all ethical objectivity, and hence its inescapably arbitrary and ambiguous nature. His own discussion of *Sittlichkeit* re-asserts an external and objective situation for conscience, a situation no longer thought to be at odds with subjective moral freedom, but rather the very condition of possibility for the existence of genuine subjective moral freedom at all. Hegel's solution to the adjudged inadequacies of the Kantian conscience is to provide for it a determinative context in an account of ethical life – under the rubrics of family, civil society and the state – that affords a material (and not merely formal) frame of reference within which conscience can stand as a viable category for ethics. To be rehabilitated, conscience must recover its "ethical substance."

Conscience and Love – Kierkegaard's Recasting of Conscience

We know that Kierkegaard was aware of Hegel's critical treatment of conscience, and that he saw his own account of conscience as adequate to avoid the problems Hegel attacks. In a journal entry from 1849, Kierkegaard writes,

> … conscience in its immediate state… contains elements which are the very opposite of conscience. Herein lies the truth of what Hegel says about conscience being a form of evil. But in another sense Hegel says this without justification. He ought rather to have said: What many, indeed most, people call conscience is not conscience at all, but moods, stomach reflexes, vagrant impulses, etc. – the conscience of a bailiff.

Kierkegaard distinguishes between conscience "in its immediate state" and conscience shot through with "ethical substance," freely granting the force of Hegel's critique of the former. Is it possible that, in the matter of conscience at least, Kierkegaard and Hegel might prove to be closer than might be expected given Kierkegaard's generally antagonistic posture towards the German philosopher?

Adequately exploring this possibility and rightly interpreting Kierkegaard's concept of conscience are both inhibited by approaches that have exclusive reference to existentialism as an interpretive framework and that neglect, as a matter of course, the later and explicitly theological works which Kierkegaard penned. Readings of this type are legion, and they typically cast conscience as one of a cluster of concepts with which Kierkegaard describes the subjective moral machinations of individual consciousness. On such views conscience amounts to a mode of subjectivity in which "one recognizes the obligation that one has to oneself to become a self" and so is understood solely as an aspect of individual self-consciousness whose origin, function and goal is the self: conscience exhausts its reality completely within the internal dynamics of the moral subject. Indeed, any suggestion the pseudonymous works might give that Kierkegaard conceives of conscience having external reference to "either universal laws, or an absolute *telos* or God" is vigorously resisted in defense of this strictly existentialist interpretation. The result is to ascribe to Kierkegaard a view of conscience as a legislative and juridical faculty wholly internal to the self, which is "immanently present in the being of rational, self-reflective, self-conscious human beings."

If such readings were correct, Kierkegaard's idea of conscience would be squarely in the sights of Hegel's critique of conscience. That such readings are in fact untenable becomes clear in the light of the account of conscience Kierkegaard gives in *Works of Love*. Here we find an explicitly theological doctrine of conscience, one that articulates the concept of conscience *proper* to which Kierkegaard alludes in the journal entry cited above. Here we find that Kierkegaard has carefully attended to Hegel's critique of the morality of the immediate

subjective conscience, and that he develops a view of conscience on the other side of that critique, as it were. Conscience proper, for Kierkegaard, is invested with a pervasive external, objective aspect as Kierkegaard situates the subjective activity of the moral agent within an ethical field of reference in a manner formally similar (despite significant material differences) to the way Hegel moves to place subjective moral freedom with the context of *Sittlichkeit*. Indeed, Kierkegaard looks, rather counter-intuitively, to this account of conscience to do precisely this work.

In *Works of Love*, conscience appears as a supporting theme within the first division of the text, whose overarching theme is the definition of love itself. Throughout, Kierkegaard presses a sharp distinction between erotic love and friendship on the one hand, and on the other what he calls "genuine love" or love "Christianly understood," a love that corresponds to the New Testament use of the word *agape*. The defining mark of this latter sort of love is that it is enjoined upon the individual as a duty, i.e., as something to which one is subject as a command or a law. Christian love, says Kierkegaard, stands under and responds to the eternal divine declaration: "You *shall* love" which is "the *royal* law" (*WL*, p. 24). Ingredient in this divine imperative are the specific objects proper to this love, namely God himself and the neighbour. To love God Christianly is to do so "*in obedience*" and "*in adoration*" while to love the "very unpoetic neighbour" whom "thinkers call ‚the other'" Christianly demands genuine selflessness (*WL*, p.19, 21). The neighbour, as the concrete occasion to enact what the law of love requires, is "nearer to you than anyone else" and takes precedence over erotic love's preferred objects, whether friend or beloved (*WL*, 21).

For Kierkegaard there is a profound qualitative distinction between love as is generally conceived – whose origins lies in "the play of the powers of immediacy" – and the love that is marked by the "earnestness of eternity, the earnestness of the commandment in spirit and truth, in honesty and self-denial" (*WL*, 25). The application of the "word of the *royal law*" to human love subjects it to "the change of the eternal" and wins for it "enduring continuance" (*WL*, p. 32).

As is already apparent by the introduction of these few concepts, Kierkegaard is here at work unfolding his "second" or "new" ethic which presupposes an explicitly Christian point of view. In this ethic, theological concepts taken over from Scripture offer a description of the reality within which the idea of conscience finds its proper place. This is an exercise of "moral reflection" as Oliver O'Donovan describes it, that "necessary taking-stock of the world" which "asks about our placement in the world, our relation to other realities." For Kierkegaard the primary realities that position us ethically are those of God, the neighbour, and the divine imperative to love *Christianly*. These are more decisive than everyday existence, Kierkegaard contends, for "human existence is indeed at hand a second time, but not fancifully; the second time of its existence is its existence in God, or more correctly, this is its first existence, whereby each individual learns from God what the Law's requirement is... (*WL*, p. 117). It is with reference to one's "existence in God" – and ethically this means concretely, one's existence under the claim of the law of love – that an individual finds "substance and purpose and truth and actuality in existence" (*WL*, p. 117). It is of immense importance that this should be the starting point of the "second ethic" and hence also the basis on which conscience is to be treated. Kierkegaard does not take up the matter of conscience as part of a general phenomenological investigation of the moral subject, but only in the course of unfolding a theological account of the world within which the moral subject is set. And this is a world pervaded by the command, ‚You shall love.'

But what of conscience itself? Kierkegaard makes a crucially important remark at the outset:

> If one were to state and describe in a single sentence the victory Christianity has won over the world or, ever more correctly, the victory by which it has more than overcome the world, (since Christianity has never wanted to conquer in a worldly way), infinity's change that Christianity has as its aim, by which everything indeed remains as it was (since Christianity has never been a friend of the trumpery of novelty) and yet in the sense of infinity has become completely new – I know of nothing shorter but also nothing more decisive than this: it has made every human relationship between person and person a relationship of conscience.... just as the blood pulsates in every nerve, so does Christianity want to permeate everything with the relationship of conscience (*WL*, p. 135).

If in secular terms, only the monarch is thought of as having no other duty than the duty of conscience, from the perspective of Christianity this

regal power must not be denied to even the lowliest of persons. In the midst of the performance of everyday tasks, Kierkegaard indicates that everyone may and indeed must say to himself, "I am doing this work for wages, but that I do it as carefully as I am doing, I do – for the sake of conscience" (*WL*, p. 136). By referring one's work to conscience, what is achieved? Not the casting off of worldly labour and obligations – these, Kierkegaard says, remain in place. What occurs he argues is the *infinite inward* transformation of the nature of such labour and obligations; conscience is a register into which the business of life is translated by the force of the royal law of love. The effect is renovate the ethical substance and significance of the circumstances in which the moral life if live while leaving their forms largely intact.

But what does it mean, exactly, to assert that "*love* is a matter of conscience"? It first means that upon entering any human relationship each individual "must first be asked whether he has consulted with God and with his conscience" (*WL*, p. 140). This rather obvious, since what matters to conscience is precisely what is referred to it in moral reflection. Yet something important is indicated by this redundancy – namely, that *each and every* relationship is to be referred to conscience. The scope of conscience, says Kierkegaard, is unrestricted. In fact, he argues that its ubiquitous reach is in some sense analogous to God's omnipresence (*WL*, p. 140).

Its scope clarified, Kierkegaard must still specify the content of conscience itself; he must explain what takes place when human relationships are referred to it. On this score, Kierkegaard explains that the workings of conscience serve the faithful discharge of the royal law of love by first calling to mind what love itself is, and then comparing actual relationships with the true nature of love thus recalled. Conscience therefore takes the individual to that place where the nature of love itself is truly made manifest, where "a doctrine about love that is the essentially Christian doctrine" can be learned, and for Kierkegaard's second ethic this means we "must start from God and must find God in love to the neighbour." In this movement, Kierkegaard contends, Christian faith "takes possession of every expression of love and is jealous for itself"(*WL*, p. 140). Yet, even more concretely, Kierkegaard sees the law of love to be fulfilled in and laid upon us by Christ. Of this he writes,

> Christ was the fulfilling of the Law. How this thought is to be understood we are to learn from him, because he was *the explanation*, and only when the explanation is what it explains, when the explainer is what is explained, when the explanation [*Forklaring*] is the transfiguration [*Forklarelse*], only then is the relation the right one. (*WL*, p. 101)

The life of Christ is the *very definition* of what love is, being the concrete enactment of "love, in the divine sense" (*WL*, p. 110). Kierkegaard, here as elsewhere in his religious writing,sets forth Christ as the love's "crushing" exemplar, and so as the ever indicting rule to which conscience refers itself. In this context it is sufficient to note that the figure of Christ provides the specific material definition of the law of love which besets and directs moral conscience.

Conscience is thus a reflective act wherein an individual sets a specific love-relationship alongside the rule of love exemplified in the life of Christ for scrutiny and judgment. The act of conscience is that act in which the substantive claim of the law of love is called to mind – "learned again" as Kierkegaard says – as the critical and formative gauge of all acts of human love. As such it is always first and foremost a reflexive and juridical act which aims to check "the self-willfulness of drives and inclinations" (*WL*, p. 140) in the exercise of love.

Kierkegaard further specifies the act of conscience by speaking of God and the neighbour as the "middle" or "mediating" terms of all our human relationships. "*Christianity teaches*," he writes, "*that love is a relationship between: a person – God – a person, that God is the middle term*" (*WL*, p. 107). Or again: "it is God who by himself and by means of the middle term ‚neighbour' checks" and adjudges our loving so that only then can it be said that "love is a matter of conscience" (*WL*, p. 142). The primary middle term, God, and the secondary middle term, neighbour, both interpose themselves between the parties of any and all human love, for it is "self-denial's middle term that steps in between self-love's *I* and *I*, but also between erotic love's and friendship's *I* and *other I*" (*WL*, p. 54). With its demand to mediate the act of love through such middle terms, conscience interrupts the moral self with its insistent and cutting question: "is it actually love, in the divine sense, to show a devotion such as the object of love demanded?" (*WL*, p. 18).

For this reason, conscience refuses to leave the subjective moral self alone with its will to love and

the private works of love, but rather demands that this will and these works be mediated – in effect, be externalized and made public – by reference to God and neighbour. Though it is the moral subject herself who undertakes this reflection, the mediating terms come to her from outside and so reflection is drawn outwards, and the self thereby entangled in a set of particular external relations. By introducing God and neighbour as middle terms in the act of conscience, a fundamental sociality or relationality is interjected into the constitution of the moral subject once again, providing an element of heterogeneity within the concept of conscience itself. In this way Kierkegaard makes clear that, Christianly understood, it will not do for the criteria of conscience to be left to the subject's self-determination or personal discernment.

There is a third and final description of conscience offered by Kierkegaard in *Works of Love*: namely that "to relate to God is precisely to have a conscience" such that "the relationship between the individual and God, the God-relationship, is the conscience"(*WL*, p. 143). Keeping in view that God, for Kierkegaard, is never simply a predicate (transcendental or otherwise) of the human subject but is always the One who is separated from the human by an infinite qualitative difference, such a definition of conscience is striking indeed. Although conscience is always an inward movement of subjectivity, it has as an essential and defining element, a relation to another – God – who can never be absorbed or collapsed into human subjectivity. Said differently, moral conscience is never properly in possession of its middle terms – they remain something given to it only in an existing external relation. The self does not have a grasp upon its own criteria for assessing what shape love ought to take in the world, but must at every point redirect this matter beyond itself by referring it to the *object* of the individual's God-relationship, i.e., God himself.

Recall at this point that the God-relationship is not left as a formal concept in Kierkegaard's account, but as noted above, is materially defined in the person of Christ who is for conscience the both the prototype of *the* God-relationship (*vere homo*) and the manifestation of divine love (*vere deo*). Oriented to Jesus Christ as the concretion of divine and human love, conscience is preserved from lapsing back into that subjective caprice and arbitrariness of which Hegel accused the Kantian moral conscience. Kierkegaard acknowledges that preservation from such self-deception is precisely the issue when he writes,

> God wants each individual, for the sake of certainty and of equality and of responsibility, to learn for himself the Law's requirement. When this is the case, there is durability in existence, because God has a firm hold on it. There is no vortex, because each individual begins, not with ‚the other' and therefore not with evasions and excuses, but begins with the God-relationship and therefore stands firm and thereby also stops, as far as he reaches, the dizziness that is the beginning of mutiny (*WL*, p. 118).

Finally then, for Kierkegaard, conscience is the means by which it is ensured that it is not the moral subject *per se*, but ultimately only God become concrete in Christ, "who in every case will determine what love is" (*WL*, p.126).

Where this is *not* the case, Kierkegaard agrees that Hegel's worst fears about moral conscience are fulfilled, and true conscience is lost, being replaced with the arbitrary because autonomous will. He writes, "as soon as one leaves out the God-relationship, the participants' merely human definition of what they want to understand by loving, what they want to require of each other, and their mutual judgment by virtue of that, become the highest judgment" (*WL*, p. 112). In his treatment of conscience, Kierkegaard is working to ensure that the definition, the scrutiny and the judgment of how love ought to take shape in the world are all ultimately ascribed to God. For the moral self only escapes self-deception and illusion as it heeds God's own explanation of love, which is identical (as already noted) with Christ's person and work. No less than Hegel, but for explicitly Christian reasons, Kierkegaard is committed to resisting the capricious conscience of the ethics of subjective conviction. What he says about Christian faith as a whole can rightly be applied to his understanding of the content of the true conscience as well, namely that essential to it is acknowledgment that "it did not originate in any human heart" (*WL*, p. 27). Conscience is not so much the seal of human moral autonomy as it is the subjective reflection upon and inward appropriation of that radical heteronomy that Kierkegaard understands to constitute the reality of the ethical sphere.

At least two aspects of this view of conscience call for further clarification and invite specific criticism. The first is the deep separation Kierkegaard opens up between the inward transformation of love-relationships (and also labour) at the hands

of conscience on the one hand, and the untroubled maintenance of the external *status quo* on the other. The work of conscience is restricted to the achievement, on the part of the individual, of a different *perspective* or way of seeing one's life and relationships that is inwardly liberating but which outwardly changes nothing. If conscience were to give voice to its vocation, Kierkegaard claims, it would say,

> Do not busy yourself with changing the shape of the world or your situation.... No, make Christianity your own, and it will show you a point outside the world, and by means of this you will move heaven and earth; yes, you will do something even more wonderful, you will move heaven and earth so quietly, so lightly, that no one will notice (*WL*, p. 136).

The infinite transformation which Christian faith effects by making everything a matter of conscience – i.e., by mediating absolutely everything human through the God-relation – is limited, it would seem, strictly to the sphere of subjective inwardness. Thus, Kierkegaard contends the manual labourer remains a manual-labourer externally, even as inwardly, despite discovering in conscience his essential equality with the Regent in eternity; and woman remains subordinate to man within the lived actuality of marriage, though inwardly knowing herself the equal of the man before God (*WL*, p. 139).

There are troubling prospects in all of this. To delimit the ‚infinite transformation' of life achieved by conscience to the inward sphere makes the predicate ‚infinite' suspect. Infinite, here, cannot mean ‚total' since a significant portion of the totality of human existence – its external, social aspect – remains in place despite the transformation. ‚Infinite transformation' may well then simply mean that from the standpoint of the infinite (or the eternal) the specifics of one's external situation are so lost from sight and so fully relativized by the loftiness of this view, as to be rendered irrelevant. But such a reading would open Kierkegaard up to the very charge he was intent on pressing home against Hegel: namely, that despite achieving the lofty, indeed infinite, perspective in thought one must nonetheless still live, east, work (i.e., *exist*) in the actual finite world.

It would be a serious irony indeed if the cost of maintaining a doctrine of conscience able to resist collapse into pure subjectivity (as in Kant) by re-asserting the determinative role of external relations (with God and neighbour) were the loss for theological ethics of the significance of the *actual* world, that external "secondary existence" of which Kierkegaard speaks. It seems very odd that the work of conscience as Kierkegaard describes it would *not* issue in a thorough-going renovation of actual human relationships and ways of life and *be seen* to do so. For instance, it should make all the difference in the world of my *actual* day to day life with others that the relationships I have with others are entirely transformed at the hands of conscience by the interposition of the concept ‚neighbour' before any and all other categorical understandings of them, e.g., as spouse, enemy, boss, friend. Loss of the ethical significance of the conditions of actual existence and the hope of their transformation seems too high a price to pay even for correcting the hypertrophy of moral subjectivity. How does Kierkegaard's notion of the infinite inward transformation of one's life in conscience escape this obvious charge of encouraging flight from the actual and into the purely abstract.?

Yet, we have not yet done sufficient justice to Kierkegaard's carefully worded claims here: as "inwardly everything is changed" by conscience so "outwardly the old more or less remains" (*WL* p. 138). Note well – *more or less*. Or again, as previously cited, when you subject love to the scrutiny of conscience, Kierkegaard contends, "you will do something even more wonderful, you will move heaven and earth so quietly, so lightly, that no one will notice (*WL*, p. 136). Conscience affects not only the quality of moral reflection, it also affects the quality of moral *action*. Moral action is not eliminated – after all, something wonderful is *done*, the world around is *moved*. What concerns Kierkegaard much more than this *per se* is the *character* of such action. It is crucially important that the movement of the world by conscience does not occur in a *worldly* way, and that the actions to which conscience leads are enacted *Christianly*. If, unsatisfied with this stricture of Christian conscience, the moral subject grasps rather at immediate secular effectiveness, then "for what she loses she gains only a mediocre compensation in the fragment of externality she can in a worldly way obtain by defiance." (*WL*, p. 139). In short, the promise that attends conscientious action rests upon its comporting with the reality which gives it form. And this sees to it that such action – ever chastened by the claim of the royal law of love and so solidly in need of grace and patient upon God – is in the world but not of it: "What Christ said about his

kingdom, that it is not of this world, holds true of everything Christian. As a higher order of things, it wants to be present everywhere but not to be seized" (*WL*, p. 138). And while this may remain profoundly dissatisfying to the realist and pragmatic mind, in Kierkegaard's view, such is the inescapable and joyful burden of Christian moral life with a faith that "has never wanted to conquer in a worldly way" (*WL*, p. 135).

Second, this account of conscience provokes an important question about agency. Is it God, the human person, or both who act in conscience? Clearly conscience is an human act, since Kierkegaard says that an individual *relates himself* to God so as to "go with God, hold only to him, and understand under God everything you understand" (*WL*, p. 78). But Kierkegaard hints that we can also properly speak of God's agency in relation to conscience when he writes that in conscience it is "*God who by himself* and by means of the middle term ‚neighbour' checks on whether the love for wife and friend is conscientious" (*WL*, p. 142). These two agencies need not be mutually exclusive, though they are frequently taken to be so. At stake in sorting this out is the question of just how liable Kierkegaard's conscience is to collapse back into Kantian subjectivism. This would be a genuine threat if God were invoked solely as an inactive and mute template with which subjective moral consciousness equipped itself. But certain remarks, like the one just cited, militate against such a view of God. And this is borne out in other texts as well. For example, Kierkegaard's understanding of authority as a necessary and perpetual structure of ethical-religious life – as set forth in *The Difference Between A Genius and an Apostle*, published the same year as *Works of Love* – indicates that God's *active* involvement as the addressing *Other* is essential to any understanding of conscience. This view of authority, along with the crucial theme of Christ's *contemporaneity* with every age, speaks strongly in support of Kierkegaard envisaging, perhaps more strongly that *Works of Love* itself makes clear, that divine agency is an essential aspect of the reality of human conscience.

Conclusions

If conscience is in fact, as the etymology hints, a kind of *co*-knowing, a knowing *long with* another, it might be said that Kierkegaard contends that the individual moral conscience co-knows with Christianity as a whole what God gives it to know, namely the command to love and the living and contemporaneous explanation of this command in the person of Jesus Christ. In the act of conscience, the moment of ethical interrogation in which "Christianity steps forward and asks about relationship to God, whether each individual is first related to God and then whether the relationship of love is related to God" (*WL*, p. 108) is reduplicated inwardly. This internal reduplication in the moral subject of what is, crucially, primarily an *external* interrogation *of* the moral subject by God is in essence what Kierkegaard takes conscience proper to be.

As I have argued, conscience denotes the God-relationship in its subjective ethical aspect. The concept speaks at once of an inward structure of subjective life, and of an objective and outward structure of existence to which it is essentially co-ordinated. As such, conscience is an individual's reflection upon her situatedness within an ethical reality primarily constituted by relations to God and to neighbour, the situation Kierkegaard significantly speaks of as our "first existence, whereby each individual learns from God" what the Lord requires of us. It is in the midst of the reality constituted by one's relationship to God and relationship to neighbour that the imperative command, ‚You shall love!' resounds and is heard. Kierkegaard's conscience is the event in which the self takes up this reality as its own; it is an act which grounds all personal moral reflection and activity in a prior acceptance of a defining situation, a situation most profoundly and properly described in Kierkegaard's view in explicitly theological terms. Hence, in the act of conscience *we* tell ourselves again what we have already heard about ourselves and our situation in the address of another. The disclosure or revelation that this situation is *our* situation becomes the presupposition of all moral conscience. The Kierkegaardian conscience is thus a kind of human echo of the divine command ‚You shall love!' in the chambers of human subjectivity, and the inwardly reflected claim of the neighbour as *my* neighbour. These echoes and reflections pervade all Christian moral reflection, and are made ever more concrete by being "explained" here and now by the One who *is* their living explanation, Jesus Christ. So, when Kierkegaard speaks of ethical maturity, he describes it as process in which we become more and more intimate with the law and its claim, which it to say, a process by which our subjective moral reality is conformed to the objective moral field or situation which it inhabits: this is the "eternal truth that love *forms* the heart" (*WL*,

p. 12). To become a moral subject is to undergo love's formation of the heart to the end that one's own inner voice more properly and more fully echoes the concrete command of Christ.

In order to avoid the serious shortcomings inherent in a one-sided subjective ethic of conscience (identified by Hegel), Kierkegaard reworks the concept of conscience, interjecting an objective, external and unassimilatable referent right into the heart of moral self-reflection. Working in a theological idiom, Kierkegaard strives for account of moral subjectivity that holds together its proper subjectivity and its determinative external context. This aim parallels that of Hegel's *Sittlichkeit* but, unlike Hegel, Kierkegaard's account is both Christianly specific and committed to holding open the distinctions between *is* and *ought*, law *giver* and law *receiver* that the German philosopher refuses, in the end, to accede. Here as elsewhere, Kierkegaard makes plain his dedication to maintaining the qualitative distinction between God and the human creature and their irreducibly *external* relation. Yet where the efforts of these men coincide is in a common effort to get beyond the Kantian ethics of subjectivity, precisely by insisting on the reality and ethical validity of an external context to which the moral subject is responsible. Here Kierkegaard (if only briefly!) draws alongside Hegel in common cause. Both authors are agreed that "it is law that gives freedom" such that "without law, freedom does not exist at all" (*WL*, pp. 38-9), thus together contest the Kantian opposition of moral freedom and objective moral direction or constraint.

In sum, Kierkegaard's account of conscience as moral reflection mediated and made concrete by reference to God and to neighbour describes a salutary "situation for human freedom" – moral subjectivity always finds itself within a set of fundamental determinative relations, i.e., those with the God of Jesus Christ and the human neighbour, which make up the fabric of moral reality and provide the condition of possibility of there being moral existence at all. Indeed, MacIntyre is right to observe that "it is only when writing from *within* a Christian position that Kierkegaard can find any reason for answering the question" moral question, ‚How shall I live?'. Just so. For Kierkegaard the Christian position can properly found and orient moral life. To demonstrate precisely this is the burden of that "second ethics that presupposes dogmatics" pursued throughout his later theological works. Kierkegaard in fact "possesses precisely the kind of teleological orientation that MacIntyre finds lacking in modernity" though this orientation is not an accomplishment of *reason* but is rather the fraught and searching gift of revelation.

Kierkegaard's treatment of conscience does provoke important questions concerning the relation of human and divine agency, as well as the relation of moral reflection to moral action. However such questions are eventually answered, it is certain that with his concept of conscience Kierkegaard is attempting to "step altogether outside the tradition of freedom as self-dependence" in order to assert once again the ethical necessity of acknowledging an constitutive context for human moral freedom, a freedom whose upholding and fashioning is perhaps even more dear to Christian faith than it is to modernity.

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, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

NEW FROM PATERNOSTER

The Suffering Body
Responding to the Persecution of Christians

Harold D. Hunter and Cecil M. Robeck, Jr. (Editors)

Suffering with Christ was not only the experience of the early church but is that of much of the church today. This volume presents up to date, global reflections on the different ways in which the church suffers: from class discrimination to government persecution; from inter-religious conflict to tensions between different Christian groups. With a special focus on Pentecostal/Charismatic Christianity, but also bringing Roman Catholic and Orthodox perspectives into the mix, the book provides both theological and practical insight.

Harold D. Hunter is the Director of International Pentecostal Holiness Church Archives and Research Center. **Cecil Robeck** is Professor of Church History and Ecumenics at Fuller Theological Seminary.

ISBN: 1-84227-378-7 / 229 x 152 mm / 256pp / £14.99 (est.)

To the Ends of the Earth
The Globalization of Christianity

Kenneth Hylson-Smith

Kenneth Hylson-Smith refuses to accept the current widely held view that the Christian churches have been in decline for the last three hundred years. God's funeral, he asserts, is not imminent. Tracing the story of the global spread of Christianity from the seventeenth century through to the twenty first, the author argues that the Christian church throughout the world is in better shape now than ever before. Focusing on the church as a global phenomenon rather than a merely European and American one, Hylson-Smith opens our eyes to the amazing story of Christianity in Asia, Africa and South America. This book is a great antidote for the negativity one often finds about the future of the church.

Kenneth Hylson-Smith has degrees in sociology and in theology and doctorates from Leicester University and King's College, London. He is a former Bursar and Fellow of St Cross College, Oxford, and is the author of nine previous books on church history.

1-84227-475-9 / 216x140mm / 240pp (est.) / £12.99

Paternoster:
thinking faith

9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

EuroJTh (2006) 15:2, 105–118 0960–2720

Bitter Tonic for our Time – Why the Church needs the World: Peter Taylor Forsyth on Henrik Ibsen

Jason A. Goroncy
St Andrews, Scotland

SUMMARY

Why does the Church need the world? This paper seeks to explore what today's Church might learn from secular 'apostles' and 'prophets' as part of its ongoing mission to, for and with the world that God so loves. In particular, it will investigate the role that poets, dramatists and other artists might play in identifying humanism's problem of downplaying moral realism – a problem that Church has often failed to critically grasp. The excursion will proceed via the engagement of the Scottish Congregationalist theologian Peter Taylor Forsyth (1848-1921) with one of his contemporaries, the Norwegian poet and dramatist, Henrik Ibsen (1828-1906). Forsyth provides us with a model of how we might engage our world with candor, humility and gospel courage.

* * * *

ZUSAMMENFASSSUNG

Wozu braucht die Kirche die Welt? Dieser Artikel versucht zu untersuchen, was die gegenwärtige Kirche von säkularen „Aposteln" und „Propheten" für ihre laufende Mission in, für und mit der Welt lernen kann, die Gott so sehr liebt. Insbesondere wird die Rolle untersucht, die Dichter, Dramatiker und andere Künstler in der Identifizierung des Menschheitsproblems spielen, den moralischen Realismus herunterzuspielen – ein Problem, das kritisch zu begreifen die Kirche häufig versäumt hat. Der Exkurs entwickelt sich anhand des Dialogs zwischen dem schottischen kongregationalistischen Theologen Peter Taylor Forsyth (1848-1921) und einem seiner Zeitgenossen, dem norwegischen Dichter und Dramatiker Henrik Ibsen (1828-1906). Forsyth bietet uns ein Modell, wie wir unserer Welt mit Offenheit, Demut und dem Mut des Evangeliums begegnen können.

* * * *

RESUME

Pourquoi l'Église aurait-elle besoin du monde ? Goroncy se penche sur la question de savoir ce que l'Église d'aujourd'hui pourrait apprendre des « apôtres » et « prophètes » séculiers concernant sa mission envers, pour et avec le monde que Dieu aime tant. En particulier, il considère le rôle que les poètes, dramaturges et autres artistes pourraient jouer en mettant à jour le problème que rencontre l'humanisme du fait qu'il a minimisé le réalisme moral – un problème que l'Église n'a pas toujours su appréhender de manière critique. L'auteur montre comment Peter Taylor Forsyth (1848-1921), théologien congrégationaliste écossais, a exploité les œuvres de l'un de ses contemporains, le poète et dramaturge norvégien Henrik Ibsen (1828-1906). Forsyth donne un bon exemple de la manière dont nous pouvons tirer profit de ce qui se fait dans notre monde avec sincérité, humilité et le courage que donne l'Évangile.

* * * *

In his book *The Antichrist*, Friedrich Nietzsche concedes that if he cannot find a replacement for the crucified Christ, he has failed.[1] Nietzsche's quest for such a replacement, though, leads him through a tragic vision of life in which joy and pain are inseparable. It is not simply that tragedy echoes both the destructive and constructive dimensions of humanity's primal will, but that tragedy itself is the affirmation of the essential unity of creation, destruction (fall) and life (eternal). Of course, the

view of human history through the lens of the tragic is not unique to Nietzsche. Where else do we see it? Why is it important, even crucial? Upon what does this tragedy turn? Is there an answer to Nietzsche's search, albeit an answer that no-one seeks? Why should the Church even care about Nietzsche's quest? What can the Church today learn from the continuing contribution of contemporary apostles and prophets who raise similar questions? And why are they necessary? Why does the Church need the world? This paper shall seek to offer some preliminary reflections, a mere door-opening, on these important questions, and explore a way forward for the Church's interaction with the world that God so loves. The excursion will proceed via the engagement of the Scottish Congregationalist theologian Peter Taylor Forsyth (1848-1921) with one of his contemporaries, the popular Norwegian poet and dramatist from Stockmannsgården, Henrik Ibsen (1828-1906), the centenary of whose death we celebrate this year.

Setting the stage: a tragic journey

Like Nietzsche, Ibsen's contradictory vision of life is fundamentally one of struggle – the 'pathos of disillusioned idealism', as Hermann Weigand put it.[2] That said, there remains in Ibsen's worldview a confession that life, even life as it is, as tragic as it is, has value. And Ibsen identifies this value in life's struggle itself. For him, struggle is good, vitalising and wholesome. 'To live is to – fight troll-demons in vaults of the mind and heart.'[3] As one reviewer of Ibsen's *Brand* put it, 'it is not liberty and truth, but rather the struggle for them that matters. The struggle for ideals is more important to [Ibsen] than ideals themselves… In fact Ibsen believed more in struggle than in any permanent improvements. "All development hitherto has been nothing more than a stumbling from one error into another"'.[4]

Ibsen's affirmation of struggle is essentially an affirming of life – life is good for it harbours the possibility of tragedy,[5] and so of growth, process, and maturity. And for Ibsen, it includes a kind of eschatology, a forward momentum to life in which the entire evidently apathetic and impotent mass is slowly moving forward. Weigand notes:

> By seeing life as a rhythmical process and pronouncing it good, [Ibsen] has deprived himself of any philosophical basis to fume in indignation against the whole universal process… Seen as a whole, the process of life is an invigorating struggle, with even a forward swing; but – its tempo is intolerably sluggish, measured against the tempo of Ibsen's own feverish blood. He would leap on and on, to ever greater heights, opening up wider and wider panoramas; but this onward rush is retarded by the snail's crawl of human nature – human nature around him and human nature within his own vitals, from which escape is impossible.[6]

After a violent period in which he examines 'ideals', Ibsen attempts a new blow in his play *Enemy of the People*[7] in which he seeks to create an honest and truthful bourgeois descendant of his *Brand*, whom Ibsen later refers to as 'myself in my best moments'.[8] It is in this play that Dr Stockman discovers (among other 'discoveries') that 'all our sources of spiritual life are poisoned, and that our whole society rests upon a pestilential basis of falsehood.'[9] This, to be fair, is not Ibsen's view, but that of one of his characters. However, it does reveal something of the intensity with which Ibsen views life.

Enter: Forsyth – learning from Ibsen

Forsyth's analysis on this penetrating insight brings us to what he understands to be the source of tragedy:

> It is not a world out of joint that makes our problem, but the shipwrecked soul in it. It is Hamlet, not his world, that is wrong. It is not the contradictions of life, and its anomalies, that make the real trouble, but the unfaith, the falsity of those who live. It is the soul's own civil war, the rebellion of man-soul, its sullen severance from God, its ostrich hope of escaping His law, its silly notions of making it up with Him, its hate and dread of Him, its sin, and the triviality of its sense of sin.[10]

Forsyth's probing analysis of human personhood, born of intense theological and psychological reflection that twenty-five years in pastoral ministry brings, equals that of Pascal, Bonhoeffer, and Kierkegaard, 'in whom he found a kindred spirit'.[11] He maintains that the solution to this problem, the world solution, is in what destroys its guilt, and that nothing can do this except 'the very holiness that makes guilt guilt' in the first place.[12] In Tolkien's terms, the ring can only be destroyed in the very fires of Mount Doom from which it was forged.[13] That destruction takes place in the

Crucified Man. There in his Cross, and there alone, does it finally penetrate into us that, morally, all the great tragedy and history of the world, including our own history, is tied up with its guilt. Forsyth cites Aeschylus, Shakespeare, Goethe, and Ibsen as examples of those who see this.[14]

Forsyth's reference to Ibsen is no passing one, for he sees in Ibsen one who painstakingly identifies the problem with humanism as lacking 'moral realism'.[15] Ibsen sees 'a different world' from Thomas Hardy's 'impressive unfaith',[16] although Hardy too, in his own way, 'does a real service to the Christian'.[17] In words that seem to suggest that Forsyth sees Ibsen's work functioning not unlike the 'natural' conscience, he writes: '[Ibsen] has not "found Christ," but he has found what drives us to Christ, the need Christ alone meets. [Ibsen] unveils man's perdition, and makes a Christ inevitable for any hope of righteousness.'[18] Here Forsyth sees Ibsen as an ally. Forsyth laments not only that Ibsen never read Kierkegaard more closely, but that while critics with the judgement such as Ibsen and Nietzsche do not grasp the revealed answer to the questions that plague the human heart and conscience, 'the Church with the revelation does not critically grasp the problem, nor duly attend to those who do'.[19] Of the Church he says,

> We are unreal, sentimental and impressionist – we are in danger of being histrionic, with our Gospel. We handle the eternities, yet we cannot go to the bottom of things… We do not dwell beside the remorseless reality of God in His saving work, and so we do not reach with the final and conquering word the core of man and his need. We look on the world and say, "Ah! The pity of it." We do not delve in our own hearts, as Matthew Arnold complained, and say, "Oh! the curse of it." In a word, we do not grasp the moral tragedy of the race's suicide, and we do not grasp the Gospel… So much of our religious teaching betrays no sign that the speaker has descended into hell, been near the everlasting burnings, or been plucked from the awful pit. He has risen with Christ – what right have we to deny it? – but it is out of a shallow grave, with no deepness of earth, with no huge millstone to roll away.[20]

He continues:

> Therefore [the Church] cannot adjust its revelation to the age. It is too occupied with the comfort of religion, the winsome creed, the wooing note, and the charming home. It does not realise the inveteracy of sin, the ingrained guilt, the devilry at work, and the searching judgment upon society *at large*. God's medicine for society burns as it *goes down*. And we need a vast catastrophe like a European war to bring home what could have been learned from a Christian revelation that gave due place to the element of saving judgment in the Cross of Christ.[21]

In light of this scathing critique of the Church's shallowness and obsession with trivialities, thrice in close proximity Forsyth entreats his North American hearers to 'read Ibsen' who, more than most dramatists, carries us 'closer to life's moral realities.'[22] Forsyth identifies that theology, which when done well is itself theo-dramatic reflection on *the* drama,[23] has more to do with grasping reality as moral, as tragic, as an answered-problem to be lived in, rather than as a riddle to be solved by human intellect. And he identifies in the tragic poets and dramatists, such as Ibsen, those who seem to understand something *like* holiness, and that life's real question, 'the psycho-moral dilemma', as Arthur Miller calls it,[24] is not 'How do I feel about God?' but 'What dealings have I with Him?',[25] not as a concept but as *the* leading character in the unfolding drama.

In this, Ibsen's drama is embodied tragedy yearning for a beyond. Like Nietzsche, Ibsen discerns that life culminates in its experiences of tragedy. But he is not a spectator in this tragedy. He is an actor. It 'unhinge[s] his mind'[26] and tears at his very being as it does for any who feel the question so deeply but do not know God's solution in the tragedy of the Cross. (Is this not why Ibsen's Master Builder fears not death but judgement and retribution?) But it is because of Ibsen's weighty treatment and moral seriousness and sensitivity to life's fundamental questions that Forsyth praises him saying,

> Mark and learn his unsparing ethical realism. Could that remorseless insight of his through the shams and clothes of ordinary society miss the grim dull ache of guilt? For him, as for all the rest of the tragic poets, guilt is the centre of the tragedy… To save your soul from sunny or silly piety, to realize the deadly inveteracy of evil, its dereliction by God, its sordid paralysis of all redeeming, self-recuperative power in man, its incurable fatal effect upon the moral order of society, read Ibsen. Yea, to realize how it thereby imports the element of death even into the moral order of the universe read Ibsen.[27]

Continue: Forsyth – arraigning Ibsen

Forsyth identifies in Ibsen the cataclysmic despair of the analyst who, crushed by the quagmire of the reality he has unearthed, is unable to find his way back to a synthesis. He praises Ibsen, and other 'tragic poets', for his recognition that what lies at the nucleus of the human problem is guilt. But Forsyth is critical of these 'apostles' to culture for not recognising what it is that makes guilt guilt, that is, holiness, and that holiness as unveiled in the atoning Cross. This analysis leads Forsyth to say to these budding preacher-listeners, 'Preach to Ibsen's world, and there are few that you will miss. Only do not preach his word.' For while Ibsen 'reads one book with uncanny penetration, the book of Man, Church, and Society, he has never turned the same piercing eye on the other book, the New Testament, and never taken Christ as seriously as he takes man. He is grimly, ghastly interpretive but not redemptive – like his analytic age.'[28] And lest there be any who doubt the veracity and power of such a New Testament word to reach Ibsen's world, Forsyth reassures his hearers that 'Christ's Gospel has the same radical, unsparing, moral realism, tearing to the roots, and tearing them up with relentless moral veracity. It has the note of *thorough*.'[29]

Ibsen's prophetic exposé, his 'moral and religious genius',[30] his ability to unmask the 'hypocrisy, self-deception, and sham with which contemporary society clothe[s] itself',[31] and to identify and ask the right questions, is imperative, even though, in Forsyth's view, no answer comes. Forsyth contends that Ibsen 'has enough conscience to know the nature of the true human burden; but he had not enough to bear it, still less to roll it upon another… He had the conscience to feel the sin of the world, but not the power of remedy… Like his age, he knew what a redemption should be better than he knew the Redeemer that has been… he understood the psychology of Redemption more than its power, the way it should take more than the way it did… He had the moral vision to feel the need of [the Christian Messiah], but not the spiritual power to recognise the gift of him through the hulls of his Church'.[32] What Ibsen lacks is a gospel adequate to meet the cataclysm he so critically sees. His proficiency is that he is ever 'aware of the rodent with sharp eyes and teeth, living in fierce terror behind the grubby walls of life', but he is 'never taught by any competent mind to haunt the spot where absolute ethic and infinite mystic meet in Christ.'[33] He grasps life's fundamental moral realities, but life is not a seductive puzzle to be solved by human acumen, but a 'tragic battle for existence, for power, for eternal life.'[34] As George Hall notes, 'Forsyth did not believe that tragic drama provided the solution, only that it contained theologically relevant insights into the human condition and, in many tragedies, intimated a Beyond in which the action of the play continued'.[35] This is echoed by Frank Brown who asserts that 'the art that has the greatest religious significance is not necessarily the art of institutional religion but rather the art which happens to discern what religion in its institutional or personal forms needs most to see'.[36] Forsyth understands that poetry creates an experience of mind and heart which compares in kind, though not in measure, to the Beyond itself. Insofar as it does this, it is sacramental.

In our own day, Nicholas Wolterstorff has sought to remind us that one of the purposes of poetry (,the most spiritual and least sensuous of all the arts',[37] as Forsyth defines it) is not to impose illusion on reality, but rather to do the opposite. Poetry's 'hazy words'[38] intimate a world, indeed, a reality, beyond the life of the poem, functioning not unlike a doorway through which the hopeful sojourner is invited to enter 'the path of longing'[39] and explore the land of life as it really is, not simply as it appears. Arthur Miller articulates it: 'While there are mysteries in life which no amount of analyzing will reduce to reason, it is perfectly realistic to admit and even to proclaim that hiatus as a truth.'[40] The significance of this truth for the Christian theologian should be obvious: faith lies far nearer to the dramatic than to the intellectual sphere of life. 'Life begins as a problem', Forsyth says, 'but when it ends well it ends as a faith.'[41]

Enter: Ibsen – a home-longing

It is possible to argue that what is going on in Ibsen's work is a restless longing for home. That he sacrificed home for career may indeed have been at the root of much of his own sense of guilt, particularly in light of his wife's and children's deprivation of a much-desired stability and return to their native country. For twenty-seven years, they moved about, living in temporary quarters in Rome, Dresden and Munich. In 1891, the year before penning *The Master Builder*, he took the long-debated step and returned home, to Christiania. But a longing for home remained, so much so that six years later he penned to an old friend, the Danish literary

critic George Brandes, 'Up here, by the fjords, is my native land. But – but – but! Where am I to find my homeland?'[42] And in the following year, at his seventieth birthday, Ibsen makes the following speech:

> But the inward real happiness – that is not a find, not a gift. That can be acquired only at a price which is often felt as very oppressive. For this is the point: He who has won for himself a home out there in the many lands – in his innermost depths he feels altogether at home nowhere, – not even in the land of his birth.[43]

Here Ibsen gives voice to a universal human longing, an intuitive sense that we are at home nowhere and beyond, that life itself is but a tragic journey towards the 'heart-nook of the hidden'.[44] Ibsen seeks a homecoming in the sphere of geography, and Nietzsche in his own solitude.[45] But the Christian revelation (and it takes revelation to see it!) is that home is where the Father is. It is to be in the Holy Father's arms. Forsyth notes: 'At the heart of man you will find divine symptoms, but not a divine salvation.'[46] The human person, like Abraham, is never at home with themselves, or, indeed, anywhere in this world. Ever strangers in a foreign country, living in tents, we are created to live in and for 'the city with foundations, whose architect and builder is God'[47] – and to do this now by faith. What we see in Forsyth is that there is an answer to Ibsen's (and Nietzsche's) probing and despairing questions, his home-longing, but that the answer is provided not from the side of the human pilgrim but from the side of the One for whom all songs will one day be written. Forsyth notes,

> Sin steadily maims the sense of holiness and the power of sacrifice to it. And even if man by any sacrifice, or even penitence, could mend the moral order he has broken, it would be royal for him no more. It would be supreme and commanding for him no more. If we could heal our own conscience, it would no more be our king. If we could satisfy the moral order we disturbed, our insufferable stir-satisfaction would derange it straight-way. We should be (as Luther said) "the proudest jackasses under heaven". We may sorrow and amend, but we cannot atone and reconcile. Why, we cannot atone to each other, to our own injured or neglected dead, for instance, our silent inaccessible dead.[48]

Enter: the matrix of grace

Just where one might be tempted to utilise natural theology to bridge the gap between the question and the answer, between sin and redemption, Forsyth introduces something noticeably absent from Ibsen's corpus – the priority of grace. For while 'nature cannot of itself culminate in grace, at least it was not put there without regard to grace. Grace is Nature's destiny.'[49] 'Nature, if not the mother, is the matrix of Grace.'[50] But that grace is bloodied, despised and rejected, crushed for the iniquities of, and laden with punishment for, those who hide their faces from it. Grace is never an abstract thing. Nor is it cheap. Grace is a man groaning on a cross, dying, as Gerd confesses, on a 'bitter tree',[51] not only for his friends but also for those who would wish him and his Father dead. Grace is a person redeeming in holy love. Grace is God in his holy action in the face of sin. Grace is God taking seriously the scandalous nature of the offence, and himself going down into the experience of nothingness and dread, into hell, into death, into the furnace of his own wrath, into the radical depths of its wound, in order to save.[52] There can be no higher gift. Moreover, such grace alone satisfies the human (and divine) conscience, which requires not merely an *explanation* of the Cross, but its revelation. This grace alone, the grace of the initiating Father, carries humanity home and brings peace to the human spirit. And so again and again, from wherever he starts, Forsyth makes an undeviating grace-shaped and grace-inspired beeline for the one place in the universe where the conscience of God and of human persons has been satisfied.

In 1864, while on a self-imposed exile in Italy, Ibsen began writing *Brand*, his most overtly 'religious' and Kierkegaardian play. The play concludes with a voice sounding above the thunder saying, 'God is love'.[53] While it is certainly possible to read this ending as a response to the torture rung out of Brand's final questions, I suspect that, given the context, it more likely betrays something of Ibsen's inadequate view of God. Certainly the play as a whole does this. Although, as Maximus says, 'a tender heel alone makes no man an Achilles',[54] herein may very well lie Ibsen's Achilles. Forsyth reminds us,

> The moral world… is the real world, the ever modern world. And the supreme problem of the moral world is sin. Its one need is to be forgiven. And nothing but holiness can forgive. Love cannot. We are both forgiven and redeemed in

Jesus Christ and in Him as crucified unto the world for the holiness of God and the sin of men.[55]

God's love is impotent if it is not holy, and holy is the one thing Ibsen cannot afford his God to be. This is revealed in the final scene of *Peer Gynt*. After Buttonmoulder's challenge, the wayward Peer has opportunity to know the gift of repentance,[56] to grow up, to know forgiveness, to come home. Clinging to Solveig and hiding his face in her lap, he squalls 'My mother; my wife; purest of women! Hide me there, hide me in your heart!'[57] But here, pietà-like, in Solveig's arms, in the one place he might know freedom and come home, she robs him (and he allows himself to be robbed) of his one hope of forgiveness, of redemption, of life, of home-coming. And this is precisely because there is no confession of holiness, and no recognition of guilt.[58] There is not even remorse, even while he was in the far country.

Glossing over the depth of Peer's tragedy, Solveig offers cheap, although sincere, grace as she softly sings,

Sleep, my boy, my dearest boy!
I will rock you to sleep and guard you.

The boy has sat on his mother's lap.
The two have played the livelong day.

The boy has lain on his mother's breast
The livelong day. God bless you my sweet.

The boy has lain so closed to my heart
The livelong day. He is weary now.

Sleep, my boy, my dearest boy!
I will rock you to sleep and guard you.[59]

Here, Solveig functions as a kind of natural theology of which Forsyth says: 'We cannot be sure about her. She is only aesthetic. Her ideal is harmony, not reconciliation. She may hold to her fitful breast her tired child, soothe her fretful sons, kindle her brilliant lovers to cosmic or other emotion, and lend her imagery to magnify the passions of the heart; but for the conscience, stricken or strong, she has no word. Therefore she has no Revelation.'[60] And because she has no revelation, she can neither offer nor bring reconciliation. Indeed, in her eyes, Peer has nothing to repent of, or be forgiven for. He is home now. That is all that matters. Thus Solveig sanctifies Peer in his guilt, leaving him wretched, and so with Buttonmoulder having opportunity to again speak, perhaps even have the final word, and that in spite of Solveig's final hope that Peer had indeed become a 'home-returner'.[61]

Ultimately for Forsyth, however, the home-coming we need 'is not a reconciliation either with our own self-respect or with our neighbour, but with God and His holy love.'[62] It is not the peace of calm that we need, but rather the restoration of our confidence in the extraordinary gospel of grace. Our reconciliation is concerned neither with lying on Jesus' breast nor with 'just giving him our hearts', but in possessing Christ's fruit in the confidence of our faith, the destruction of our guilt, and the restoration of our indissoluble holy fellowship with the Triune God.

Unlike Ibsen, Forsyth maintains that guilt, real guilt, the kind of guilt that is 'all evils in one',[63] is a revelation of God's holiness as seen in the Cross. Given this, it is surprising that Forsyth grants some semblance of revelation of guilt or moral realism to society or to psychology. He notes that the 'great dramatists of the day',[64] like Wagner and Ibsen, are able to present us with the problem of guilt due at least partly to their denial of any Hegelian optimism. In this they are not only critics but also poets and theologians.[65] Indeed, it is the lack of 'moral realism' and 'indelible spiritual instincts' in the Church that drives dramatists like Ibsen – even makes them – to 'create a poetic symbolism' capable of giving voice to the reality of the human scene.[66] They are also able to point us to a truth that some kind of amnesty and deliverance is essential if humanity is to enjoy a future, and even that this calls for some sense of sacrifice, perhaps even death. However, in the final analysis, Forsyth insists, these great dramatists of pessimism are unable to reveal to us the true nature of our guilt or give us 'what we need most, and at bottom most crave'[67] – not self-extenuation or evolution beyond ourselves, but our regeneration, our reconciliation, our home-coming which is found not in sacrificial death alone, but only in that of an atoning kind. This only comes in One who really stands on the earth (something Ibsen's redeemer never does), who moves into our neighbourhood, and who dies as the Holy securing holiness through an act that simultaneously hallows God's name in all the earth. This is because 'the moral situation of the world is the central issue in it; and it is a situation so tragic that the central reality of the world must act tragically in saving it. God's act in redeeming such a world must be the victory in a moral tragedy which compresses human history. For its Redeemer could not stand outside it and save by fiat.'[68]

As Forsyth notes, many of Ibsen's 'successors

and imitators like Galsworthy and Shaw' are capable of showing up our inconsistencies. Indeed, 'any moral amateur can do that'.[69]

> Their works do not leave us as even the gory close of a Shakespeare tragedy does, with the sense of something far more deeply interfused and dimly rounding all. We have from them the sound in our ears of the frayed surf grinding on the broken shore, and dusted with the driven sand; but we have not the murmur nor scent of the infinite sea, beating upon these ragged rocks, and meeting their hideous cruelty with something higher than the soft, the shining, and the fair – whose cruelty can be worse than theirs.[70]

Forsyth's challenge to these poets and playwrights is to arrest something final that has taken place – and that by him whose purity we have soiled, whose love we have despised, whose will we have crossed, and whose holiness we have raped.[71] So, Forsyth insists that Christ's 'first purpose was not Shakesperian – to reveal man to man.' It is higher than that. 'The relief that He gives the race is not the artist's relief of self-expression, but the Saviour's relief of Redemption. He did not release the pent-up soul, but rebuilt its ruins.'[72]

It was neither Galahad nor Arthur that drew Christ from heaven. 'It was a Lancelot race.'[73] And in the final analysis, neither Ibsen nor his imitators 'really get beyond the notion of each man being his own atoner, the notion of a kind of atoning suicide, in a death that satisfied his nemesis but not as holy judgment or Redemption (*Rosmersholm*), and far less as Reconciliation.'[74] In fairness to Ibsen, he himself admits this lack of resolution in a letter to George Brandes in 1875 when he says, 'Don't urge me, friend, to solve these dark equations; I'd rather ask; my job's not explanations.'[75] Nevertheless, Forsyth refuses to let him off the hook that easily. Ibsen's tragedy is true, but not tragic enough, not *real* enough. This is because Ibsen lacks one who can 'create in him the repentance which alone must create personality out of such chaotic material as he [finds]. He [has] the conscience to feel the sin of the world, but not the power of remedy.'[76] His job may not be about explanations, but it could be. That is Forsyth's point. Nevertheless, for the sake of identifying and giving voice to the right questions, Ibsen, and those prophets like him, must be read, and re-read. We need them.

Enter: the Church – learning from apostles, meeting with the world

Reading Forsyth raises the question of whether we evangelicals are too often reluctant, contemptuous or simply lacking in confidence in the truth of the gospel to authentically engage with secular literature and art, preferring instead the (deceptively) safe ghetto of our self-created sub-culture.[77] In a time when the Church is feeling challenged to identify points of contact between the gospel and the culture (to its own sub-cultures as well as to the world's) to and in which it is called to declare its faith, Forsyth reminds us that pessimists like Ibsen and Nietzsche are 'a gift of God to us',[78] and that we ignore them at our peril. They are, at core, theologians! Perhaps they are not theologians *of* the Church, but they are certainly theologians *to* the Church.

> Their bitter is a tonic to our time. They are the protest of a self-respecting conscience against an idyllic, juvenile, sanguine, and domestic tyranny of Life. It is the great dramatists that are the great questioners, the great challengers, the great and serviceable accusers of current, easy, and fungous sainthood. It is not the learned critics that present the great challenge which draws out the last resources of a Gospel. They are too intellectualist. It is the great moral critics like Ibsen, Carlyle, and their kind. They lay bare not our errors but our shams.[79]

Given that there is a sense in which Christians live with one foot on earth and one already in heaven, I wonder if we are even capable of doing this drawing out, and that we need the Ibsens to do for us what we cannot. It is true that Ibsen preaches but a half-gospel and, as we shall see, half-gospels ultimately have no future. However, it is a half we need to hear, especially since it is the half that is omitted so often in the Church's preaching. To see the revelation of this front half of the gospel seems to require both feet being in the one place, on earth, and that is where Ibsen stands, albeit he is unable (or unwilling) to look up.

Forsyth's treatment of Ibsen serves as a model for how Christians today might engage with the prophets of our own day on Parnassus, whether their work be in the field of music, journalism, film, science, politics, literature, or somewhere else. Admittedly, there is a fine-line distinction between contextualisation and accommodation. But the answer is not to shout louder, nor to 'attack' another's world view but, like Paul on Mars

Hill (Acts 17) and Jesus at the well in Samaria (John 4), to learn to listen, to ask questions, to question with, and to commend people who worship an 'unknown god' and the one 'whose fathers worshiped on this mountain'. This necessary and exciting work of listening, questioning and commending attempts to correlate the questions and answers of the Scriptures (which themselves come out of particular cultures) with the questions and answers of the culture(s) with which we hope to engage. We are compelled by the gospel itself to engage in this dialogue of exegesis in the rich confidence that the Holy Spirit is already at work in all cultures. Indeed, if the Spirit were not active outside the Church (and its culture) then there would be no one in the Church in the first place.

Moreover, if human activity and thought, at its best, reflect something of corporate humanity's participation in the vicarious ministry of a crucified and risen Christ through the Spirit who gathers up all our questions and tragic groans and offers them to the Father through sanctified lips, then it is imperative that we listen to and learn from today's prophet-artists – the poets, musicians, sculptors, filmmakers and philosophers – who scratch where people itch (and where they should!). These prophet-artists have an adroitness for articulating ancient theological truths in fresh ways, and give articulate voice to the questions that gnaw at us and to our longings for transcendence. One Ibsen scholar notes, 'truth is more than a mere logical agreement of thought and fact; it is rooted much deeper, since it originates in the interpenetration of life and thought, and involves the total personality.'[80] Here reason and empirical engagement leave us wanting, indeed dislocated. We need the dramatists and poets (even those who 'lie too much')[81] to unveil for us moral realism, and to show us what drives us to the One who alone is the spring of living water who so satisfies our thirst that we will never be thirsty again. People like Woody Allen, George Steiner, Sting, David Williamson, Leonard Cohen, Bryce Courtney, Brett Whiteley, David Suzuki, Thich Nhat Hanh, a plethora of Sufi poets, and film directors like Ingmar Bergman, Michael Apted, David Fincher all do this well. In this they serve as what older theologians called *ancillae theologiae*, handmaidens of the knowledge (word) of God. Many evangelicals have been guilty of theological obscurantism and of arrogantly ignoring the insights of what Forsyth might call our 'schoolmasters'.[82] We have been too slow to accept not only that the earth is the Lord's and the fullness thereof, but also that we live in a world already redeemed, and that is being so.[83] Is our God big enough to embrace the whole world and its tragic questions with it?

Evangelical theologians, philosophers and university Christian fellowships are increasingly engaged in healthy and vigorous debate on many fronts, particularly with the sciences where a more modernist framework is still likely to be in vogue. We have, however, been somewhat slower, even neglectful and suspicious, to enter into genuine dialogue with the arts – creative writing, visual media, linguistics, dance, architecture, sculpture – particularly where the bridge between the two lies submerged in denser postmodernist fog. Trevor Hart is right to suggest that this suspicion of 'weavers of fictions and conjurors of illusions… can serve only to detract from the truth rather than to illuminate it.'[84] Indeed, Forsyth notes that faith without imagination is incomplete, and imagination baseless without faith. We need both. 'Neither can stand for the other, or do its work'.[85] Great harm has been done to the Christian faith by neglecting poetic imagination, whether inside or outside the Christian community.[86]

There are, encouragingly, many examples of where such positive engagement is taking place, where long-held suspicions are dissolving, where dialogue is mutually edifying, and where art is valued 'for arts sake', for the contribution it makes 'as art', and not simply for how it can be harnessed or even 'baptised' as a lubricant for what is considered to be of 'real' substance.[87] In the past, Tolkien and Rembrandt and, perhaps, even Mozart, served as prodigious examples of believers whose legs seemed long enough to straddle both worlds without dishonouring the dignity of one for the other. Indeed, is there not a sense in which through doing this their preachments brought heaven and earth together? Could not the best sermon ever preached on Luke 15:11-32 be that 1668/69 oil on canvas hanging in The Hermitage in St. Petersburg – Rembrandt's *The Return of the Prodigal Son?* And today, many Christians are also engaged in this courageous quest and tradition. Alfonse Borysewicz, Robert Cording, Judith Rock, Makoto Fujimura, Mark Jarman, Luci Shaw, Michael Symmons Roberts and Scott Cairns serve as inspiring models.

I am not suggesting that evangelicals exchange one idol (suspicion of imaginative questioning) for another (philosophical pluralism). I am inviting us to participate in an on-going humble and discerning discourse with these other 'theologians' in

order to receive and share positive insights about the gospel and reality. Standing in the tradition of the apostle who worked so fervently to introduce 'the unknown God' to the Epicureans (today's Yuppies, though with considerably more self-discipline) and the Stoics (today's Greenies) of his day, we too need to be in touch with our culture if we are not only going to build effective bridges for gospel communication but, dare I say it, learn fresh truths about God and his ways with us.

Enter: half-gospels

To rest here, though, would be to fail to tell the whole story. Worse, merely 'listening' to culture would be placing us in danger of selling out the gospel and its 'creative, self-organising, and self-recuperative power'[88] to a culture that 'asks but a half-gospel'.[89] It would be a sell-out to a culture that needs not simply improvement or completion but judgement and redemption, not fulfilment of its perceived needs but the forgiveness of its sins. Ibsen too wants to challenge culture. But 'the light must come from the fire, not the fire from the light.'[90] We must do more than speak society's gospel back to itself baptised in Christian jargon. The Church ought not be a domesticated chaplain to the status quo. 'It is only the language of the Age that we must speak, not its Gospel.'[91]

The Church must, of course, meet the world. But when we do so we must do more than merely greet it and pose an invitation. A crisis has to be forced, a crisis of the will, a confrontation of will and Will, of conscience and Conscience. (And conscience here is not simply the conscience of the individual; it includes society's conscience as well.) And it is a crisis that ends in both the world and the Church being subdued, reconciled and redeemed.[92] More than an invitation, the gospel is a command and an announcement. 'We are tempted to forget', Forsyth says, 'that we have not, in the first place, either to impress the world or to save it, but heartily and mightily to confess in word and deed a Saviour who has done both… The kind of religion that carries *us* through the world will say more than all our efforts to carry *it* through the world.'[93] And again,

> Half-Gospels have no dignity, and no future. Like the famous mule, they have neither pride of ancestry nor hope of posterity. We must make it clear that Christianity faces the world with terms, and does not simply suffuse it with a glow; that it crucifies the world, and does not merely consecrate it; that it recreates and does not just soothe or cheer it; that it is life from the dead, and not simply bracing for the weak or comfort for the sad.[94]

Indeed, 'we are more than stray sheep reclaimed. We are those whose defiant iniquity has lain upon Christ for us all.'[95] Only the Cross and its redemptive power is sufficient to bring about a new creation and to 'reconcile all things' to God.[96] Sinful materiality and culture must be judged and converted, not merely enfleshed. Anything less is the sanctification of evil and the death of God in which Nietzsche's God truly is dead.[97] This is where, in Forsyth's view and my own, 'merely incarnational' theology leaves us, and God, wanting.[98]

Enter:… to be answered…

There are, of course, no shortage of questions that arise for the contemporary person of faith who is seeking to come to grips with what Forsyth wants to tell us about the treasure we have in Ibsen and his ilk. Not least are questions about the dramatic form itself. How are we to interpret the space around the words, the silences between the lines? What do these say to us about the nature of revelation?[99] Is the genre of drama, for example, or any art form for that matter, able to serve the necessary revelatory purpose that Forsyth insists that God alone can serve? What about preaching (‚The artist's grace is not the preacher's'[100]), even when God himself enters the pulpit, as he did in the First World War?[101] What do we expect from people like Ibsen? Certainly we do not need another person to tritely tell us that 'Life is hell but Jesus is the answer!' So what are the alternatives? Drama *plus* preaching? Drama *as* preaching? Preaching *as* drama? Also, I wonder, given God's revelation to us of the true nature of tragedy, are Christian artists being honest when they seek to reproduce tragedy artistically? Is it even possible?[102]

Exit: pursued by a bear… [Enter] Shepherd[103]

At the end of the day, artists like Ibsen matter, not because they point upwards, nor because the creation has been inhabited by God, but because creation has been pursued by him (as a bear hunting its prey), and redeemed by him, in his most creative and tragic act. 'The real incarnation is not in

Christ's being made flesh for us, but in His being made sin for us!'[104] Only a Cross can make sense of an Incarnation. Only that which, above all, hallows God's name in the creation, enthrones his holy love and 'destroys guilt in grace'[105] can provide any stable footing for society, or for the arts, or for communities of faith.

Forsyth is convinced that the Cross is where 'all earth's hues are not mere tints but jewels – not mere purpureal gleams, but enduring, precious foundation-stones.'[106] And he invites us to consider Ibsen and other apostles to culture as such stones. Far from them being external and mechanical products that God could destroy and remake, God has so created that the very existence and certain future of these apostles, their word and their world is intractably and eternally bound up with his own life and joy. The life of the universe, Forsyth states, is 'the immanence of the Transcendent.'[107] The creation is considerably more than merely God's property. It is his eternal delight and the communication partner of his redemptive love. It is this loving divine will that forms the basis of the affirmation of creation's questions, materiality and cultures, and justifies the Church's mission in the world. To remain timid and unchallenged behind the ramparts of our own communities may offer a (false) sense of security, with considerably less risk of bruising, but it denies us the opportunity of hearing God's word in unexpected places, of the Church being reformed, renewed and recalled by that word, and of reforming, renewing and recalling our world, its cultures and its thought to the obedience of Christ.[108] Here, Forsyth's daughter, Jessie Forsyth Andrews, faithfully echoes her father's thoughts when she offers us this challenge: 'If, as we believe, it cost more to redeem the world than to create it, may we not in all humility find something akin to the redemptive wherever with high purpose we set ourselves to bring order out of confusion – whether it be in a broken life, or a bewildered country, or a torn and stricken world'.[109]

The divine secret is neither with the philosopher nor with the poet-prophet.[110] And so whereas Nietzsche and Ibsen can only identify the problem, Forsyth points us to Christ. We would certainly be fools not to listen to and learn from Ibsen and his kind. But whereas in Ibsen we see a longing for home, only Forsyth's gospel of blood-soaked grace can finally carry us there, and there to us. To Ibsen and to us today, Forsyth says, 'The practical solution of life by the soul is outside life. The destiny of experience is beyond itself. The lines of life's moral movement and of thought's *nisus* converge in a point beyond life and history… The key is in the Beyond; though not necessarily beyond death, but beyond the world of the obvious, and palpable, and common-sensible. (Yea, beyond the inward it really is.)'[111]

Forsyth leaves Christians with a model of how we might engage our world, and he schools us in how we may do so with candor and gospel courage.

Notes

1 If Nietzsche fails in this quest, then, as John Carroll points out, he 'will have turned into Don Quixote at the end, a normal man, whose only wish is to die.' John Carroll, *The Wreck of Western Culture: Humanism Revisited* (Melbourne: Scribe, 2004), 196; cf. Peter T. Forsyth, 'Intellectualism and Faith', *Hibbert Journal* 11 (January 1913): 327. But Nietzsche, of course, believes that he *has* found a replacement for the crucified Christ: himself! Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: How One Becomes What One Is* (trans. R. J. Hollingdale; Harmondsworth: Penguin, 1979). Jürgen Moltmann reminds us: 'Is not every unbeliever who has a reason for his atheism and his decision not to believe a theologian too? Atheists who have something against God and against faith in God usually know very well whom and what they are rejecting, and have their reasons. Nietzsche's book *The Antichrist* has a lot to teach us about true Christianity.' Jürgen Moltmann, *Godless Theology* (Cited 28 June 2006. Online: http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=2007). See also, Michel Harr, 'Nietzsche and the Metamorphosis of the Divine', in *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (ed. P. Blond; London: Routledge, 1998), 157-76.

2 Hermann J. Weigand, *The Modern Ibsen: A Reconsideration* (New York: E. P. Dutton & Co., 1953), 125. It is a matter of debate whether Nietzsche should be read as expressing a fundamental indignation with life. He probably would have rejected such a claim himself, preferring to see himself as a predominantly *positive* figure, saying 'Yes' to the world, even as he contradicts it.

3 Henrik Ibsen, 'The Verse'. Originally written in German in 1877. Quoted in Ketil Jensehaugen, *Henrik Ibsen as a poet*, (Cited 1 July 2006. Online: http://www.newagebd.com/2006/jan/27/lit.html); See Brian Johnston, 'The Dangerous Seductions of the Past: Ibsen's Counter-Discourse to Modernity', in *Modernism in European Drama: Ibsen, Strindberg, Pirandello, Beckett* (ed. F. J. Marker and C. Innes; Toronto: University of Toronto Press, 1998), 15; Alan Reynolds Thompson, 'Ibsen as Psychoanatomist', *Educational Theatre Journal* 3, No. 1. (March,

1951): 34.

4 Janko Lavrin, 'Ibsen and His Creation: III – The Strength of his Weakness', *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art* 24, No. 9 (Thursday, 2 January, 1919): 140.

5 Of course, Ibsen's tragedy and comedy stood very closely together. See Robin Young, 'Ibsen and Comedy', in *The Cambridge Companion to Ibsen* (ed. J. McFarlane; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 58-67; Bjørn Hemmer, 'Ibsen and the Realistic Problem Drama', in *The Cambridge Companion to Ibsen* (ed. J. McFarlane; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 68-88.

6 Weigand, *Modern Ibsen*, 126.

7 Also known as *An Enemy of Society*, the play was first performed in Christiania, 13 January 1883.

8 Quoted in Northam, 'Dramatic and Non-Dramatic Poetry', 29. Miller argues that *Enemy of the People* is 'really about Ibsen's belief that there is such a thing as a truth and that it bears something like holiness within it, regardless of the cost its discovery at any one moment entails. And the job of the elite is to guard and explain that holiness without compromise or stint.' Arthur Miller, 'Ibsen and the Drama of Today', in *The Cambridge Companion to Ibsen* (ed. J. McFarlane; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 229. I suspect that if Ibsen lacked reverence for this 'something like holiness' then Forsyth would not have been interested in him at all.

9 Quoted in Janko Lavrin, 'Ibsen and His Creation: VII – The Struggle with the "Ideals"', *The New Age: A Weekly Review of Politics, Literature, and Art* 24, No. 20 (Thursday 20 March, 1919): 328.

10 Peter T. Forsyth, *The Church, the Gospel and Society* (London: Independent Press, 1962), 94.

11 A. F. Simpson, 'P. T. Forsyth: The Prophet of Judgment', *SJT* 4 (1951): 152. Pastoral ministry placed Forsyth in contact with 'damned souls' through which he came to see that there was a tragic element of life, namely guilt, which the liberal gospel had no positive word for.

12 Peter T. Forsyth, *Positive Preaching and Modern Mind: The Lyman Beecher Lecture on Preaching, Yale University*, 1907 (London: Hodder & Stoughton, 1907), 228.

13 I am indebted to Trevor Hart for associating this metaphor with the atonement.

14 Forsyth, *Preaching*, 227-8.

15 Peter T. Forsyth, 'Ibsen's Treatment of Guilt', *Hibbert Journal* 14 (October 1915): 106. Similarly, Forsyth could have turned to Dostoevsky who he, surprisingly, does not mention in any of his books. See also Peter T. Forsyth, '"Henrik Ibsen." Review of *The Life of Henrik Ibsen*, by Henrik Jaeger, trans. Clara Bell', *Independent*, literary supplement (6 March 1891): 1. When it was given to the young Swedish actor August Lindberg to direct *Ghost* and play Osvald, Ibsen stipulated that he did not want anything to distract the public's impression that his plays portrayed a segment of real life. For Ibsen, this meant that there should be no other plays, nor orchestral music, performed either before or after his plays, or even in between scenes, lest they serve as a distraction and compromise the sense that what was happening on stage was a glimpse into the real. This also explains Ibsen's fussiness about which actors procured which parts and why he insisted that certain actors be given particular roles, whether it be a major or a minor role.

16 See Peter T. Forsyth, 'The Pessimism of Mr Thomas Hardy', *London Quarterly Review* 118 (October 1912): 193-219; Forsyth, 'Treatment', 105-6.

17 Robert M. Brown, *P. T. Forsyth, Prophet for Today* (Philadelphia: Westminster Press, 1952), 134.

18 Forsyth, 'Treatment', 112.

19 Forsyth, 'Treatment', 115; Nietzsche writes, 'In Christianity neither morality nor religion come into contact with reality at any point.' Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ* (trans. R. J. Hollingdale; Harmondsworth: Penguin, 1968), 125; and, 'Christianity was from the beginning, essentially and fundamentally, life's nausea and disgust with life, merely concealed behind, masked by, dressed up as, faith in "another" or "better" life'. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* (trans. W. Kaufmann; New York: Vintage Books, 1967), 23; cf. pp. 15-6; John W. De Gruchy, *Christianity, Art and Transformation: Theological Aesthetics in the Struggle for Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 15-6.

20 Forsyth, *Society*, 100.

21 Forsyth, 'Treatment', 115.

22 Forsyth, *Preaching*, 103.

23 See Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 239-63.

24 Miller, 'Ibsen', 231.

25 Forsyth, 'Intellectualism and Faith', 319; cf. Peter T. Forsyth, *The Cruciality of the Cross* (London: Hodder & Stoughton, 1910), 119.

26 Forsyth, *Justification*, 210.

27 Forsyth, *Preaching*, 103.

28 Forsyth, *Preaching*, 104.

29 Forsyth, *Preaching*, 105. Forsyth's criticism of Ibsen also extends to his over-individualistic tendencies, his misdiagnosis of the relationship between human guilt and God's gracious redemption, and his failure to reveal the holy because of his analytic rather than prophetic analysis of the human condition. See Forsyth, 'Treatment', 100-12, 117-8, 121.

30 Forsyth, 'Treatment', 120.

31 George Hall, 'Tragedy in the Theology of P. T. Forsyth', in *Justice the True and Only Mercy: Essays on the Life and Theology of Peter Taylor Forsyth* (ed. T. Hart; Edinburgh: T&T Clark, 1995), 81.

32 Forsyth, 'Treatment', 121.
33 Forsyth, 'Treatment', 122.
34 Peter T. Forsyth, *The Justification of God: Lectures for War-Time on a Christian Theodicy* (London: Independent Press, 1957), 209.
35 Hall, 'Tragedy', 95.
36 Frank B. Brown, *Religious Aesthetics, A Theological Study of Making and Meaning* (Princeton: Princeton University Press, 1989), as quoted in *Theological Aesthetics: A Reader* (ed. G. E. Thiessen; Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004), 268.
37 Peter T. Forsyth, *Christ on Parnassus: Lectures on Art, Ethic, and Theology* (New York: Hodder and Stoughton, 1911), 60; cf. pp. 106, 108-9, 196, 200, 231-2, 234-5, 240-1, 250-1.
38 Nicholas Wolterstorff, *Art in Action: Towards a Christian Aesthetic* (Carlisle: Solway, 1997): 8. See also Calvin Seerveld, *Bearing Fresh Olive Leaves: Alternative Steps to Understanding Art* (Carlisle: Piquant, 2000), 17-21; Calvin Seerveld, *Rainbows for the Fallen World* (Toronto: Tuppence Press, 2005), 78-155.
39 Henrik Ibsen, *The Oxford Ibsen, Volume III: Brand, Peer Gynt* (ed. J. W. McFarlane; trans. J. Kirkup and C. Fry; London: Oxford University Press, 1972), 246.
40 Miller, 'Ibsen', 227.
41 Forsyth, *Justification*, 208.
42 Quoted in Weigand, *Modern Ibsen*, 303.
43 Quoted in Weigand, *Modern Ibsen*, 303.
44 The line 'the heart-nook of the hidden' is taken from Ibsen's poem, 'The Miner', written in 1851. Henrik Ibsen, *Lyrics & Poems from Ibsen* (trans. F. E. Garrett; New York: E.P. Dutton & Co., 1912), np. Michael Meyer translates the line as 'the heart-chamber of what lies hidden'. Michael Meyer, *Henrik Ibsen: The Making of a Dramatist 1828-1864* (London: Rupert Hart-Davis, 1967), 84. See also John Northam, 'Dramatic and Non-Dramatic Poetry', in *The Cambridge Companion to Ibsen* (ed. J. McFarlane; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 54.
45 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One* (trans. R. J. Hollingdale; London: Penguin, 1969), 202-5.
46 Forsyth, *Society*, 112.
47 Heb. 11:10.
48 Peter T. Forsyth, *God the Holy Father* (Blackwood: New Creation Publications, 1987), 10-11.
49 Peter T. Forsyth, *This Life and the Next: The Effect on This Life of Faith in Another* (London: Independent Press, 1946), 69.
50 Peter T. Forsyth, *The Christian Ethic of War* (London: Longmans, Green, 1916), 171.
51 Ibsen, *Brand, Peer Gynt*, 248. Significantly, these words come out of the mouth not of Brand, but of Gerd, the mad gypsy girl who tries to talk Brand into going with her to the 'ice church' in the mountains. But just when the Christian reader might get excited that Ibsen may have perceived something of an answer to the questions he identifies through the mouth of Gerd (cf. 1 Cor. 1:27-29), she turns around and confesses that the 'tree of the cross… this thing [that] was done long years ago' is all a lie taught to her by her father when she was little, and that the priest Brand himself is really 'that Man… the Saviour.' (ibid.)
52 Nietzsche saw something of this: 'But he – *had* to die [*er müsste sterben*]: he looked with eyes that saw *everything* – he saw the depths and abysses of man, all man's hidden disgrace and ugliness. His pity knew no shame: he crept into my dirtiest corners. This most curious, most over-importunate, over-compassionate god had to die. He always saw *me*: I desired to take revenge on such a witness – or cease to live myself. The god who saw everything, even man: this god had to die [*er müsste sterben*]! Man could not endure that such a witness should live.' Nietzsche, *Zarathustra*, 278-9.
53 Ibsen, *Brand, Peer Gynt*, 250. The author of 1 John 4:8 (and 4:16) defines that love in verse 10: 'In this is love, not that we have loved God but that he loved us *and sent his Son to be the propitiation for our sins*.'
54 Henrik Ibsen, *Emperor and Galilean: A World Historic Drama* (trans. W. Archer; London: William Heinemann, 1907), 213. This is Ibsen's most Hegelian play. See Bjørn Hemmer, 'Ibsen and Historical Drama', in *The Cambridge Companion to Ibsen* (ed. J. McFarlane; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 12-27.
55 Forsyth, *Preaching*, 228.
56 See Rom. 2:4; 2 Cor. 7:9-11; 2 Pet. 3:9.
57 Ibsen, *Brand, Peer Gynt*, 421.
58 Although the text does not indicate such, and so it would literally be an argument based on the silent spaces between the lines, it may be possible to argue that Peer does indeed find forgiveness and reconciliation in the arms of Solveig, not unlike how the younger son in Luke 15 finds grace in the wordless embrace of the father. I, however, remain unconvinced of this interpretation of the play's ending.
59 Henrik Ibsen, *Peer Gynt* (trans. R. F. Sharp; London: J. M. Dent & Sons, 1921), 241.
60 Peter T. Forsyth, 'Revelation and the Person of Christ', in *Faith and Criticism: Essays by Congregationalists* (London: Simpson Low Marston, 1893), 100.
61 Ibsen, *Brand, Peer Gynt*, 421.
62 Peter T. Forsyth, *The Preaching of Jesus and the Gospel of Christ* (Blackwood: New Creation Publications, 1987), 4.
63 Forsyth, 'Treatment', 109.
64 Forsyth, 'Treatment', 105.
65 Forsyth, 'Treatment', 106. Speaking at Aberdeen University in 1906, Forsyth reflected on his student days saying: 'Tones from the solemn masks of the

Greek dramatists taught us to vibrate with the shock of man's collision with fate. We begun to acquire the sense of the world's tragedy. Shakespeare bore in upon us the connection of tragedy and destiny, the moral nature of doom, the interplay of sin and sorrow… We stood before the old anomaly of life, the pity, the terror, the mystery, the enormity of it all… We learned not only the cosmic problem of the savant, but the moral problem of the sage.' Peter T. Forsyth, 'Principal Forsyth on Church and University: A Striking Address', *Aberdeen Free Press* (24 September 1906): 11. Reprinted three days later in *British Congregationalist* (27 September, 1906): 201-2. In a recent book, David Hart argues that Johann Sebastian Bach is 'the greatest of Christian theologians'. See David B. Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2003), 282-4.

66 Forsyth, 'Treatment', 106.

67 Forsyth, 'Treatment', 106.

68 Forsyth, 'Treatment', 119; cf. p. 111.

69 Forsyth, Treatment', 106.

70 Forsyth, 'Treatment', 106-7; cf. Forsyth, *Society*, 102. On the relationship between Ibsen and Shakespeare see Halvdan Koht, 'Shakespeare and Ibsen', in *Ibsen: A Collection of Critical Essays* (ed. R. Fjelde; Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965), 41-51.

71 See Forsyth, *Jesus*, 3.

72 Forsyth, 'Revelation and the Person of Christ', 112-3.

73 Forsyth, *Society*, 102; cf. Forsyth, *Jesus*, 91.

74 Forsyth, 'Treatment', 111.

75 Henrik Ibsen, 'A Rhyme-Letter', in *Ibsen Quotations* (Cited 1 July 2006. Online: http://www.ibsen.net/index.gan?id=11121081&subid=0); cf. Vigdis Ystad, 'Suicides in Ibsen's plays' (Cited 1 July 2006. Online: http://www.med.uio.no/ipsy/ssff/engelsk/menuculture/Ystad.htm#1.%20%22About). This is not to be confused with 'Rhyme Letter' written to Fru Heiberg in Dresden, in Easter-week 1871.

76 Forsyth, 'Treatment', 121.

77 I am reminded here of God's concern for all the nations and cultures of the world (Mk. 13:10; Rev. 7:9; 21:24) and that God's covenant purpose for the creation includes all peoples. Indeed, through Jesus Christ, all nations, as cultures, will come to the obedience of faith (cf. Paul's hope in Rom. 16:26, hence 1 Cor. 9:19-23).

78 Forsyth, *Preaching*, 104.

79 Forsyth, *Preaching*, 104.

80 F. W. Kaufmann, 'Ibsen's Conception of Truth', in *Ibsen: A Collection of Critical Essays* (ed. R. Fjelde; Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965), 19.

81 Nietzsche, *Zarathustra*, 149.

82 Forsyth once referred to the secular university as 'a schoolmaster to bring us to the world's Christ and to leave us with no other refuge than the cross'. Forsyth, 'Principal Forsyth on Church and University', 11.

83 Ps. 24:1; Jn. 16:33. This does not mean the cessation of the need for discernment. 1 Cor. 10:23-31.

84 Trevor A. Hart, 'Imagining Evangelical Theology', in *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method* (ed. J. G. Stackhouse, Jr.; Grand Rapids/Leicester/Vancouver: Baker Books/Inter-Varsity Press/Regent College Publishing, 2000), 194. See also pp. 197-8.

85 Forsyth, *Parnassus*, 232.

86 See Forsyth, *Parnassus*, 240-1.

87 Forsyth said of poetry: 'Poetry, like all true art, must have no direct end outside itself, i.e., outside the aim of realising to us the beautiful by inward images, and exciting the appropriate emotions. It impresses, it does not convert or proselytise. If it had another aim, then there would be two supreme ends before it, and out of their collision would rise a discord fatal to Art; or if both ends were not supreme, Art would become a means only, and not an end in itself. It would become a means of edifying us in a religious way. And that for Art would be a degradation, as we see in the case of a multitude of religious pictures and tunes. If the religious effect is uppermost, Art is degraded, and Religion, in the end, is not served. Poetry, therefore, must not aim at a distinctly and directly religious effect. It has a religious element, and it has a religious effect. But these are incidental.' Forsyth, *Parnassus*, 251.

88 Peter T. Forsyth, *The Church and the Sacraments* (London: Independent Press, 1947), 45. Forsyth was critical of the trend for theologians to surrender the distinctives of the gospel to the culture in an effort to accommodate the latest thinking. He wrote: '[The Church] seems at times more concerned to adapt the gospel than to preach its fullness, to bring it down to people's level than to bring them up to it… It seems rather to commend the gospel to the natural man than to set the natural man in the searchlight of the gospel.' Peter T. Forsyth, 'Lay Religion', *Constructive Quarterly* 3 (December 1915): 779.

89 Forsyth, *Preaching*, 89.

90 Peter T. Forsyth, *The Principle of Authority in Relation to Certainty, Sanctity and Society: An Essay in the Philosophy of Experimental Religion* (London: Independent Press, 1952), 276-7.

91 Peter T. Forsyth, *Revelation Old and New: Sermons and Addresses* (ed. John Huxtable; London: Independent Press, 1962), 45; cf. Walter Shenk, *Write the Vision: The Church Renewed* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995), 6, 16-7, 44; Peter J. Leithart, *Against Christianity* (Moscow: Canon Press, 2003).

92 See Forsyth, *Authority*, 145-6, 166, 174; Peter T. Forsyth, *Faith, Freedom and the Future* (London: Hodder & Stoughton, 1912), 8; Forsyth, *Parnassus*, vii, viii; Forsyth, *Preaching*, 76-84, 89, 133;

Forsyth, *Revelation*, 46; Forsyth, *Sacraments*, 75, 116; Peter T. Forsyth, *The Work of Christ* (London: Hodder & Stoughton, 1910), 24-5.

93 Peter T. Forsyth, 'The Soul of Christ and the Cross of Christ', *London Quarterly Review* 116 (October 1911): 193, 194.

94 Forsyth, *Sacraments*, 18.

95 Forsyth, *Prayer*, 76.

96 Col. 1:20; cf. Forsyth, *Sacraments*, 196-7.

97 Friedrich Nietszche, *The Gay Science: With a Prelude in German Rhymes and an Appendix of Songs* (ed. B. Williams; trans. J. Nauckhoff; Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 109, 120; Nietzsche, *Zarathustra*, 31-2, 41, 114.

98 In Forsyth's day, incarnational theologians were those (largely neo-Hegelians) who embraced the incarnation as *the* dominant theological motif, but (practically) rejected the atonement. Today, there are many who would identify themselves as 'incarnational theologians' who do not ignore the importance, and even centrality, of the atonement. My criticism is of the former kind, some of whom still exist today.

99 See Forsyth's discussion on this question in Forsyth, *Parnassus*, 244-5, 247-8.

100 Forsyth, *Preaching*, 61.

101 Forsyth considered World War I to be God's sermon to a complacent Church that had failed to preach, and implicate the preaching of, the cross – that is, human evil and God's righteousness. He stated that the war was 'caused by a Christian nation's cynical negation of a world-conscience.' *Jesus*, 85; cf. *Justification*, 23, 100-2, 129-30; *War*, 11, 43; Peter T. Forsyth, *The Soul of Prayer* (London: Independent Press, 1951), 26; *Sacraments*, 12, 33-4, 37.

102 Much of what is acclaimed as 'Christian art' betrays an overly realised eschatology and an inadequate theology of Holy Saturday, and so of the entire *Triduum Sacrum*. Herein lies a challenge to Christian artists to explore what insights tragedy (and comedy) might offer that intimate a Beyond in which the meta-drama might continue. I hope to explore these questions in a subsequent paper.

103 This line is taken from William Shakespeare, *The Winter's Tale* (ed. F. Kermode; New York: Signet), 54. Act 3, Scene 3, Line 57.

104 Forsyth, *Jesus*, 25; cf. Forsyth, *Sacraments*, 83.

105 Forsyth, *Justification*, 107. See also p. 128; Peter T. Forsyth, 'Immanence and Incarnation', in *The Old Faith and the New Theology* (ed. C. H. Vine. London: Sampson Low Marston, 1907), 48.

106 Forsyth, *Justification*, 47.

107 Forsyth, *Justification*, 75.

108 2 Cor. 10:5.

109 Jessie F. Andrews, '"In a Place by Itself"', *Congregational Quarterly* 1 (April, 1923): 161; cf. Forsyth, *Justification*, 94.

110 Forsyth, *Justification*, 139. I am not here suggesting that we abandon philosophical enquiry. Nor am I suggesting that we adopt Sallie McFague's idea that to do theology poetically means that we must conceive of Scripture not as a revelation of historical facts and theo-historical truth, but as mere human metaphor describing the divine-human relationship. Sallie McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (London: SCM Press, 1983).

111 Forsyth, *Justification*, 212, 213.

NEW FROM PATERNOSTER

Karl Barth and Evangelical Theology

Convergences and Divergences

Sung Wook Chung (Editor)

An international team of scholars examine the themes of revelation, Scripture, God, the Trinity, creation, providence, evil, humanity, sin, Christology, Sacraments, the Church, God's Kingdom, eschatology and non-Christian religions in the work of Karl Barth. A wide-ranging evangelical assessment of a critical theologian.

Dr Sung Wook Chung is Assistant Professor of Christian Theology at Denver Seminary, Colorado, USA.

ISBN: 1-84227-354-X / 229 x 145 mm / 356pp / £14.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

EuroJTh (2006) 15:2, 119–123 0960–2720

Ein Rezensionsartikel zu

Schmidt-Leukel, Perry, *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2005

Thomas Gerold

München

ZUSAMMENFASSUNG

Nach einer grundlegenden Einführung in die Theologie der Religionen, die nach dem Schema "Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus" erfolgt, werden Schmidt-Leukels Argumente für letztere Position vorgestellt. Im Anschluss wird sein Ansatz kritisch diskutiert. Dabei erweisen sich seine Betonung der Negativen Theologie und seine Relativierung der Rolle Christi als Schwachpunkte, die jeweils Gottes Offenbarung an den Menschen überhaupt unplausibel erscheinen ließen, wenn sie zuträfen. Der Beitrag endet mit einer Skizze eines Modells, das die traditionelle, christliche Christologie beibehält.

* * * *

SUMMARY

After laying the ground with an introduction to The Theology of Religions, which uses an ‚Exclusivism, Inclusivism and Pluralism' scheme, Schmidt-Leukel's arguments in favour of the last of these positions are presented. Some critical observations are then made of his approach. This demonstrates how his emphasis on Negative Theology and his relativising of the role of Christ are weak points which contribute to make the revelation of God to humans quite implausible. The review article ends with an outline of a model which retains traditional Christian Christology.

* * * *

RÉSUMÉ

Schmidt-Leukel débute son ouvrage par une introduction à la théologie des religions en considérant trois types d'approches : l'approche exclusive, l'approche inclusive et l'approche pluraliste. Il défend lui-même le troisième type d'approche. La recension apporte des observations critiques concernant sa position et y relève diverses faiblesses : l'accent mis sur la Théologie Négative et la relativisation du rôle de Christ contribuent à ôter pratiquement toute plausibilité à l'idée que Dieu se révèle aux hommes. Elle propose ensuite schématiquement un modèle fondé sur une christologie traditionnelle.

* * * *

In *Gott ohne Grenzen* entfaltet der in Glasgow lehrende Fundamentaltheologe Perry Schmidt-Leukel seinen Entwurf einer pluralistischen Theologie der Religionen (14). Diese Richtung ist inzwischen so stark geworden, dass die Beschäftigung mit ihr zur Notwendigkeit geworden ist. Für die Auseinandersetzung mit ihr eignet sich dieses Buch besonders, weil sie darin geradezu exemplarisch von ihrem profiliertesten Vertreter im deutschen Sprachraum dargestellt wird und ihre Stärken und Schwächen deutlich werden.

Schmidt-Leukel führt zunächst grundsätzlich in die Herausforderung einer Theologie der Religionen ein. Für ihn stellen sich zwei große Anfragen: 1. Wie sind andere Religionen zu beurteilen? 2. Welche Auswirkungen haben sie für das Selbstver-

ständnis der eigenen Religion? Er sieht eine ganze Reihe von Problemen, die mit dieser Thematik verknüpft sind: Erstens die dogmatische Frage, ob andere Religionen Heilswege sein können (35-37). Zweitens die praktische Frage, ob nicht die verschiedenen Religionen für die Konflikte in der Welt mitverantwortlich sind (38-42). Drittens die kriteriologische Frage, wie sich denn die verschiedenen Religionen beurteilen lassen (43-53). Viertens die apologetische Frage, inwieweit sich die unterschiedlichen Religionen gegenseitig widerlegen, weil sie sich ja alle gegenseitig widersprechen (59-61). Auf diese Problematik lässt sich nach Schmidt-Leukel mit vier denkbaren Positionen reagieren: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus und Atheismus. Wobei letzterer als theologische Position ausscheidet.

Zunächst setzt sich Schmidt-Leukel mit dem christlichen Exklusivismus auseinander, nach dem nur durch das Christentum eine heilshafte Transzendenzerkenntnis vermittelt werden könne. Für ihn sprechen gegen einen radikalen Exklusivismus, nach dem nur Christen gerettet werden, jedoch die Bibelstellen, die eine Rettungsmöglichkeit auch für Nicht-Christen zu befürworten scheinen (114-122). Außerdem stehe dagegen der Heilswillen Gottes, der es unplausibel erscheinen ließe, dass nur einem Teil der Menschen die Möglichkeit zur Rettung offen stände. Gegen alle Formen des Exklusivismus, also gegen alle Positionen, die bestreiten, dass auch durch andere Religionen eine heilshafte Transzendenzerkenntnis vermittelt werde, spräche, dass es auch in anderen Religionen Parallelen zum Christentum gäbe. Gegen den Versuch, diese für bedeutungslos zu erklären, spricht dabei, dass sich das Kriterium der Früchte auch im Neuen Testament findet (126).

Der sogenannte Inklusivismus, nach dem im Christentum die ganze, in anderen Religionen jedoch eine abgestufte heilshafte Transzendenzerkenntnis vermittelt werde, und der sich auch schon bei einzelnen Kirchenvätern findet (130), erscheint Schmidt-Leukel wesentlich plausibler. Denn dadurch ließen sich die oben genannten Kritikpunkte am Exklusivismus lösen. Dennoch kritisiert Schmidt-Leukel auch den Inklusivismus. Ein, wie er selbst zugibt, nicht allzu starkes Argument ist, dass es dieser nicht ermögliche, die religiöse Vielfalt positiv zu werten (152-156). Gewichtiger ist in seinen Augen, dass sich eine christliche Überlegenheit nicht empirisch stützen ließe, weil die vom Christentum hervorgebrachten ethischen Früchte keine Überlegenheit über die anderen Religionen nahelegen würde (156-160).

Nun stellt Schmidt-Leukel die pluralistische Position vor, die er auch selbst vertritt. Demnach wäre es möglich, dass mehrere Religionen in gleicher Weise eine heilshafte Transzendenzerkenntnis vermitteln. Keiner komme ein absoluter Vorrang vor allen anderen zu. Die pluralistische Position hat nach Schmidt-Leukel den Vorteil, dass sie einen echten Dialog ermöglichen könne, weil es für keine Seite nötig wäre, die andere zu überzeugen. Jede könnte die Einstellung haben, sie könne etwas von der anderen Religion lernen.

Allerdings, so räumt Schmidt-Leukel selbst ein, gäbe es auch gravierende Probleme. So ist es eine völlig neue Position (163). Dann stellt sich aufgrund der unterschiedlichen Positionen der Religionen die Frage nach der philosophischen Konsistenz dieses Ansatzes (188-189). Und vor allem widerspricht die traditionelle Sicht der Stellung Christi eindeutig der Möglichkeit einer Gleichwertigkeit anderer Religionen. Für Schmidt-Leukel ergibt sich daraus die Herausforderung, die Rationalität der pluralistischen Hypothese aufzeigen zu müssen. Das bedeutet für ihn, nachzuweisen, dass es für diese Einwände Lösungsansätze gibt. Mehr als eine Hypothese vorzubringen, behauptet Schmidt-Leukel ausdrücklich nicht. Und er räumt auch ein, dass er als Christ die anderen Religionen immer vom Christentum aus betrachten müsse. Ein "hermeneutischer Inklusivismus" wäre also nicht zu vermeiden.

Zunächst versucht er zu erklären, wie die Religionen so unterschiedliche Aussagen über die letzte transzendente Wirklichkeit machen können. Schmidt-Leukel betont die Erfahrung Gottes als deus absconditus (195), wobei er mit keinem Wort auf die sehr negativen Konnotationen eingeht, die dieser Begriff bei Luther hat. Für Schmidt Leukel betonen alle Religionen die Unbeschreibbarkeit der letzten Wirklichkeit (200-209). Alle Aussagen darüber seien nur Aussagen über Erfahrungen dieser Wirklichkeit. Deren Wesen bliebe aber völlig unzugänglich (234-237). Schmidt-Leukels Ansatz ist also eine sehr starke Betonung der negativen Theologie. Denn umso weiter die menschlichen Begrifflichkeiten von der transzendenten Wirklichkeit entfernt sind, umso eher ist es plausibel, dass verschiedene Religionen gleichwertig sein könnten, auch wenn sie z.B. vom dreieinen Gott und vom Nirwana sprechen. Es liegt dann in der Sache, dass sie zu unterschiedlichen und teilweise wiedersprüchlichen Aussagen kämen. Der affirmative Weg, also das Sprechen mit positiven Aus-

sagen über die letzte transzendente Wirklichkeit, wird damit für Schmidt-Leukel nicht unwichtig. Aber es handele sich dabei, hier greift er auf John Hick zurück, um eine mythologische Rede.

Dann klärt Schmidt-Leukel die Frage, was eigentlich das Heil ist. Das ist deshalb von Bedeutung, weil es für ihn ja um die heilshafte Transzendenzerkenntnis geht. Für ihn ist ganz lutherisch das eigentliche Problem des Menschen, dass er ein "Homo incurvatus in se ipsum" ist, und zur Gotteserkenntnis und Liebe befreit werden muss. Für Schmidt-Leukel ist Christus ein solcher Befreier aus dieser Selbstabgeschlossenheit des Menschen, aber es ist zumindest möglich, dass es auch andere gleichrangige Befreier geben könne und in diesem Sinne gleichrangige Erlöser. Und darauf kommt es Schmidt-Leukel an, weil für ihn der Beitrag zur so verstandenen Rettung das Kriterium für den Wert einer Religion ist. Er bezeichnet seinen Ansatz hier als "soteriozentrisch" (265).

Das größere Problem, nämlich die Frage, ob nicht Christus als menschgewordener Gott in unüberbietbarer Weise Gott offenbart, löst Schmidt-Leukel, indem er das traditionelle christliche Verständnis Christi als Sohn Gottes aufgibt. Alle Sätze und Texte, die dies ausdrücken, seien rein menschlich (271). Nach Schmidt-Leukel handelt es sich bei den Dogmen von Nizäa und Chalcedon um rein historische Entwicklungen (279). In seinen Augen ist Christus nur in dem Sinne Sohn Gottes, dass er ein Mensch mit einer besonderen Nähe zu Gott wäre. Er hätte den Vater erfahren und wäre deshalb metaphorisch als Sohn Gottes zu bezeichnen (273). Mit dem ewigen Logos wäre Jesus nicht einfach zu identifizieren. Damit wäre es denkbar, dass es auch andere Gestalten gäbe, die eine ähnliche Nähe zu Gott haben können. Dann könnten sie in gleicher Weise das Heil vermitteln wie Christus. Dass dieser Heilsmittler sei, daran hält Schmidt-Leukel ausdrücklich fest, aber in seinen Augen könne es eben durchaus auch andere gleichwertige Heilsmittler geben.

Im Folgenden versucht Schmidt-Leukel aufzuzeigen, dass dies nicht nur eine theoretische Möglichkeit sei, sondern dass die großen Weltreligionen gleichwertig sind. Deshalb muss er die Plausibilität seiner These anhand der konkreten Einzelfälle aufzeigen.

Er beginnt mit dem Judentum. Das christlich-jüdische Gespräch wird für Schmidt-Leukel zum besonderen Argument; denn in diesem konkreten Fall gibt es Theologen, die es sogar für falsch halten, wenn sich Juden zu Christus bekehren. Wenn es aber überhaupt Menschen einer Religion gibt, die nicht von Christus, sondern auf andere Weise erlöst werden, dann ist Christus als universaler Erlöser aufgegeben. Es passt dazu, dass Schmidt-Leukel den eigentlichen Grund im Konflikt zwischen Judentum und Christentum in der Christologie sieht. In seinen Augen ist das traditionelle Christentum in seinem Kern antijüdisch. Für Schmidt-Leukel beschränkt sich dieser Befund aber nicht auf die Beziehungen zum Judentum: Wenn man die Angehörigen einer Religion nicht missionieren darf, womit man implizit sagt, dass Christus für sie unwichtig ist, dann stellt sich die Frage, warum es erlaubt sei, Menschen aller anderen Religionen zu missionieren und dieser einen nicht. Für Schmidt-Leukel ist der Verzicht auf die Judenmission der Anfang einer von ihm sehr begrüßten Entwicklung, die letztendlich zum Ende der Mission auch an Menschen anderer Religionen führen wird.

Im Folgenden beschäftigt sich Schmidt-Leukel mit dem Dialog zwischen dem Christentum und den weiteren Weltreligionen. Zunächst mit dem Islam, dann mit dem Hinduismus und abschließend mit dem Buddhismus. Dabei will er jeweils auf die Chancen hinweisen, weist aber auch auf die Probleme hin. Seine Grundargumentation ist, wie oben schon aufgezeigt: Wenn Christus als ein Beispiel von mehreren für einen Menschen, der ganz auf die letzte transzendente Wirklichkeit hin ausgerichtet ist, verstanden wird, dann ist Gleichwertigkeit und damit eine pluralistische Religionstheologie möglich. Über diese Grundargumentation hinaus liefert Schmidt-Leukel eine Fülle von Informationen über den Dialog mit diesen Religionen und auch dieser Religionen untereinander.

Was ist nun von Schmidt-Leukels Ansatz zu halten? Zunächst merkt man seinem Buch an, dass er seine Theologie mit Herzblut geschrieben hat. Er bemüht sich, den Vertretern anderer Religionen mit Respekt gegenüberzutreten. Und er lässt sich nicht einfach auf ein Auseinandergehen zwischen Theorie und Praxis ein. Er sieht zu Recht, dass es nicht möglich ist, Christus als den einen Erlöser anzuerkennen und zugleich andere Religionen als gleichwertig zu betrachten. Er weiß, dass hier eine Entscheidung notwendig ist und er trifft seine Entscheidung. Aber – wie er selbst zugibt – gelingt seine theologische Grundlegung des Dialogs nur dadurch, dass er das bisherige Verständnis des Christentums radikal verändert bzw. aufgibt. Er sieht zu Recht: Alles entscheidet sich am Verständnis Christi. Ist er in einem speziellen und einzigartigen Sinn der Sohn Gottes oder ist er das nicht?

Ist er der Erlöser, der Retter, der eine Weg zum Vater oder nur ein Repräsentant der Heilsmöglichkeit des Menschen von mehreren?

Zunächst hängt Schmidt-Leukels These an der Annahme, dass sich die Christenheit nahezu von Anfang an bis zu den letzten Jahrzehnten in ihrer grundsätzlichen Interpretation des Neuen Testaments geirrt hätte und Christus missverstanden hätte. Das ist natürlich eine Möglichkeit, und Schmidt-Leukel führt – ob zu Recht oder zu Unrecht – die Mehrheit der heutigen Exegeten als Unterstützer an, aber eine nicht sonderlich plausible. Ohne eine massive Relativierung der Schrift kann die pluralistische Religionstheologie nicht funktionieren.

Systematisch theologisch ergibt sich ein noch größeres Problem. Schmidt-Leukel geht es auch nach seinem eigenen Verständnis um die Selbstmitteilung Gottes. Diese ist gerade dann einsichtig, wenn in Christus der ewige Sohn Gottes, der präexistente Logos, der von Ewigkeit an mit dem Vater vereint ist, Mensch wird. Wenn Gott Mensch wird, ist eine echte Selbstmitteilung Gottes vorstellbar. Und ein weitergehender Schritt als sogar den Tod am Kreuz auf sich zu nehmen – eventuell sogar noch verbunden mit dem Abstieg in die Unterwelt -, ist nicht vorstellbar. Bei Schmidt-Leukel dagegen wird nicht klar, wie eine solche Selbstmitteilung funktionieren kann. Wie sollte in seinem Modell die Distanz zwischen Gott und Mensch überwunden werden? Das traditionelle christliche Verständnis kann hier Schmidt-Leukels Grundanliegen erfüllen, seine eigene Position dagegen nicht.

Hinzu kommt ein weiteres Problem: Er muss sogar davon ausgehen, dass die Distanz unüberwindlich ist und bleibt. Die sehr starke Betonung der negativen Theologie mag geeignet sein, das Problem der unterschiedlichen Aussagen der Religionen über die letzte Wirklichkeit zu lösen, aber gleichzeitig vergrößert es die Distanz zwischen dieser Wirklichkeit und dem Menschen ins Unermessliche. Der christliche Gott kann diese Distanz durch die Menschwerdung überwinden. Er kann sich in Christus wirklich mitteilen. Wenn jedoch der personale Aspekt Gottes relativiert wird, wenn er nicht mehr Vater, Sohn und Geist ist, dann ist die Distanz unüberwindbar. Das mag angemessen erscheinen, wenn man allein von den Fähigkeiten des Menschen ausgeht, es macht aber zugleich jede echte Gemeinschaft unmöglich. Wenn aber die christliche Position zutrifft, wenn Gott sich wirklich offenbaren will, dann ist zu erwarten, dass er dies auch tun kann. Dann lässt sich annehmen, dass er die Welt so geschaffen hat, dass er über Ausdrucksmöglichkeiten verfügt, mit denen er sich mitteilen kann. Dann ist es wahrscheinlich, dass z.B. das Vater-Bild so geschaffen wurde, dass sich Gott mit dessen Hilfe wirklich mitteilen kann. Es ist schließlich doch eher unwahrscheinlich, dass Gott als Schöpfer und Offenbarer so versagt hätte, dass er sich nicht offenbaren könnte. Wenn dem aber so ist, dann ist Schmidt-Leukels so massive Relativierung der affirmativen Annäherung an Gott nicht mehr haltbar.

Letztendlich scheint es zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder, Gott hat sich in Jesus Christus offenbart, und das in unüberbietbarer Weise, oder die Trennung zwischen Gott und Mensch ist unüberwindlich. Damit ist die Hoffnung auf Einheit mit Gott, wozu es auch gehört, dass er sein Wesen offenbart, dann berechtigt, wenn er sich auf diese Weise mitgeteilt hat. Wenn dem aber so ist, dann stellt sich die Frage nach der Wertung der Menschen anderer Religionen.

Wie lässt sich Schmidt-Leukels Grundproblem entschärfen? Inwieweit ist den Menschen anderer Religionen eine heilshafte Transzendenzerkenntnis möglich, und wenn die geringer ist als bei den Christen, ist das dann nicht ungerecht? Die einzige Möglichkeit liegt genau im Gegenteil seines Programms der Relativierung Christi. Die Lösung liegt stattdessen darin, Christus ins Zentrum zu stellen. Es geht nicht um Religionen, sondern um Christus selbst, der die unübertreffliche Selbstoffenbarung des Vaters ist. In ihm teilt sich Gott den Menschen mit. Und hier geht es um die einzelnen Menschen, denen er sich zuwendet. Es gilt, nicht den Blick zuerst auf die abstrakten Religionen zu richten, sondern auf den menschgewordenen Gott. Auf jeden Fall hat sich Gott den Christen mitgeteilt, die ihn in Christus im Glauben annehmen können. Dieser unübertreffliche Zugang zu Gott ist eine echte Mitteilung. Was bedeutet das aber für die Menschen anderer Religionen? Wenn sie Zugang zu Gott haben, dann erfolgt dieser nicht an Christus vorbei, sondern durch ihn. Einen anderen Weg gibt es nicht. Diese Offenbarung durch Christus ist auf verschiedene Weisen denkbar, die sich nicht gegenseitig ausschließen. Man könnte an das Wirken des ewigen Logos denken, durch den alles geschaffen wurde, der aber nicht von Christus getrennt werden darf, sondern mit diesem eins ist. Man kann aber auch an das Ideal der Hingabe für andere denken, und darin eine von Gott geschenkte Ahnung dessen sehen, der sich wirklich ganz für die Menschen hingegeben hat. Das lässt es denk-

bar erscheinen, dass auch Nicht-Christen einen Zugang zu Christus haben können. Man müsste eine Art Glauben an Christus annehmen, bei dem dem so Glaubenden nicht bewusst ist, dass es um Christus geht, obwohl dies tatsächlich doch der Fall ist. Hier könnte man versuchen, Rahners anonymes Christentum in einer Weise weiterzuentwickeln, dass die Bezogenheit auf Christus noch stärker deutlich wird. Dabei wird man selbstverständlich nicht zu einer Position kommen, die deutlich aus der Schrift abzuleiten wäre, sondern bestenfalls zu einer, die gut zu einigen Aussagen der Schrift passt und zur Schrift als ganzer nicht in Widerspruch steht. Man bewegt sich damit also im Bereich einer diskussionswürdigen These, aber nicht fester Lehre. Aber es dürfte eine der wenigen Möglichkeiten sein, die Problematik einer Theologie der Religionen in einer Weise zu lösen, die dem Heilswillen Gottes gerecht wird und nicht Jesus Christus als den einzigen Erlöser relativiert.

Insgesamt gesehen zeigt Gott ohne Grenzen die Hauptargumente und Grundfragen der pluralistischen Religionstheologie, aber auch deren Schwächen. Es ist ein Beitrag zu einer Debatte, bei der es um nichts Geringeres als das Selbstverständnis des Christentums geht. Im deutschen Sprachraum dürfte es einer der wichtigsten Beiträge zur Debatte von Seiten der pluralistischen Religionstheologie sein. Schmidt-Leukels Buch verdient es, dass man sich damit auseinandersetzt.

NEW FROM PATERNOSTER

Faith Has Its Reasons

An Integrative Approach to Defending Christianity

Kenneth D. Boa and Robert M. Bowman Jr

Ever since the apostle Paul addressed the Stoic and Epicurean philosophers in Athens relating the Christian worldview to a non-Christian world apologetics have been a challenge. And, despite Peter's charge to be 'ready to make a defence to everyone who asks you to give an account for the hope that is in you' (1 Peter 3:15), most Christian laypeople have left apologetics—the defence of the faith—to the ecclesiastical 'pros'. Even after twenty centuries of accumulated experience, many still feel unprepared to offer a coherent defence of their faith to those who question it, attack it, or just want to know more about it. It doesn't have to be that way! Kenneth Boa and Robert Bowman have assembled a wealth of information about what Christians believe in order to help Christians present their faith and help bring people into a loving relationship with God.

Kenneth D. Boa is the President of Reflections Ministries. **Robert M. Bowman Jr** is the President of the Center for Biblical Apologetics, California.

ISBN: 1-93280-534-6 / 229 x 152 mm / HB 608pp / £19.99

9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

STUDIES IN RELIGION AND CULTURE

Finding and Losing Faith
Studies in Conversion

Christopher Partridge and Helen Reid (Editors)

This volume is a religio-cultural exploration of conversion which raises key issues relating to conversion and life in religiously plural societies. One such key issue concerns the very nature of 'conversion' itself. In the context of multi-faith communities, religious conversion is usually understood to be the changing of affiliation from one faith to another. Taken as a whole, however, this collection of studies re-examines the assumption that conversion only takes place between different faith communities and considers whether a conversion experience might also happen between different traditions within a single faith, whether individuals can be described as converting out of faith – in effect, 'de-converting' and the possibility of individuals converting to a dual identity and belonging.

Christopher Partridge is Professor of Contemporary Religion at the University of Chester, England. **Helen Reid** is Director of Faith to Faith, a Christian consultancy.

ISBN: 1-84227-410-4 / 229 x 152 mm / 208pp / £19.99

Fundamentalisms

Christopher Partridge (editor)

Studies on the nature of fundamentalism and its variety in different world religions.

ISBN: 1-84227-083-4 / 229 x 145 mm / 340pp / £19.99

Mysticisms East and West

Chris Partridge and Theodore Gabriel (editors)

Studies on mystical experience in different world religions with a focus on Christianity.

ISBN: 1-84227-092-3 / 229 x 145 mm / 404pp / £19.99

Cinema and Sentiment

Clive Marsh

What can theology learn from the powerful, culture-shaping world of the movies? A theologian investigates.

ISBN: 1-84227-274-8 / 229 x 145 mm / 173pp / £16.99

Mission Implausible

Duncan Maclaren

Why is Christian faith losing credibility in Europe and what can be done about it? A Christian sociologist and minister examines the issues.

ISBN: 1-84227-295-0 / 229 x 145 mm / 224pp / £15.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

Ursprünge und Gestalt der Evangelisation in den paulinischen Missionsgemeinden: Ein Rezensionsartikel zu

Dickson, John P., *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). 413 S., ISBN 3-16-148070-8, 64 Euro

Christoph Stenschke
Wiedenest, Deutschland

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel an der Schnittstelle zwischen Judaistik, neutestamentlicher Wissenschaft und Missiologie stellt die Studie *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* des Australiers John Dickson ausführlich vor und würdigt sie. Dickson fragt, wie und inwiefern die von Paulus gegründeten Gemeinden selbst missionarisch aktiv geworden sind. Nach einem wichtigen Überblick über die missionarische Ausrichtung des Diasporajudentums stellt Dickson viele Parallelen zu den paulinischen Gemeinden dar, die zeigen, dass Evangelisation und Mission der ersten Christen nicht auf Paulus und seinen Mitarbeiterkreis begrenzt war. Daneben wird auf weitere wichtige Litertatur zum Thema hingewiesen und nach der heutigen Bedeutung gefragt.

* * * *

SUMMARY

This Review article on the interface between Jewish studies, New Testament Studies and Missiology presents the work *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission* of the Australian scholar John Dickson and evaluates it. Dickson asks, how and to what extent the communities which were founded by Paul themselves became active in mission. After an important overview of the missionary orientation of Diasporic Judaism, Dickson outlines many parallels to the Pauline communities, which go to show that the earliest Christian Evangelisation and Mission were not confined to Paul and his co-workers. In addition, notice is given of important further reading on the topic, and questions about relevance for today are raised.

* * * *

RÉSUMÉ

L'ouvrage recensé est un travail interdisciplinaire à la croisée de l'étude du judaïsme, de l'étude du Nouveau Testament et de la missiologie, puisqu'il aborde la question de l'engagement missionnaire dans le judaïsme ancien et dans les communautés chrétiennes qui ont bénéficié du ministère de l'apôtre Paul, pour s'intéresser à la forme, à l'étendue et à l'arrière-plan de la mission chrétienne de l'Église primitive. John Dickson, chercheur australien, pose la question de savoir comment et dans quelle mesure les communautés fondées par Paul ont eu une activité missionnaire. Après une présentation de l'orientation missionnaire prononcée du judaïsme de la Diaspora, Dickson établit de nombreux parallèles avec les communautés pauliniennes, et montre ainsi que l'évangélisation et la mission chrétiennes n'étaient pas l'activité de Paul et de ses collaborateurs seulement. Il fait en outre référence à d'autres travaux qui peuvent permettre d'approfondir le sujet et propose des pistes de réflexion quant aux conséquences pratiques à tirer pour notre temps.

* * * *

I. Einführung

Seit einigen Jahren erlangt die Mission im Neuen Testament nach jahrzehntelanger stiefmütterlicher Behandlung wieder größere Aufmerksamkeit. Viele wichtige Aspekte sind bereits in Einzeluntersuchungen bearbeitet worden und mehrere hilfreiche Gesamtüberblicke stehen nun der neutestamentliche Wissenschaft als auch einer biblisch orientierten Missiologie zur Verfügung (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", *European Journal of Theology* 12, 2003, 5-20 und meine Besprechungen der Bücher von J. A. Kelhoffer, *Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark*; D. Alvarez-Cineira, *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).

Zu diesen erfreulichen Arbeiten gesellt sich nun die vorliegende Untersuchung des Australiers Dickson, der der Frage nachgeht, in welchem Ausmaß die ersten Christen bestrebt waren, ihre Mitmenschen zu evangelisieren und zu bekehren, missionarisch in einer nicht glaubenden Welt tätig zu werden. Eng verknüpft wird damit die Fragestellung, ob das frühe Judentum als Nährboden der urchristlichen Bewegung und urchristlichen *Evangelisation* eine „missionarische" Religion war. So entsteht ein differenziertes und inspirierendes Bild über Gestalt und Ausmaß der Hingabe und Verpflichtung zur Glaubensverbreitung im Judentum und frühen Christentum.

Auf den ersten Blick mag die Fragestellung überflüssig erscheinen und das Ergebnis keiner detaillierten Untersuchung zu bedürfen. Natürlich waren die von Paulus gegründeten Gemeinden missionarisch aktiv! Doch zeigt sich beim näheren Hinsehen, dass das Neue Testament – bei allen Berichten über die paulinische Mission in der Apostelgeschichte und in den Briefen des Apostels relativ wenig über eine gezielte Evangelisationstätigkeit einzelner Christen und Gemeinden sagt. Freilich hängt, wie noch deutlich wird, die Beurteilung stark davon ab, wie Evangelisation und Mission definiert werden. Werden die Begriffe auf die (mündliche) Weitergabe der Glaubensinhalte beschränkt, entsteht ein anderes Bild als wenn das ganze Leben der Christen in den Blick genommen wird. Diese Unterscheidungen sind in der missiologischen Diskussion bekannt und die hier getroffenen Grundentscheidungen führen zu weitreichenden Konsequenzen.

In der Regel wird heute unter Rückgriff auf den Missionsbefehl Jesu zur Evangelisation motiviert, selten mit einem Vers aus den Paulusbriefen. Dies fällt in unserer Zeit besonders auf, wo weniger die Rolle eines bestellten Amtsträgers oder großer Einzelpersonen in der Evangelisation betont wird, sondern die Rolle und Verpflichtung von einzelnen Christen und Gemeinden. War J. G. Oncken, der Begründer des deutschen Baptismus im 19 Jh. mit seinem Slogan „Jeder Baptist ein Missionar" etwa nicht „schriftgemäß"?

Die missionarischen Aktivitäten der ersten Christen hatte bereits M. Green untersucht (*Evangelisation zur Zeit der ersten Christen*, Telos Wissenschaftliche Reihe 4014; Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1970). W. Reinbold kommt in seiner Habilitationsschrift dagegen zu dem Ergebnis, dass – nach der Quellenlage – die ersten Christen nur in bescheidenem Umfang missionarisch tätig waren (*Propaganda und Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche*, FRLANT 188; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000; vgl. meine Rezension in *EJT* 12, 2003, 8-10 und die massive Kritik bei L. von Padberg, *JET* 15, 2001, 148-51). Auch bei Reinbold handelt es sich nicht um neue Erkenntnisse. Bereits P. Bowers (*Studies in Paul's Understanding of his Mission*, Diss. Cambridge 1976; vgl. auch dessen Überblick „Mission", in G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hrsg.), *Dictionary of Paul and his Letters*; Downers Grove, Leicester: IVP, 1993, 608-619) und W. H. Ollrog (*Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zur Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979) hatten auf das merkwürdige Fehlen direkter Aufrufe zu Evangelisation und Mission in den Paulusbriefen aufmerksam gemacht und diesen Befund zu erklären versucht. Dabei handelt es sich um Ergebnisse, denen freilich auch heftig widersprochen wurde. Neben eine andere Deutung des exegetischen Befund treten auch kirchenhistorische Überlegungen. Allein die rasche Ausbreitung des Christentums im antiken Mittelmeerraum und

darüber hinaus läßt sich ohne eine aktive Beteiligung vieler Christen und Gemeinden kaum erklären. Diesen Fragen widmet sich auch der vorliegende höchst empfehlenswerte Band. Diese Besprechung konzentriert sich auf die Darstellung der vorliegenden Arbeit mit Schwerpunkt auf ihrer heutigen missiologischen Relevanz, eine genauere Bewertung der Interpretation des frühjüd. und ntl. Befundes kann hier nicht geschehen.

Zu diesem wichtigen Thema vgl. ferner D. van Swigchem, *Het missionair Karakter van de christelijke Gemeinte volgens de Brieven van Paulus en Petrus*; Kampen: Kok, 1955; J. P. Ware, „The Thessalonians as a Missionary Congregation: 1 Thess 1.5-8", *ZNW* 83, 1992, 126-31; *idem, Holding Forth the Word of Life: Paul and the Mission of the Church in the Letter to the Philippians in the Context of Second Temple Judaism*; Diss. Yale University, 1996; I. H. Marshall, „Who Were the Evangelists?", in J. Adna, H. Kvalbein (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 251-63 und R. L. Plummer, *The Missionary Nature of the Church: The Apostle Paul and his Churches*; Diss. Southern Baptist Theological Seminary, 2001).

II. Die Verpflichtung zur Mission im Judentum und in den paulinischen Gemeinden

In seiner Einführung („The Search for Ancient Mission", 1-10) umreisst D., anglikanischer Priester in Sidney, diesen Diskussionsstand, beschreibt Paulus als den Missionar *par excellence* und entwickelt seine Definition von Mission im Gespräch u. a. mit den Studien von S. McKnight und M. Goodman, denen er vorwirft „notably minimalist" (8) zu sein. D.'s breitere Definition der Mission wird den weiteren Verlauf der Studie bestimmen, in dem deutlich wird, dass die Enge oder Weite einer Definition der Mission entscheidet, ob und wieviel Mission in und durch die paulinischen Gemeinden bei Paulus gefunden oder vermisst wird.

Nach D. ist Mission „the range of activities by which members of a religious community desirous of the conversion of outsiders seek to promote their religion to non-adherents" (10). Die Folge dieser Definition beschreibt er wie folgt: „... activities such as *ethical or verbal apologetic, financial assistance of missionaries* and *prayer for the conversion of humankind* cannot be ignored simply because they do not directly ‚evangelize non-members'. Rather they must be given their proper place as real expressions of the mission-commitment of a community.... The works of Ollrog, Bowers, O'Brien, Ware and Van Swigchem focus almost exclusively on proclamation as the indicator of mission-commitment and, in doing so, miss the significance of a great portion of the evidence, both Jewish and Pauline" (10).

I. D. widmet sich *im ersten Teil* der heftig umstrittenen Frage nach einer Heidenmission durch das Frühjudentum („Winning the Gentiles: Mission and Missionaries in Ancient Judaism", 11-50; vgl. die Aufstellung der pro und contra Positionen in Fußn. 1, S. 11). D. untersucht zunächst „The missionary mindset of ancient Judaism(s)" unter den Überschriften: Die jüdische Haltung gegenüber heidnischer Religion, die Hoffnung der Bekehrung der Heiden, das Motiv der Völkerwallfahrt als die Rechtfertigung Israels, die Völkerwallfahrt und menschliches Handeln. Anschließend geht es um die in ganz verschiedenen Quellen erhaltenen Hinweise auf frühjüdische Missionstätigkeit: Jüdische Proselytenwerbung in Rom 139 v. Chr und 19 n. Chr., Reflektion einer frühjüdischen Mission in Röm 2.17-24?, die Bekehrung des königlichen Hauses von Adiabene, Philo von Alexandrien und die Mission auf dem Marktplatz und die Mission des Jerusalemer Pharisäers aus Matthäus 23.15 und Saulus von Tarsus als „Prediger der Beschneidung" (Gal 5.10f). D. schließt, „that a conceptual framework conducive for mission was clearly present amongst some Jews of the period. The literature points to an ambivalence on the part of Jews toward Gentiles: denunciation of pagan worship, on the one hand, and integration with pagan society, on the other. It was noted that these are precisely the attitudes one would expect of those with a mission outlook" (49). Und weiter: „... it was found that sporadic evidence of intentional missionizing activity on the part of some Jews is present in the literature, and that attempts to call into question the reliability of the relevant texts or to minimize their significance failed to convince. This is not to say that proselytizing activity was the obligation or interest of Jewish communities in general, only that, whether in Rome,or Alexandria, Jerusalem, Galilee or Adiabene, some Jewish teachers took it upon themselves to instruct Gentiles in the way of the Torah. Thus they assumed a role analogous to that of a ‚missionary', a role the zealous Pharisee of Tarsus would – as the apostle Paul – come to embody *par excellence*" (50).

Unter der Überschrift „Promoting the Torah: Mission-Commitment Amongst the Jewish

Faithful" (51-85) untersucht D. anhand atl. und frühjüd. Texte die missionarische Bedeutung der *frühjüd. Synagogengemeinden* neben den im ersten Kapitel erwähnten missionarisch gesinnten jüd. *Gesetzeslehrern*. Dabei geht es um „the full range of activities which intentionally contribute to the goal of mission – the conversion of non-believers" (51). Unter „Missionsverpflichtung als ethische Apologetik" geht es um den Gesetzesgehorsam Israels und seinen Einfluss auf die Heiden, ferner um die Bedeutung der missionarischen Orientierung des Gebets und um die mündliche „Apologetik" („... some Jews advocated less structured types of persuasion oriented toward the promotion of Judaism and the winning of Gentiles to the worship of God. Such persuasion may be called ‚verbal apologetic'" (67). D. schließt: „... the obligation to give a prudent reply to the outsider (‚verbal apologetic') – a motif evident already in biblical tradition – constituted for some Jewish rabbis of the first century (A.D.) one of the goals of a proper Torah education" (73).

Der letzte Abschnitt spürt der Bedeutung des öffentlichen jüd. Gottesdienstes für die Missionsverpflichtung nach („... whether certain aspects of Jewish liturgical life... were instruments of mission?", 74). Anhand verschiedener Quellen kann D. zeigen, „... that Jews were aware of the attractive power of their liturgical life – the synagogue in particular – and believed that the maintenance of synagogue worship provided one means by which Gentiles would embrace the true worship of God" (75). „... Jews.. appear deliberately to have drawn Gentiles to the synagogue services. This was done not so that outsiders might hear an ‚evangelistically' oriented Torah address, but so that they might observe the true worship of God and thus learn to embrace right piety for themselves" (84).

D. fasst seine Ergebnisse zusammen: „It was found that although an obligation explicitly to proclaim the Torah to Gentiles is absent from the relevant literature, an array of texts, from both Palestinian and Diaspora contexts, do urge their respective Jewish communities to promote the virtues of Judaism amongst pagans" (84). Die ausführliche Untersuchung zeigt, „... that the desire to see Gentiles converted to the worship of Yahweh was a concern not only of particular Jewish teachers who engaged in proselytizing, but of *Jewish believers more generally who expressed what might be called mission-commitment*" (51, Hervorhebung CS).

Die in diesem Teil der Arbeit deutlich werdende Zweiteilung zwischen Lehrern und Gemeinden („... some Jewish teachers engaged in explicit (albeit occasional) Torah-instruction of Gentiles and, on the other, Jewish adherents more generally were expected to promote the Torah through a range of more subtle, though apparently no less effective, forms of missionary partnership", 85) und die hier beschriebenen Haltungen und Tätigkeiten der frühjüd. Gemeinden bilden, so die These des Verfassers, den Hintergrund für die paulinische Missionsstrategie und für sein Verständnis des missionarischen Auftrages seiner Gemeinden:

> For the same two-fold expression of mission-commitment emerges with great clarity in the Pauline epistles: Paul and his co-workers engaged in extensive missionary *proclamation* among the Gentiles, while converts more generally devoted themselves to the *proclamation* of the gospel through a range of activities strongly reminiscent of that described above in relation to Jewish communities of the period (85).

Diese These ist enorm plausibel angesichts der Tatsache, dass Paulus seine Theologie auf dem atl.-frühjüd. Hintergrund entfaltet (vgl. die Nachweise bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus,* 2. Aufl.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 221-392) und auch für andere Aspekte der paulinischen Mission die große Bedeutung des Alten Testaments und des Frühjudentums nachgewiesen wurde. So folgt Paulus z. B in der geographischen Zielsetzung und Strategie seiner Mission – bei aller Geistesleitung; vgl. Apg 16.6-10 und anderen Faktoren – der atl.-frühjüd. Völkertafeltradition; vgl. die Arbeiten von J. M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background for Paul's Mission to the Nations...*, WUNT 84 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995; vgl. meine Rez. in CV 41, 1999, 85-91) und „Paul's ‚Imago Mundi' and Scripture", in J. Adna, S. J. Hafemann, O. Hofius (Hrsg.), *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche. FS Peter Stuhlmacher* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 366-81; vgl. jedoch die Kritik bei E. J. Schnabel, *Die urchristliche Mission* (Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 2002), 1236-42.

Zur im vergangenen Jahrzehnt heftig und mit verschiedenen Ergebnissen diskutierten Frage einer jüdischen Mission vgl. den ausführlichen Überblick und die andere Position bei Schnabel, *Urchristliche Mission*, 57-174 und R. Riesner, „A Pre-Christian Jewish Mission?" in J. Adna, H. Kvalbein (Hrsg.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, WUNT 127 (Tübingen: Mohr Siebeck,

2000), 211-50; ferner M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994), 38-90 und S. McKnight, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period* (Minneapolis: Fortress 1991). D. zählt die Vertreter auf S. 10f auf. Da sie das entsprechende heuristische Instrumentarium liefert bestimmt die jeweils zugrundegelegte Definition von „Mission" den Ausgang der Untersuchungen.

II. *Der zweite Teil* ist der *Mission des Paulus* gewidmet. Das dritte Kapitel gilt dem paulinischen Selbstverständnis seiner Mission, sowohl was seine eigene Rolle als auch die seiner Mitarbeiter betrifft („Herald and Partners: The Structure of Pauline Mission", 86-132). D. beginnt mit „Paulus, das Evangelium und seine Kollegen" und zeigt: „The liberal use of this technical language in descriptions of his co-workers suggest that Paul conceived of their activitiy as essentially the same as his own. Whether itinerating with him (or on his behalf) or remaining behind in the local church, Paul appears to have envisaged a signifincant number of men and women working with him to further the gospel through explicit missionary proclamation" (94).

Dann geht es um die Frage, ob Paulus „seine Bekehrten" als eigenständige Verkündiger des Evangeliums sieht: „It ermerges that Paul's liberal use of eujaggel – language in relation to co-workers provides a striking contrast with that in relation to believers generally.... nowhere in the epistles are Paul's converts portrayed as those who herald the gospel. This in no way denies the vital missionary significance of Paul's communities... but the phenomenon is striking and calls for an explanation" (94). Die Bekehrten sind nicht automatisch Mitarbeiter mit gleichem Verkündigungsauftrag, sondern „Partner" in der Verbreitung des Evangeliums (Phil 1.3-5 und 2 Kor 9.13). Das paulinische Verständnis dieser Partnerschaft wird in den folgenden Kapiteln detaillierter beschrieben. D. endet diesen Abschnitt folgendermaßen:

> For Paul, the heralding of the gospel was of central importance for his conception of the mission duty of both himself and his colleagues. When one turns to the apostle's descriptions of his converts' relation to this language, however, an entirely different picture emerges. Nowhere are believers portrayed as responsibe for or engaged in the task of proclaiming the gospel. One cannot avoid the impression that Paul did not understand his converts's role in the advancement of the gospel as the same as, or even similar to, his own (131).

Zur paulinischen Mission vgl. den Überblick bei 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); vgl. ferner R. W. Gehring, *Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus*. BWM 9 (Giessen: Brunnen, 2000), 220-474.

Anschließend geht es um die Mitarbeiter des Paulus als die weiteren Träger der urchristlichen Mission in „Heralds at Home: Evangelists and the Local Church", 133-52). Geprüft und bestätigt wird die These dass „Paul may have neglected to urge his converts to evangelize for the simple reason that the task of local proclamation lay in the sufficiently numerous and capable hands of recognized local functionaries" (133). D. untersucht die „Evangelisten" und Missionare, die in Verbindung mit den Gemeinden in Mazedonien (2 Kor 8.18,23), in Philippi (Phil 4.2f) und in Rom (Phil 1.14) tätig waren. Die Missionstätigkeit dieser Evangelisten „was the mission of the churches. As the missionary evangelized, the congregations were able – by virtue of their continued support and prayer for the functionary – to express their own commitment to (or ‚partnership' for) the advancement of the gospel". Die Existenz und Verbreitung dieser Evangelisten „make the absence from Paul's letters of exhortations for general congregational evanglism much more understandable. Whatever the apostle's belief about the wider congregation's involvement in mission, he could rest assured that the work of ‚evangelization' begun in a city would continue on through the work of those appointed for the task" (152).

Im nächsten Kapitel führt D. einen weiteren Grund an, warum Paulus es vernachlässigt oder gar vermeidet, alle Gläubigen als Menschen zu beschreiben oder anzusprechen, die das Evangelium verkündigen. Die zentrale paulinische Missionsterminologie (Derivate des Stammes ejuaggel-) bedeutet für Paulus eine „autorisierte Form der Rede". Die Traditionen, aus denen Paulus seine Evangeliumsterminologie übernahm, verstanden die Evangeliumsverkündigung als ein eschatologisches, göttlich beauftragtes Handeln: „Paul's usage of gospel-terminology was heavily influ-

enced by the particular significations contained in the messenger traditions arising from Isa 40.9; 52.7 and 61.1, wherein ‚secular' messenger language had been transposed to a higher eschatological level, depiciting the end-time herald(s) commissioned by Israel's God to announce his salvific reign" (176). Daraus folgert D.: „Such vocabluary was therefore inappropriate as a description of the mission of believers in general" (153; „The Eschatological Herald: Gospel and Authorization from Isaiah to Paul", 153-77). Zu diesem Thema gehört auch der zweite Anhang zu „Evangelist as Apostolic Analogue in Pauline Tradition and Beyond" (318-36). D. beendet diesen Teil seiner Untersuchung mit folgendem Ergebnis:

> We may propose then, that Paul held a two-dimensional view of mission. The first dimension consisted ot the eschatological announcement of the gospel and was the primary (though not necessarily exclusive) duty of authorized heralds, both itinerant and local. The second dimension involved Paul's converts – as individuals and/or as congregations – and entailed a ‚partnership' (with the authorized heralds) for the furtherance of the gospel" (177).

III. *Der dritte Teil* ist der konkreten Gestaltung dieser Gemeinschaft der paulinischen Gemeinden am Evangelium gewidmet. Kapitel sechs gilt der *finanziellen* Unterstützung der Mission durch die Gemeinden als integralem Bestandteil ihrer Missionverpflichtung und als einem Ausdruck der Partnerschaft am Evangelium („Providing for the Gospel: Mission-Commitment as Financial Assistance", 178-213). Dazu gehört die Unterstützung von Missionaren (1Thess 2.1-9, 2Thess 3.8; 1Kor 9.1-18; „... ‚maintenance' constituted the basic right of the missionary/apostle. The missionary... was entitled to enjoy the hospitality... of his hearers. At no point, however, does this expectation extend to the provision of an income of salary of any type. Life's basic necessities is all that is implied", 212), die Aussendung von Missionaren aus den eigenen Gemeinden (1Kor 16.6,11; 2Kor 1.16; Röm 15.24; Tit 3.13; „... the provision of travelling expenses and/or personnel for the departing missionary. Paul expected and explicitly requested his converts to contribute to his mission in this way", 212) und einzelne „Missionsspenden" zu besonderen Gelegenheiten (Überlegungen zur Gabe der Gemeinde in Philippi).

Der folgende Abschnitt untersucht das Gebet der Gemeinde als Ausdruck der Gemeinschaft am Evangelium („Interceding for the Gospel: Mission-Commitment als Prayer", 214-27). Dazu gehört die Fürbitte für die Ungläubigen (Röm 10.1; 1 Tim 2.1-10) und die Fürbitte für die Mission des Paulus (1Thess 5.25; 2Thess 3.1; Kol 4.2-4; Eph 6.19f). „Together with financial assistance, missionary intercession lies at the core of the apostle's conception of congregational contributions to the work of the gospel.... prayer for the salvation of the world was now to take the form of specific petitions to God on behalf of authorized heralds. So then, just as *financial assistance* linked tne (contributing) believer to the world-wide mission, so intercession, in as much as it was directed toward the work of the gospel-heralds, united converts and missionaries in the promotion of the gospel" (226).

Das Bild der Missionsverpflichtung, das D. in den letzten vier Kapitel zeichnet, „conforms to a very high degree with that described... in relation to Jewish mission-commitment of the second temple period – so much so that precisely the same categories provide the most appropriate framework for the presentation of the Pauline evidence. It appears from this evidence that Paul's ‚pre-Christian' assumptions about the duty of the synagogue faithful to promote the worship of God among the Gentiles (‚preaching circumcision' – Gal 5.11) were transferred, or perhaps better, transposed into the new circumstances of his Christ-believing communities" (227).

Kapitel 8 spürt dem Verhältnis von Missionsverpflichtung und sozialer Integration nach („Not ‚Leaving the World': Mission-Commitment as Social Integration", 226-61). D. untersucht das paulinische Mandat in 1Kor 5.9f die Welt nicht zu verlassen und die missionarische Bedeutung und Möglichkeiten der Festmähler in Korinth in 1Kor 10.31-11.1. Die von Paulus bejahte soziale Integration, „could provide outsiders with the opportunity to observe the godly ‚appearance' of the Christian community and so be drawn to embrace the path to true piety" (259) und „the occasional withdrawal from pagan banquets hinted at in 10.28 would present a clear critique of paganism and would very likely lead to an opportunity for believers to explain or defend the Christian position, a scenario made all the more conceivable in light of the important place of ‚table-talk' at Greco-Roman banquets". Die Christen in Korinth „were to make sure their entire social conduct promoted the reputation of God and secured the salvation of Christians, Jews and Greeks alike. Social inte-

gration was to have a definitive missionary edge" (261). Aus der Auslegung der Korintherabschnitte folgert D.: „... Paul's frequent references throughout his epistles to the importance of establishing a godly ‚appearance' in the presence of unbelievers takes on crucial missionary significance. The social proximity of Paul's converts to the pagan world demanded a rigorous attempt to ‚make beautiful' the gospel they had come to believe" (261).

Das neunte Kapitel, („Adorning the Gospel: Mission-Commitment als Ethical Apologetic", 262-92) greift die aus der Abhandlung der jüdischen „Mission" bekannte Frage der Missionsverpflichtung als ethischer Apologetik auf („Torah-obedience oriented toward the winning of Gentiles to the worship of God", 262). Dies findet D. bei Paulus in den Äußerungen über den „guten äusserlichen Schein" aus 1Thess 4.11f, das in Phil 4.5 geforderte Kundwerden der Güte der Christen allen Menschen gegenüber und den weisen Lebenswandel der Christen nach Kol 4.5 („Verhaltet euch weise gegenüber denen, die draussen sind"). Ferner analysiert D. die ethische Apologetik im Titusbrief 2.3-10 („... und damit der Lehre Gottes, unseres Heilands, Ehre machen in allen Stücken"; wörtl. die Lehre.... ausschmücken, „the believing community, by virtue of its moral excellence, stood as a validation and ‚beautification' of that message", 291) und Titus 3.1-8. Nach Paulus, so D.,

> Christians were to be cognizant of the fact that they lived in full view of an unbelieving society and, thus, were to strive for a morally ‚good appearance' before that audience. That this was more than merely avoiding a bad appearance is made clear by both the language of 1 Thess 4.11f and the way in which Col 5.4 casts the role of believers in (analogous) parallel with the missionary work of Paul and his associates (v. 2-4). Thus, the ‚wise' and ‚attractive' lifestyle of believers was to perform a missionary function. It was one of the means whereby the missionary motif of 1 Cor 10.31-11.1 (‚to seek the salvation of others') was to find vivid expression in the lives of Paul's converts (291).

Bestätigend zitiert D. die bekannten Sätze A. von Harnacks aus *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4. Aufl.; Leipzig: J. C. Hinrich, 1924): „Indessen waren nicht nur die Konfessoren und Märtyrer Missionare – dieser Religion war es eigentümlich, daß jeder ernste Bekenner auch der Propaganda diente. Die Christen sollten ‚ihr Licht leuchten lassen, damit die Heiden ihre guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen'. Waren sie von ihrer Sache durchdrungen und lebten sie nach den Vorschriften ihrer Religion, so konnten sie garnicht verborgen bleiben: ihr Wandel mußte eine deutliche und laute Missionspredit sein" (387).

Mit dieser Betonung betritt Paulus keineswegs Neuland: „Such a missionary thinking was, in light of the findings of chapter two, not an innovation of Paul. Ethical apologetic was a significant feature of the missionary outlook of such varied Jewish writings as... The Pharisee Saul, on becoming the apostel Paul, appears to have appropriated this motif within his own eschatologically heightened missionary conception" (291).

Auch im letzten Kapitel wird auf die jüdische Mission Bezug genommen in der Untersuchung der urchristlichen verbalen missionarischen Verkündigungsformen („Words of Truth and Grace: Mission-Commitment as Public Worship and as Verbal Apologetic", 293-308). Anhand von 1Kor 14.20-25 („... was in seinem Herzen verborgen ist, würde offenbar, und so würde er niederfallen auf sein Angesicht, Gott anbeten und bekennen, dass Gott wahrhaftig unter euch ist") stellt D. einen Zusammenhang her zwischen Missionsverpflichtung und *öffentlichem Gottesdienst*. Er fragt, wie die prophetische Gabe ein Zeichen für die Ungläubigen sein kann und beschreibt die missionarische Bedeutung öffentlichen Gottesdienstes. Weiter geht es um die geforderte mündliche Apologetik nach Kol 4.6 („Eure Rede sei allezeit freundlich und mit Salz gewürzt, daß ihr wißt, wie ihr einem jeden antworten sollt"). „The apostle hopes that the unbelievers with whom the Colossian Christians have social, familial or commercial dealings will have an opportunity to observe lives of wisdom and to *hear* words of grace" (307). So schließt D.: „... Paul's converts were to express their commitment to mission ‚audibly', through both ‚words of truth' declared in public worship, and ‚Words of grace' offered in conversations and replies of daily life" (308). Die Bedeutung dieser Überlegungen für die Veranstaltung und inhaltliche Planung von sog. Gästegottesdiensten liegt auf der Hand.

Dickson fasst diesen dritten Teil seiner Studien zusammen: „... Paul expected his converts to work not only for the success of *Paul's* mission but also for the salvation of those within their *local* sphere of influence". Und wiederum verweist er auf den Hintergrund dieser paulinischen Missionskonzeption: „In all of these dimensions of Pauline

mission-commitment numerous Jewish parallels were offered, suggesting that Paul's pre-Christian notions of how one promotes the virtues of the Torah were carried over into his apostolic conception of how congregations were to promote the gospel" (308).

Der letzte Abschnitt faßt die Ergebnisse dieser ausführlichen und kenntnisreichen Untersuchung zusammen. Neben dem genannten Exkurs zum urchristlichen Evangelistenbegriff bietet D. einen Exkurs über Epaphroditus („Courier and Missionary?", 315-17, hauptsächlich eine Auslegung von Phil 2.25) und eine Zusammenstellung weiterer möglicher Beispiele der Missionsverpflichtung bei Paulus (1Kor 7-16; Röm 12.17,20f, S. 337-44). Die Bibliographie und verschiedene Register runden den gelungenen Band ab.

Durchweg kann D. überzeugend aufzeigen, dass sich Paulus mit diesem Verständnis seiner eigenen Mission und der seiner Mitarbeiter sowie der Rolle der Gemeinden in der Verbreitung des Evangeliums am Vorbild der frühjüd. Diasporagemeinden orientiert hat und seine Gemeinden sehr wohl mit in die missionarische Pflicht genommen hat, auch wenn sie diese Berufung anders ausleben und gestalten sollten als der vom auferstandenen Christus bestellte Völkermissionar mit seinem Mitarbeiterkreis. Bei den unvermeidlichen gelegentlichen Anfragen in Details ist D.s These als ganze überzeugend und bisher die gründlichste und überzeugendste Erklärung des exegetischen Befunds.

Zu überlegen wäre, ob neben dem Einfluß und den verschiedenen Methoden einer möglichen frühjüd. Glaubensverbreitung auch die Ausbreitung antiker Religionen und Philosophien einen gewissen Einfluss auf Gestalt und Methoden der urchristlichen Mission gehabt haben könnte. Diese ist umsomehr zu prüfen angesichts der Einsicht, dass das Judentum im 1. Jh bereits drei Jahrhunderte der Hellenisierung unterlag – so dass man vom „hellenistischen Judentum" spricht -, Paulus selbst aus der Diaspora kommt und die paulinischen Missionsgemeinden sämtlich ausserhalb des jüdischen Kernlands zu finden sind. Während es mehrere Studien zu diesem Aspekt des Frühjudentums gibt, steht hier bedeutend weniger zur Verfügung; vgl.

D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief: Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike*, WMANT 11 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1964), 187-205; M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford: Clarendon, 1994), 20-37; D. E. Aune, „Expansion and Recruitment Among Hellenistic Religions: The Case of Mithraism" und T. Engberg-Pedersen, „The Hellenistic *Öffentlichkeit*: Philosophy as a Social Force in the Greco-Roman World", in P. Borgen (Hrsg.), *Recruitment, Conquest, and Conflict: Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 39-56, 15-37.

Neben der Beschreibung der Mitarbeiter und Evangelisten in D.s viertem Kapitel wäre ferner nach der Geistbegabung und göttlichen Setzung der Evangelisten (Eph 4.11; 2Tim 4,5) sowie nach der Rolle der Ältesten in Auswahl und Begleitung zu fragen.

Welches Bild steuert die *Apostelgeschichte* mit dem *Evangelisten* Philippus bei? Weiter wäre ihrem Bild der Mission des Paulus, seiner Gefährten und Gemeinden zu untersuchen und zu prüfen, ob sie eine ähnliche Zweiteilung kennt. Man denke nur an Johannes Markus, Silas, Timotheus, die Gemeindevertreter auf der letzten Reise nach Jerusalem und Titus. Auch in der Apg. fehlen – wohl mitbestimmt durch die Erzählabsicht – in der knappen Leitungs- und Gemeindeparänese direkte Aufforderungen zur Mission (vgl. 20.18-35; vgl. dazu S. Walton, *Leadership and Lifestyle: The Portrait of Paul in the Miletus Speech and 1 Thessalonians*, SNTS.MS 106; Cambridge: CUP, 2000 und meine Rez. im *EJT*, im Druck). Welche Bedeutung für das lukanische Bild haben die sog. „Wachstumsnotizen", die bei der Ausbreitung des Evangeliums die menschlichen Protagonisten in den Hintergrund rücken lassen (vgl. W. Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) und das Bild der Gemeinde in den Summarien (vgl. dazu U. Wendel, Gemeinde in Kraft: Das *Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*, Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 20; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, „Die Öffentlichkeit der Versammlungen", 170-80 und „das Echo der Gemeinde in ihrer Umgebung", 245-56).

Wichtig ist auch die Rolle des zypriotisch-Jerusalemer Leviten Joseph Barnabas, der Paulus nicht nur in die Jerusalemer Urgemeinde eingeführt, sondern als sein vorbildlicher Mentor in die Missionarbeit berufen, ihn darin lange begleitet und ihn mit der Missionsstruktur und Strategie der Jerusalemer Urgemeinde vertraut gemacht hat (vgl. z. B. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien*

zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, WUNT 71; Tübingen: Mohr Siebeck, 1994; B. Kollmann, *Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte*, SBS 175; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998 und M. Öhler, *Barnabas*, WUNT 156; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).

Neben dem Beitrag der Apostelgeschichte zum Verständnis der paulinischen Mission ist neben den frühjüd. literarischen Hinweisen auf die vielfältigen Vorkommen von Proselyten und Sympatisanten zu verweisen, die im Umfeld der Diasporasynagogen erwähnt werden (vgl. mein *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 310-14, dort Literatur). Dazu kommen die verschiedenen literarischen und auch epigraphischen Zeugnisse, die belegen, dass die Synagogengemeinden auf verschiedene Weise und in verschiedenem Ausmaß mit ihrer „Mission" erfolgreich waren (vgl. z. B. die in der Inschrift aus Aphrodisias erwähnten Proselyten und Gottesfürchtigen in C. K. Barrett, C. – J. Thornton (Hrsg.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 1591; Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, 66f; Goodman, *Mission and Conversion*, 60-90; I. Levinskaya, *Diaspora* Setting, AFCS 5; Grand Rapids: W. B. Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1996, 19-126 und E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135) III*.1, G. Vermes, F. Millar, M. Black (Hrsg.); Edinburgh: T. & T. Clark, 1986, 150-76).

Ferner wären sowohl die frühjüd. Quellen als auch das Corpus Paulinum auf die Rolle der heiligen Schriften in der Mission zu überprüfen, wie wir sie aus den Quellen der Alten Kirche kennen (vgl. A. von Harnack, *Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche*; Leipzig: J. C. Hinrich, 1912).

Es lohnt sich zu prüfen, ob und inwiefern sich das paulinische Modell auch oder sogar zuvörderst am Vorbild Jesu und seiner Lehre orientiert, d. h. ob Jesus und Paulus gemeinsam an frühjüdischen Vorstellungen anknüpfen und/oder inwiefern Jesus ein von D. nicht gebührend berücksichtigtes Bindeglied zwischen der umfassenden frühjüd. Missionsverpflichtung und der ähnlichen paulinischen Konzeption ist. Deutliche Parallelen zwischen Jesus und Paulus liegen in Jesu Verständnis seiner eigenen Berufung und Mission (eujaggell -Sprache, eschatologische Ausrichtung, atl. Bezüge), in der Berufung und Aussendung eines engeren Mitarbeiterkreises (Apostel, Sendung der Zwölf, Sendung der (Zweiund)Siebzig, keine allgemeinen Missionsappelle an alle Nachfolger über den Jüngerkreis hinaus (der Missionsbefehl ist nur an die zwölf Jünger gerichtet und wurde in der Rezeptionsgeschichte auch lange so verstanden) und in der Bedeutung des ganzen Lebens der Jünger für die Ausbreitung und Bezeugung des Reiches Gottes (vgl. dazu Schnabel, *Urchristliche Mission*, 209-375).

D.s Studien ist eine hervorragende Ergänzung zu Schnabels *magnum opus Die urchristliche Mission*. Während Schnabel ebenfalls der Frage nach einer frühjüd. Mission nachgeht („Die endzeitliche Erwartung Israels und die frühjüdische Expansion", 57-175) und dabei zu anderen Ergebnissen kommt (175) und die paulinische Mission in ihrem historischen Verlauf ausführlich nachzeichnet (887-1424), fällt seine Behandlung des paulinischen Mitarbeiterteams (1365-84), des Unterhalts und der Finanzierung der Mission (1385-90) und der Mission der Gemeinden (1390-1414) kurz aus.

III. Bedeutung

Abschließend soll punktuell auf die praktisch-missiologische Bedeutung dieser Ergebnisse und mögliche Fragen bei der Anwendung hingewiesen werden. Teilweise handelt es sich dabei nicht um revolutionäre Ergebnisse, sondern eher um deren biblische Begründung.

1. *Hintergrund des paulinischen Missionsverständnis in der atl.-frühjüd. Tradition*. Auch der vom auferstandenen Christus in einzigartiger Weise zum Völkerapostel berufene Paulus hat sich – bewußt oder unbewußt – in seinem Missionsverständis – sein Selbstverständnis, die Rolle der Mitarbeiter und der Gemeinden – an den atl.-frühjüd. Vorgaben, soweit vorhanden, orientiert. Diese richtige Einsicht ist ein Fingerzeig für alle weitere christliche Mission, ihr Selbstverständnis, ihre Inhalte und Vorgehensweise nicht selbst festzulegen, sondern sich – bei aller notwendigen kreativen Anpassung, die wir auch bei Paulus finden – am biblischen Muster zu orientieren.

2. *Mitarbeiter und Evangelisten in der paulinischen Mission*. Deutlich wird jedenfalls, daß Paulus- trotz oder wegen seiner eigenen besonderen Berufung – systematisch Missionsmitarbeiter gesucht und eingesetzt hat. Detailliertere Studien der paulinischen Kollegen und Mitarbeiter sind nach wie vor aufschlussreich. Fast fünfundzwanzig Jahre nach der Untersuchung von Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* wäre eine neue, umfassende Untersuchung aus evangelikaler Perspektive wün-

schenswert.

In der heutigen Anwendung ist zu fragen: 1. Wenn diese Evangelisten fehlen (fehlen sie in unseren Gemeinden oder kommen solche Menschen *bei uns* aus verschiedenen Gründen nicht oder nicht genügend zum Zug?), welche Aufgaben – über die von D. beschriebene Verpflichtung der Gemeinden hinaus – kommen dann u. U. auf eine Ortsgemeinde zu? Wo und wie lassen sich solche Missionsmitarbeiter und Evangelisten entdecken und fördern? Wer nimmt diese Aufgabe heute wahr? Wem kommt heute u. U. eine übergemeindliche Rolle zu? 2. Wie sieht die Aufgabe solcher lokalen und/oder regionalen Evangelisten heute aus?

3. *Gültigkeit des paulinischen Bilds*. Wie ist das Verhältnis zwischen Paulus, seinen Mitarbeitern und dem Missionauftrag der Gemeinden nach dem Tod des Apostels und der wohl von ihm berufenen und geschulten Mitarbeiter vorzustellen? Handelt es sich bei der herausgearbeiteten Zweiteilung um ein Phänomen der Anfangsjahrzehnte (parallel zu anderen Erscheinungen in neutestamentlicher Zeit, z. B. dem einzigartigen Apostolat) oder handelt es sich um ein bleibendes Muster für die dauerhafte Umsetzung des großen Auftrages Jesu? Kurzum: Ist das Wesen und die Struktur der paulinischen Mission eine einmalige Konstellation (auch aufgrund der besonderen Biographie des Paulus) oder ein dauerhaft gültiges Muster für alle weitere christliche Mission? Welche Rolle kommt – in Abwesenheit des Paulus – heute Kirchen- und Gemeindeleitungen zu?

4. *Definition der Mission und Evangelisation*: D. arbeitet mit einer relativ breiten Definition, die Mission nicht auf die mündliche Verkündigung beschränkt, diese aber keineswegs ausschließt, sondern als wesentlichen Bestandteil integriert. Dieses weitere Bild erinnert an die moderne Diskussion zwischen evangelikaler und ökumenischer Missionstheologie und dem umstrittenen Verhältnis zwischen Verkündigung und sozialem Handeln. Beide Positionen, soweit einseitig vertreten, werden von D.s Studie hinterfragt.

Die Ergebnisse sind beides, *befreiend* und zugleich herausfordernd. Befreiend für Menschen und Gemeinden als Ganze, die – ohne jegliche Rücksicht auf eine mögliche Begabung – permanent zur offensiven, mündlichen Evangelisation aufgerufen werden und sich dabei überfordert oder frustriert fühlen und gegenüber solchen gut gemeinten Aufrufen schlichtweg abstumpfen.

Herausfordernd für alle Christen Evangelisation nicht auf das klassische und doch verengte Verständnis *mündlicher Verkündigung* zu beschränken, sondern durch ihre finanzielle Beteiligung, durch Gebet, durch ihr ganzes vorbildliches Leben, durch ihre Veranstaltungen sowie ihr persönliches, mündliches Zeugnis die gute Nachricht vorzuleben und weiterzugeben. In diesem Sinne hatte der anfangs erwähnte Oncken freilich Recht: „Jeder Christ ein Missionar". Ohne die konsequente und treue Umsetzung dieses umfassenderen Verständnisses wird die Neuevangelisierung unseres Landes kaum durch die hiesigen Christen geschehen können.

Das hier zusammengetragene Material und D.s gute Auslegungen wichtiger Stellen der Paulusbriefe wird neben den oben angerissenen Fragen ferner Missionaren, Missiologen und Pastoren zur schnellen Orientierung und zur Vorbereitung von Predigten, Vorträgen und Seminaren dienen. Eine deutsche Übersetzung dieses Bandes wäre wünschenswert. Eine anregende praktisch-theologische Ergänzung zu dieser exegetischen Studie sind die interessanten Überlegungen R. Bohrens in seinem Aufsatz *Mission und Gemeinde* (Theologische Existenz heute, NF 102; München: Chr. Kaiser, 1962; Hinweis von Pfr. K. Eickhoff).

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * * * * *

Spirituality and Social Change: The Contribution of F. B. Meyer (1847–1929)

Ian M. Randall

Studies in Evangelical History and Thought, Carlisle: Paternoster 2003, Pb., XIX + 183 pp., GBP £ 25,–, ISBN 1-84227-195-4

ZUSAMMENFASSUNG

Ian M. Randall hat für seine Dissertation (LST, 1992) über Frederick Brotherton Meyer das Schrifttum dieses Autors und neu erarbeitetes Archivmaterial verwendet. Er zeichnet den Lebenslauf von Meyer nach, charakterisiert seine Theologie und sein soziales Engagement. Meyer wurde über die Grenzen von England hinaus als spiritueller Redner und Schriftsteller im Sinne der von Keswick ausgehenden Heiligungsbewegung bekannt. Meyer übte zu seiner Zeit durch Dutzende von Übersetzungen auch beachtlichen Einfluss auf Freikirchen und Pietismus in Deutschland aus. Heutzutage ist er im deutschsprachigen Raum weniger bekannt, aber seine Schriften werden auf Englisch noch immer gedruckt. Wichtig war auch sein Einfluss auf Frank Buchman, den Gründer der Moralische Aufrüstung (MRA).

SUMMARY

For his dissertation on Frederick Brotherton Meyer at the London School of Theology/London Bible College, 1992) Ian M. Randall used Meyer's written work and newly edited archive material. He follows the life of Meyer and characterises his theology and social engagement. Meyer was known beyond England as a spiritual speaker and writer in the tradition of the Keswick Holiness Movement. Meyer influenced the German free churches and Pietism of his day considerably through dozens of translated works. Today he is less well-known in the German-speaking world, but in England his writings are still being printed. He also exercised an important influence on Frank Buchman, the founder of Moral Rearmament.

RÉSUMÉ

Ian M. Randall a rédigé sa thèse de doctorat pour la London School of Theology sur Frederick Brotherton Meyer (1992). Il a consulté pour cela les publications de Meyer ainsi que des documents d'archives récemment publiés. Il présente la vie de Meyer, sa théologie et son engagement social. Meyer a connu une renommée au-delà de la Grande-Bretagne comme orateur et auteur spirituel dans la tradition du mouvement de sainteté de Keswick. Il a exercé une influence considérable sur les Églises Libres d'Allemagne et sur le mouvement piétiste de son temps par des douzaines d'écrits qui ont été traduits. Il est bien moins connu de nos jours dans le monde germanophone, mais ses écrits sont toujours édités en Grande-Bretagne. Il a aussi eu une influence importante sur Frank Buchman, le fondateur du Réarmement Moral.

* * * *

Ein englischer Autor, der vor hundert Jahren nach dem *Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums* neunzig Bücher, Kleinschriften und Broschüren auf Deutsch veröffentlicht hat, kann in seiner Zeit nicht unwichtig gewesen sein! Und daher kann er auch für die deutsche Kirchengeschichtsschreibung nicht unwichtig sein, handelt es sich bei Frederick Brotherton Meyer doch um einen der bekanntesten Baptistenpfarrer Englands (57), den wichtigsten Vertreter der Keswick-Bewegung.

Meyer wurde 1847 als Nachkomme eines emigrierten Zuckerherstellers aus Worms in Clapham, London, geboren. Obwohl er sich zum Baptistenpastor ausbilden ließ, war er doch Zeit seines Lebens theologischer Grenzgänger zwischen Kongregationalismus, Baptismus und Quäkertum und begleitete acht verschiedene Gemeindeämter bei den Baptisten und in freien evangelischen Gemeinden. Als führender englischer Nonkonformist bekleidete er Ämter beim CVJM und der Weltallianz; er war Präsident des EC, der Freikirchenvereinigung, der Sonntagsschulvereinigung und des Baptistenbundes (6, 31). Meyer wollte nach dem Vorbild von Moody und Sankey nicht nur Pfarrer, sondern Evangelist der Unkirchlichen sein (11, 29), obwohl er in der freien Gemeinde Christ Church in Lambeth mehr Gottesdienstbesucher hatte, als sich zu jener Zeit in Spurgeons Tabernacle versammelten (23). Zu auswärtigen Diensten reiste er fast zwanzig Mal in die USA, erstmals 1891 auf Einladung von Moody, und sprach fünfmal auf der Blankenburger Allianzkonferenz (29, 96, 98). Seine von der Quäkerspiritualität geprägte Frömmigkeit wurde durch die Heiligungstreffen im nordenglischen Keswick umgeformt. Wichtig wurde ihm die persönliche Erfüllung mit dem Heiligen Geist, wobei er sich zunehmend kritisch von der Zungenrede der sich damals entwickelnden Pfingstbewegung distanzierte (39–42).

Zur Keswickfrömmigkeit fand Meyer durch einen Besuch bei C. T. Studd und Stanley Smith, bei denen er eine andauernde Quelle von Ruhe, Stärke und Freude beobachtete (86). Nach seiner „völligen Auslieferung" an Gott im Jahr 1884 wurde Meyer einer der prominentesten Keswickredner. In den Jahren 1887 bis 1928 sprach er auf Versammlungen von bis zu 3000 Zuhörern (90). Wichtig für die Frömmigkeitspraxis im 20. Jahrhundert war auch, dass er dem Gründer der Moralischen Aufrüstung (heute: „Caux – Initiativen der Veränderung"), Frank Buchman, riet, täglich in einer Stunde Stille auf Gott zu hören und durch persönliche Gespräche zu evangelisieren. Die „Stille Zeit" in Buchmans Sinn und evan-

gelistische Hauskreise bzw. Einladung in Häuser haben sich seitdem in evangelikalen Kreisen weit verbreitet.

Ian M. Randall arbeitet auch heraus, wie sich Meyer u. a. als Mitglied der Baptist Forward Movement für christlich-soziales Denken und praktische Sozialarbeit engagierte, sich in Armensiedlungen, für Gefangene, Abstinenzler, für die *working poor* seiner Zeit und gegen Bordelle einsetzte (65, 107–130). Doch kann der Titel des Buches *Spirituality and Social Change* nicht recht überzeugen, als ob beides im Leben von Meyer gleichgewichtig vertreten gewesen sei. Der Schwerpunkt seiner Arbeit und auch seiner Wirkungsgeschichte lag im Predigen und in der geistlichen Literatur. In seinen letzten zwölf Lebensjahren dominierten eschatologische Themen Meyers Leben. Als Leiter des prämillenial denkenden Advent Testimony erwartete er bald die Wiederkehr Christi. Randall diagnostiziert eine gewisse Nähe zum Fundamentalismus seiner Zeit (131–150).

Randall hat in diesem Buch, das aus seiner Dissertation (*London Bible College*, 1992, heute: *London School of Theology*) hervorgegangen ist, neben Meyers gedruckten Werken wichtige archivalische Quellen verarbeitet. Somit geht er über die Meyer-Biographie W. Y. Fullertons (1929) weit hinaus, auch wenn diese nach wie vor eine maßgebliche Quelle für Meyers Leben darstellt. In England und in den USA wurden und werden diese Biographie und Meyers Werke bis zur Gegenwart immer wieder nachgedruckt. In deutscher Sprache wurden 1899 Die Blätter *vom Baum meines Lebens: Erinnerungen aus dem Tagewerke eines Geistlichen* (Berlin: Evang. Buch- und Tractatges., 1899, 167 S.) verlegt. Für die Geschichte von Freikirchen und Neupietismus in Deutschland wäre es interessant, dass F. B. Meyers Einfluss wissenschaftlich akkurat nachgezeichnet wird, so wie dies Ian M. Randall für England getan hat.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg, Deutschland

Ethik:
Teil II: Das gute Handeln (Materialethik), 1. Teil
Helmut Burkhardt

Gießen: Brunnen, 2003
231 pp., Euro 19,95, ISBN 3-7655-9477-6

ZUSAMMENFASSUNG

Von deutscher Gründlichkeit geprägt ist das Ethik-Lehrbuch des auch über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannten ehemaligen Dozenten für Systematische Theologie auf St. Chrischona (Schweiz), Dr. Helmut Burkhardt. Burkhardt versteht es, komplexe Sachverhalte verständlich darzustellen und die wichtigsten Fragestellungen kompetent zusammenzufassen. Hilfreiche Sekundärliteratur am Ende jedes Abschnitts des Buches verweist auf ausführlichere und weiterführende Literatur. Im zweiten des auf drei Bände angelegten Werkes entfaltet Burkhardt die Materialethik in drei Teilen: Der Aufbau der Ethik wird nicht vom Tugendbegriff bestimmt, sondern vom Dekalog. Die Ethik der ersten Tafel des Dekalogs (1. bis 4. Gebot) bildet als Religionsethik den zweiten Teil. Im 3. Teil wird unter dem Stichwort Humanethik das fünfte bis siebte Gebot behandelt. Burkhardt setzt beim Tötungsverbot (6. Gebot) ein und bespricht Lebens- sowie Sozialethik. Die weiteren Gebote, die Natur- und Kulturethik sowie die Hauptthemen der spezifisch christlichen Reichs-Gottes-Ethik (Gebet, Gemeinschaft, Zeugnis und Dienst) werden in dem noch ausstehenden 3. Band behandelt.

SUMMARY

This Ethics textbook by Dr. Helmut Burkhardt who is known outside of Germany and who was formerly lecturer in Systematic Theology at St Chrischona in Switzerland is marked by a German thoroughness. Burkhardt knows how to present complex material in a comprehensible way and to summarise competently the most important questions. At the end of each section bibliographies inform the reader of fuller and wide-ranging works to consult. In this, the second of this three-volume work, Burkhardt develops ‚Material ethics' in three parts: the formation of an ethic is not shaped by a concept of Virtue but by the Ten Commandments. The ethics of the first table of the Decalogue (the first to the fourth commandment) as ethics of Religion form the second part. In the third part the fifth to seventh commandments are treated under the keyword: Human Ethics. Burkhardt engages with the forbidding of killing, and discusses the Ethics of Life as well as Social Ethics. The further commandments, the Natural and Culture Ethics as well as the main themes of the specifically Christian ‚kingdom of God' ethics (prayer, community, witness and service) will be treated in the remaining third volume.

RÉSUMÉ

Ce manuel d'éthique dû à la plume de Helmut Burckhardt, qui a été professeur de théologie systématique à la faculté de théologie de St Chrischona en Suisse, traite la matière de façon approfondie. L'auteur sait exposer des sujets complexes de manière accessible et présenter les points essentiel sur les questions importantes. À la fin de chaque partie, une bibliographie indique des ouvrages plus complets et balayant un champ plus large. Dans ce volume, le deuxième d'une trilogie, Burckhardt traite de « l'éthique matérielle » en trois parties. Il commence par exposer que la construction d'une éthique ne doit pas être déterminée par une conception de la vertu, mais par les dix commandements. Puis il présente l'éthique de la première table du Décalogue (les quatre premiers commandements) qu'il considère comme une éthique de la religion. Enfin, il traite des trois commandements suivants sous le titre de l'éthique humaine. Il s'intéresse à l'interdiction de tuer et aborde l'éthique de la vie ainsi que l'éthique sociale. Les trois derniers commandements du Décalogue, qui sont vus comme ayant trait à l'éthique de la nature et de la culture, seront traités dans le troisième volume, de même que les principaux thèmes qui font partie de l'éthique du « Royaume de Dieu » spécifiquement chrétienne (la prière, la communauté, le témoignage et le service).

* * * *

Helmut Burkhardt war lange Jahre als Dozent für Systematische Theologie am Theologischen Seminar St. Chrischona (Schweiz) tätig, bevor er theologischer Leiter des Diakonissen-Mutterhauses St. Chrischona wurde; inzwischen ist er in den Ruhestand gewechselt. Bekannt wurde Burkhardt besonders als Mitherausgeber großer theologischer Handbücher wie das *Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde sowie Das Große Bibellexikon*.

Aus den Ethikvorlesungen auf St. Chrischona erwuchs das dreibändige Lehrbuch, von dem jetzt zwei Teilbände vorliegen. Es zeichnet sich durch umfassende Kenntnis der relevanten Literatur aus. Ethische Probleme werden auf dem Hintergrund älterer und neuester Fragestellungen sowie Literatur allgemeinverständlich dargestellt und ausgewogen beurteilt. So ergibt sich ein Kompendium, das sowohl für Fachtheologen als auch für Laien den Stand der Forschung lesbar zusammenfasst und präsentiert. Für ausführlichere Darstellungen wird der Leser auf die Literaturangaben verwiesen, die am Ende jedes Abschnitts stehen.

Der zweite Teilband von Burkhardts Lehrbuch enthält Ausführungen zur Materialethik. Hatte der erste Teilband die fundamentalethischen Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis und der der Verwirklichung des Guten gestellt, so widmet sich der zweite Band der Materialethik in Gestalt der Frage, was das Gute sei, das wir tun sollen.

Bevor er sich diesem Thema zuwendet, stellt Burkhardt in einem ersten Teil Überlegungen zum Aufbau der Ethik an (11–25). Der Dekalog, und nicht der Tugendbegriff, ist die Grundnorm allgemeiner Ethik und Kern biblischer Gesetzgebung (19). Auf der Grundlage der zehn Gebote entfaltet Burkhardt in die materiale Ethik.

Die Ethik der ersten Tafel des Dekalogs (1. bis 4. Gebot) wird als Religionsethik im zweiten Teil des Buches besprochen. Die Gottesliebe ist die höchste Norm der Ethik (39). Das erste Gebot zementiert den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes (41f). Das zweite Gebot will den Gottesbilder wehren, das dritte dem Missbrauch des Gottesnamens. Im Rahmen des Sabbatgebots behandelt Burkhardt die Sonntagsarbeit (80) und den „Predigersonntag", der nicht nur Zustimmung findet (83f).

Der 3. und längste Teil des Buches (92–218) handelt von der Humanethik, ausgehend vom Tötungsverbot (6. Gebot). Lebensethik und Sozialethik bilden die beiden Hauptabschnitte diese Teils. Die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens ist in der biblischen Anthropologie verankert (95). Als „Konkretionen des Schutzes menschlichen Lebens" (113) erörtert Burkhardt im Abschnitt Lebensethik Abtreibung, Biotechnik, Gentechnik, Embryonenforschung, Euthanasie, Selbstmord, Organtransplantation, staatliche Gewaltanwendung und Todesstrafe. Die Selbsttötung ist meist kein „Akt der Freiheit", als der sie oft dargestellt wird (143). Zum Thema „heilige Krieg" findet sich die interessante Beobachtung, dass die einzige Stelle der Bibel in Joel 4 zum strafenden Krieg der Heiden gegen das ungehorsame Gottesvolk aufruft (148)! Den Pazifismus hält Burkhardt in staatspolitischen Fragen für unzureichend (153). Entschieden spricht er sich gegen die Wiedereinführung der Todesstrafe aus (164).

In der Sozialethik spricht Burkhardt ausführlich über die Familie (5. Gebot) und knapp über außerfamiliale soziale Strukturen (Alter). Ausführlicher geht er auf die politische Ethik ein, die er von der Autoritätsstruktur der Familie her versteht. Die Überlegungen zum Wesen staatlicher Ordnung werden reflektiert und gut verständlich vorgetragen.

Die weiteren Gebote (7.–10. Gebot), Umwelt, Wirtschaft und Kultur sind nicht mehr Bestandteile des 2. Bandes. Sie sollen im 3. Band behandelt werden wie auch die Hauptthemen der spezifisch christlichen Reichs-Gottes-Ethik (Gebet, Gemeinschaft, Zeugnis und Dienst). Helmut Burkhardt ist es mit dem 2. Band gelungen, komplexe Themen gut verständlich zusammenzufassen und den Leser zum eigenen Urteil anzuleiten. Es bleibt zu hoffen, dass der letzte Band des Werkes nicht zu lange auf sich warten lässt.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg
Deutschland

Gott oder das Geld
Die Besitzethik des Lukas

Vincenzo Petracca

TANZ 39; Tübingen, Basel: A. Francke, 2003. xiv + 410 pp. 64 €, kart. ISBN 3-7720-2831-4

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Studie zu einem viel beachteten Thema lukanischer Theologie will zeigen, dass die differenzierten Aussagen zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk durch die verschiedenen Adressatenkreise begründet sind, an die sich der Verfasser wendet. Unter seinen Lesern gibt es verschiedene sozioökonomische und sozioreligiöse Konflikte. Lukas bietet einerseits Zuspruch für die Armen und Außenseiter, und anderseits richtet er an die Reichen die Forderung zu Besitzverzicht und Almosengeben. Die divergierenden Aussagen werden durch eine sorgfältige Komposition der Besitzaussagen zusammengehalten. Lukas hat seine Besitzethik im Gottesbild, in der Christologie und in der Pneumatologie verankert. Petracca untersucht alle relevanten Texte des LkEv und der Apg, bietet eine gute Zusammenfassung (315-48), Vergleiche mit den anderen Synoptikern und mit apokryphen Apostelakten. Am Ende steht eine hilfreiche Aktualisierung. Offen bleibt die Frage nach den Bezügen dieser herausfordernden Ethik zum historischen Jesus und nach dem Ursprung dieses besonderen lukanischen Interesses.

SUMMARY

This study on a much noted theme of Lucan Theology aims to show how the differences in the sayings on the ethics of possession in the Lucan ‚Double Work' can be explained

by the different circles to which they were addressed by the author. There was a range of different socio-economic and socio-religious conflicts among Luke's readers. Luke offers on the one hand some promise for the poor and the outsiders, and on the other hand he addresses the rich with the demand for a renunciation of possessions and for almsgiving. The divergent sayings are held together by a careful compositon of the sayings about possessions. Luke grounded his Ethics of Possession in the image of God, in Christology and in Pneumatology. Petracca researches all the relevant texts of Luke and Acts, and offers a good summary and comparisons with the other synoptics and with the apocryphal Acts. At the end there is a helpful application section. The question of the connection of such demanding ethics to the historical Jesus and the origin of this particularly Lucan interest remains open.

RÉSUMÉ

Cette étude d'un thème bien connu de la théologie lucanienne vise à montrer que la présence de différentes manières d'aborder l'éthique des biens matériels dans le diptyque de Luc peut s'expliquer par le fait que son œuvre s'adressait à des cercles variés. Les lecteurs de Luc se trouvaient diversement confrontés à différents conflits socio-économiques et socio-religieux. Luc apporte d'une part des promesses pour les pauvres et les exclus et exhorte d'autre part les riches à renoncer à leurs biens et à pratiquer la générosité. Les propos divergents sur les biens matériels sont maintenus en un tout par un travail de composition soigné. Luc fondait son éthique des biens matériels sur la doctrine de l'image de Dieu, la christologie et la pneumatologie. Petracca examine tous les textes pertinents de l'œuvre de Luc, apporte un bon résumé, fait la comparaison avec les autres synoptiques et avec les Actes apocryphes. Il termine par des applications utiles. La question du rapport entre cette éthique exigeante et le Jésus historique, ainsi que celle de l'origine de cet intérêt propre à Luc, demeurent ouverte.

* * * *

Dass das lukanische Doppelwerk ein besonderes Interesse an Armut und Reichtum hat und am richtigen Umgang mit beidem, ist bekannt. Mehrere Aufsätzen und Monographien widmen sich diesem Interesse, das nicht nur für die ntl. Wissenschaft von Bedeutung ist (z. B. H.-J. Degenhardt, W. Schmithals, W. Stegemann, D. P. Seccombe, F. W. Horn). Neuere Monographien zu diesem häufig untersuchten Thema sind neben Petracca, K. Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas: Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II, 163 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003; vgl. meine Rez. in ThLZ 129, 2004, 1301-03) und H. Stettberger, *Nichts haben – alles geben?: Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, HBS 45 (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2005).

P.s vorliegende Studie geht auf eine Dissertation an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal zurück (Betreuung Prof. Dr. K. Erlemann). In der Einleitung umreißt P. knapp den bisherigen Forschungsstand (1-7). Die neuere Forschung wird unterschieden in eine theologische und eine sozialgeschichtliche Auslegungsrichtung. In den Arbeiten von H.-J. Klauck („Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas", in *ders. Gemeinde, Amt, Sakrament: Ntl. Perspektiven*; Würzburg: Echter, 1989, 160-94) und R. Krüger (*Gott oder Mamon: Das LkEv und die Ökonomie*; Luzern, 1997) sieht P. einen hermeneutischen Paradigmenwechsel. In seinen eigenen Ansatz (8-10) will P. (im Gefolge von Klauck) die Vielfalt der lukanischen Besitzaussagen wahrnehmen und differenziert betrachten:

> Der Pluralismus der Besitzverzichtsforderungen des Lk wird… unter der Fragestellung analysiert: Welche der divergierenden Anweisungen tritt wann, wo und für wen in Kraft? Sind die gemäßigteren Forderungen Ausdruck dafür, dass Lukas die radikalen Forderungen, die er aus der Tradition aufnimmt, relativiert? Oder sind radikale und gemäßigte Forderungen nebeneinander stehende Modelle? Sollte letzteres zutreffen, was führt dann zur Differenzierung der Forderungen: die jeweilige Lebenssituation im Sinne einer Zweistufenethik oder unterschiedliche Adressatenkreise? Umgekehrt muss genauer untersucht werden, was die divergierenden Forderungen zusammenhält? (9).

In der bisherigen Forschung seien die Einzeltexte zwar in ihrer Verschiedenheit wahrgenommen worden, doch wurde die Frage nach einer übergeordneten theologischen Konzeption weitgehend vernachlässigt. Die Reichtumsproblematik wurde auf die historische Situation zur Zeit des Lukas reduziert. Daher hat sich P zum Ziel gesetzt, „auf der literarischen Ebene des Evangeliums die theologische Linie und Intention… zu analysieren, um ein umfassendes Bild der Besitzethik in ihrer Unterschiedlichkeit und gegenseitigen Zuordnung zu erhalten" (9). Ferner beschreibt P. die angewandte Methodik (kompositionskritisch-textpragmatisch) sowie Zentralthesen, Textauswahl und Weg der Untersuchung (8-14). Dem folgt ein knapper Überblick über Armut und Reichtum im Römischen Imperium (15-21; die sozioökonomische Struktur des Imperiums, die Ökonomie, die soziale Schichtung und die sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina; zu diesen Themen vgl. die Beiträge in K. Erlemann et al. (Hrsg.): *Neues Testament und Antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 86-113, 178-98).

Im *ersten Hauptteil* (23-283) analysiert P. die wesentlichen lukanischen Texte (jeweils mit einer eigenen Zusammenfassung): das Magnificat (Lk 1.46-55), das Evangelium für die Armen (Lk 4.16-30; 7.18-35), Seligpreisungen, Weherufe und Liebesgebot (Lk 6.20-26; 6.27-38; 10.25-37), Besitzverzicht der ersten Jünger (*passim*); Besitz und Tod (Lk 12.13-34); Nachfolge (Lk 14.7-35), Gott oder Mammon (Lk 16.1-31), das Kamel vor dem Nadelöhr (Lk 18.18-30), ein reicher Zöllner und eine arme Witwe (Lk 19.1-10; 21.1-4).

Abschließend geht es um den „Umgang mit Besitz nach der Apostelgeschichte" (253-83). P. untersucht die

Gütergemeinschaft in Jerusalem, Gütergemeinschaft in der Antike (zu beidem fehlen die Arbeiten von B. Capper, z. B. „Reciprocity and the Ethics of Acts", in I. H. Marshall, D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*; Grand Rapids, Cambridge, U.K.: Eerdmans, 1998, 499-518), diese Gütergemeinschaft als die ekklesiologische Utopie des Lukas als ein innergemeindlicher Besitzausgleich (274-76, sie dient zur Bewältigung sozioökonomischer Konflikte innerhalb der Gemeinde und ist in ihrer Außenwirkung missionarisch) sowie den Umgang mit Besitz in der Apostelgeschichte („Die Apg bietet ihrer Leserschaft eine beachtliche Reihe negativer und positiver Identifikatoren an. Die Positivbeispiele haben anspornende Funktion, mit den Negativbeispielen warnt Lk vor einem falschen Umgang mit Besitz", 282). Ein abschließender Vergleich zwischen Evangelium und der Apostelgeschichte zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede auf. Kontinuität sieht P. in gemeinsamen sozialethischen Grundlinien: Prärogative der Armen und Außenseiter (darf man das aus Apg 3.10 ableiten? Vgl. eher 14.8; 16.16); Besitzverzicht um der Verkündigung willen, vergängliches versus unvergängliches Gut, Besitz und ungeteilte Gottesliebe, Wohltätigkeit. Neu sei in der Apostelgeschichte ein ekklesiologisches Motiv: „Besitzverzicht als Grundlage einer solidarischen Gemeinde". Der sozialethische Schwerpunkt verlagert sich zu einer ekklesiologischen Utopie, „in der Armut durch innergemeindlichen Besitzausgleich aufgehoben wird und Außenseiter sozial integriert werden. Diese Utopie dient nach innen der Stabilisierung der Einheit der Gemeinden und will materielle und soziale Konflikte überwinden. Nach außen soll die Einheit der Gemeinden auf Heiden vorbildhaft wirken und missionarische Anziehungskraft entfalten" (283).

Der *zweite* Hauptteil (285-376, „... eine zusammenschauende Auswertung der Ergebnisse der Einzelexegesen", 285) beginnt mit einer sozialen und religiösen Verortung der Leserschaft (285-92, der Evangelist selbst, die Adressaten und ihre soziale Schichtung, „ein *mixtum compositum* aus Armen und Reichen der urbanen Gesellschaft", 288). Die bemerkenswerte Bandbreite der Leserschaft reicht „von der reichen, lokalen Stadtelite, vielleicht sogar vom Reichsadel, bis hin zur Unterschicht. Es gibt ein starkes soziales Gefälle innerhalb oder am Rande der lk Gemeinden" (292).

Weiter analysiert P. die Komposition der Besitzethik des LkEv, um eine Gesamtinterpretation der divergierenden Besitzaussagen aus der Perspektive des Evangelisten zu erhalten (293-313). Nach P. hält Lukas die divergierenden Besitzaussagen durch diese kunstvolle Gesamtkomposition zusammen: „In Kapitel 1-7 entwickelt er seine Besitzethik programmatisch anhand der Konzeption der Umkehrung der Verhältnisse, um sie in Kapitel 10-21 in Gleichnis und Nachfolge- bzw. Bekehrungserzählungen als Konkretisierung des Doppelgebotes der Liebe narrativ zu entfalten" (13, ausführlicher S. 310-13, 375f). Zwischen den beiden Teilen, steht ein weiterer Teil, der ebenfalls ein einheitliches Thema hat. Lk 8-10 verhandelt Besitzverzicht der Jünger um Jesu und der Basilea willen als positives Beispiel. Durch diese Komposition will Lukas bei der reichen Leserschaft die Bereitschaft zum Besitzverzicht erhöhen.

Dem folgt die Darstellung der Grundlinien lukanischer Besitzethik (315-48, Zusammenfassung „Inhalt und Intention der Besitzethik 345-48, Besitz und göttliche Gerechtigkeit, B. und Nachfolge, B. und unvergängliche Güter, B. und Liebesgebot). Ferner zeigt P. auf, dass und wie die Besitzethik des Lukas in seiner Theologie verankert ist (349-55: Besitz und Gottesbild, Besitz und Christologie (welche Rolle für die Besitzethik spielt die narrative Charakterisierung Jesu?), Besitz und Pneumatologie, Einbettung der Besitzethik in die theologische Gesamtkonzeption („Der Evangelist hat seine Armenparaklese und Reichenparänese in der Christologie und im Gottesbild verankert.... Im Rahmen der theologischen Gesamtkonzeption des dritten Ev. ist die Besitzthematik die betonte Zuspitzung des zentralen Themas der Sendung Jesu zu den Verlorenen auf eine sozioökonomisch und sozioreligiös gespaltene Leserschaft", 355).

Weiter bietet P. einen knappen Vergleich zwischen den Besitzaussagen des Lukas und Matthäus bzw. Markus (357-59, „Das Interesse an der Thematik Armut-Reichtum ist auch im Vergleich zu den Seitenreferenten ein markantes theologisches Profil des dritten Evangelisten", 359). Instruktiv ist auch der folgende Vergleich der lukanischen Besitzaussagen mit denen der älteren apokryphen Apostelakten (361-73; vergängliches versus unvergängliches Gut, konversionaler Besitzverzicht). Das Resümee fasst die Ergebnisse zusammen (375f). Die Differenzierung der lukanischen Aussagen hängt nicht von den persönlichen Lebensumständen der in den Texten Angesprochenen ab, sondern von den verschiedenen Adressatenkreisen des Evangelisten:

> Lukas greift zu verschiedenen Problemen in seiner Leserschaft auf Besitzaussagen aus der Tradition zurück und aktualisiert sie, um Lösungsrichtungen aufzuzeigen. Seine ethnisch und religiös unterschiedlichen Adressatenkreise veranlassen ihn, divergierende Traditionen sowohl aus dem jüdischen als auch aus dem hellenistischen Kulturkreis zu rezipieren [knapp auf S. 348]. Er passt die übernommenen Besitzaussagen an seine pluriforme Gemeindesituation mit ihren sozioökonomischen und sozioreligiösen Konflikten an (375).... Sein Ziel ist es, all diese unterschiedlichen Adressatenkreise zu einem Besitzverzicht zugunsten der Armen zu bewegen (346).

Am Schluss der Arbeit steht eine willkommene Reflektion auf die aktuelle Bedeutung der lukanischen Besitzethik (377-85). Leitfragen der Exegese waren: „Welche Wirkung und Verhaltensänderung intendierte Lukas mit den besitzethischen Texten bei seiner Leserschaft? Welchen Werten und Handlungsanweisungen wussten sich die Leser... durch diese Texte ausgesetzt?" (12, ferner: „Fasst man genauer ins Auge, wie Lk seine Anweisungen zum Umgang mit Besitz begründet und motiviert, was

ihn dazu bewegt, sie zu differenzieren, und was die divergierenden Aussagen zugleich zusammenhält, dann erhält man wichtige Einsichten, wie man die lk Besitzethik verantwortlich aktualisieren kann", 9). Die lukanische Besitzethik zielt „im wesentlichen darauf, Vermögende zu Besitzverzicht zugunsten der Armen zu bewegen" (378). P. fasst seine Aktualisierung in neun Thesen zusammen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis beendet den Band (387-410).

Es gelingt P. (bei den üblichen Anfragen im Detail) die Pluralität der lukanischen Besitzaussagen ohne vorschnelle Nivellierungen und damit einer „hermeneutischen Verharmlosung" (7, ferner 8-10) auszuhalten und innerhalb seiner Prämissen schlüssig zu interpretieren (vgl. der ähnliche Ansatz und die ähnlichen Ergebnisse von Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas*). Freilich erscheint auch bei P., was er der Forschung zum Vorwurf macht, nämlich die Reichtumsproblematik auf die historische Situation zur Zeit des Lukas zu reduzieren (9).

Zwei Fragen bleiben offen. Zum einen fragt diese insgesamt überzeugende Interpretation der lukanischen Besitzethik (durchaus typisch für die neuere Lukasforschung) nicht genügend nach deren Bezug zum historischen Jesus und den Erstadressaten (lediglich in der Exegese gibt es gelegentlich einen Rückbezug auf die ursprüngliche Situation und die eingangs knapp dargestellten sozioökonomischen Verhältnisse in Palästina, 20f). Wird neben der Situation der Adressaten und dem entsprechenden Anliegen des Lukas genügend ernst genommen, dass Lukas auch zu diesem Thema zunächst einmal die Lehre Jesu überliefern will und nicht nur die Situation seiner Adressaten unter Rückgriff auf die Autorität Jesu ansprechen will? Lukas schreibt keinen Brief zu diesem Thema, sondern zwei Bücher, die noch weit mehr Themen behandeln. Spricht nicht die wahrgenommene und verschiedentlich erklärte Spannung von Besitzverzicht und Almosengeben (P.s „Pluralität" der Aussagen) eher für eine treue Wiedergabe der vielfältigen Jesustradition zur diesem Thema, als für eine eigene lukanische Gestaltung für verschiedene Adressatenkreise?

Ferner bleibt die Frage nach den Ursprüngen der Besitzethik als markantem theologischen Profil des dritten Evangelisten. Vermittelt Lukas dieses Anliegen nur aufgrund der Situation seiner Adressatenkreise (gegen eine zu enge Bestimmung sprechen die Argumente bei R. J. Bauckham (Hrsg.), *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*; Grand Rapids: Eerdmans, 1997)? Gilt für die lukanischen Leser auch, was H. Thyen kürzlich über die sog. johanneische Gemeinde geschrieben hat: „Statt als Biographie des Juden Jesus wird unser Ev neuerdings weithin so gelesen, als sei es die Biographie dieser vermeintlichen ‚johanneischen Gemeinde', die drauf und dran ist, den Poeten Johannes als den, der dieses Ev nach Joh 21.24 ‚geschrieben hat', von seinem Platz zu verdrängen und selbst zum geheimen Autor unseres Ev zu avancieren.... Als literarisches Werk ist unser Ev kein an eine vermeintliche johanneische Gemeinde gerichteter Brief, aus dem deren Irrungen und Wirrungen erschlossen werden könnten, sondern ein Buch für Leser, für Menschen aller Generationen..." (*Das Johannesevangelium*, HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, 3).

Kommt man hinter die doch für alle ntl. Autoren geltenden frühjüdischen und teils auch hell.-röm. Besitzethik zurück? Die folgenden Überlegungen sind ein erster Versuch. Die Idee, durch finanzielle Mittel einen Ausgleich zwischen Reichen und Armen und zwischen verschiedenen Gruppierungen sowohl innerhalb als auch zwischen Gemeinden zu schaffen, taucht bereits in der Apostelgeschichte selbst auf (2.44f; 4.34-5.11; 6.1-7; 9.39; 11.27-30 m. E. zu knapp auf S. 279 erwähnt). Es wird in der lukanischen Darstellung nicht von ungefähr sein, dass die erste heidenchristliche Gemeinde und Mustergemeinde – die lukanische Darstellung erwähnt keine Judenchristen in Antiochien! – geistgeleitet als das erste von ihr berichtete Handeln bei der ersten Not den verarmten Judenchristen Jerusalems vorbildlich hilft (vgl. B. W. Winter, „Acts and Food Shortages", in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, A1CS II; Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, 59-78).

Die Idee eines zwischenkirchlichen Lastenausgleichs erscheint im Zusammenhang der paulinischen Kollektenaktion (vgl. nur Röm 15.25-27; Gal 2.10; 2Kor 8f). Letzteres ist bei P. (und weiten Teilen der ntl. Wissenschaft) aufgrund der Datierung des lukanischen Doppelwerkes, der Beschreibung des Autors (285f) und seiner Kenntnisse paulinischer Theologie nicht im Blick. Könnte es sein, dass Lukas für sein Interesse an diesem Thema und für seine Besitzethik wesentliche Impulse von Paulus erhielt? Wenn man die sog. Wir-Passagen der Apostelgeschichte mit guten Gründen nicht als literarische Fiktion ansieht (vgl. C. J. Thornton, J. Fitzmyer), hat der Verfasser der Apostelgeschichte Paulus auf seiner Kollektenreise nach Jerusalem begleitet und deren Ausgang miterlebt – und wohl verschwiegen (Apg 20.5-21.17; 27.1f). Erklärt dieses paulinische Anliegen, das die zweite und dritte Missionsreise des Paulus stärker bestimmt haben dürfte als gemeinhin angenommen, das besondere lukanische Interesse an der Besitzethik? Will Lukas dieses – auch in der Paulusforschung meist unterschätzte – Ansinnen des Paulus unter einem anderen Vorzeichen aufgreifen und über die paulinische Kollektenaktion hinaus weiterführen? Ist Lukas in seiner Besitzethik ein treuer Anhänger des Apostels? Dies hieße das lukanische Doppelwerk und seine Theologie konsequent von seinem letzten Viertel zu verstehen.

Klärt dieses Verständnis auch die Rückbindung der lukanischen Besitzethik an das Leben und die Lehre Jesu? Der bei Judenchristen und Heidenchristen umstrittene Paulus, dessen *apologia pro vita sua* Lukas schreibt (vgl. P., S. 286), folgt mit seiner Kollektenaktion und den damit an die Gemeinden gerichteten Forderungen der handfesten Solidarität (die nicht überall willig befolgt wurden; vgl. 2Kor 8.10f,24; 9.3-5) der Lehre Jesu). Mit seinem

Anliegen, seinen Forderungen und seiner Besitzethik erweist sich Paulus lediglich als ein treuer Nachfolger Jesu (die einzige Stelle an der sich Paulus in der Apg in seinen Reden auf ein Herrenwort beruft ist in Apg 20.35 mit dem das Almosengebot Jesu Zusammengefasst wird, 281, auch hier geht es ums Geben!) Verschweigt Lukas die umstrittene paulinische Kollektenaktion in der Apostelgeschichte, um deren Anliegen und Durchführung (vielleicht unter einem neuen Vorzeichen) zu verteidigen und mit der autoritativen Lehre des historischen Jesus zu untermauern? Haben altkirchliche Traditionen (Origenes, Eusebius, Chrysostomos, 18. *Homilie zum 2Cor*), die den im Zusammenhang der paulinischen Kollekte erwähnten „Bruder... dessen Lob wegen seines Dienstes am Evangelium durch alle Gemeinden geht" (aus 2Kor 8.18) mit dem Evangelisten Lukas und seinem schriftlichen Evangelium identifiziert, etwas wesentliches erkannt oder gar festgehalten (vgl. Ph. Bachmann)? Auch bei der differenzierten Darstellung der Pharisäer im Doppelwerk (und deren Ausmaß!) dürfte der Widerstand pharisäisch-judenchristlicher Kreise (vgl. Apg 15.5) gegen die umstrittene paulinische übertrittsfreie Heidenmission im Hintergrund stehen (vgl. P., S. 312, der ebenfalls Pharisäer und Besitzverzicht in Verbindung bringt).

Die früher in der deutschsprachigen Acta-Forschung als so gravierend angesehenen theologischen Unterschiede zwischen Lukas und Paulus (z. B. E. Haenchen), werden in der neueren Forschung teilweise zurecht anders bewertet (vgl. S. E. Porter, *The Paul of Acts*. WUNT 115; Tübingen: Mohr/Siebeck, 1999; Peabody: Hendrickson, 2001, 187-206; vgl. meine Rez. in ThLZ 125, 2000, 1021-24). Sie sind kein Argument gegen diesen möglichen Zusammenhang.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Horrenda Secta
Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens

Vera-Elisabeth Hirschmann

Historia–Einzelschriften, vol. 179
Stuttgart: Steiner, 2005
168 pp., 37,00, ISBN 3-515-08675-5

ZUSAMMENFASSUNG

Die Historikerin Vera-Elisabeth Hirschmann begründet in ihrer Dissertation die These, dass der Montanismus schon in seinen Anfängen von der alten phrygischen Religion geprägt gewesen ist. Hirschmann zeigt, dass die Aussagen der Kirchenväter zur heidnischen Prägung des Montanus nicht einfach als kontroverstheologische Polemik abgetan werden dürfen. Es ist aus den Quellen nicht eindeutig zu klären, ob er Priester des Apollon oder der Kybele gewesen ist. In beiden Kulten gibt es prophetische und ekstatische Elemente. Besonders die ekstatische Prophetie sei weniger für das Christentum, viel mehr für phrygische Religion kennzeichnend. Mit weiteren Argumenten erhärtet die Autorin ihre Ansicht, dass es sich beim Montanismus um eine synkretistische Mischreligion handelt. Eine ausführliche deutschsprache Rezension findet sich unter der Internetadresse http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

SUMMARY

The historian Vera-Elisabeth Hirschmann in her Dissertation establishes that Montanism from its beginning was marked by the ancient religion of Phrygia. Hirschmann shows that the comments of the church fathers concerning the pagan character of Montanus ought not simply to be ignored as polemical. From the sources it is hard to say whether Montanus had been priest of Apollo or of Cybele. There were prophetic and ecstatic elements in both cults. Above all ecstatic prophecy was more a sign of Phrygian religion than of Christianity. The author reinforces her view with further arguments that Montanism was a syncretistic religion. One can find a fuller (German) review at : http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

RÉSUMÉ

L'historienne Vera-Elisabeth Hirschmann montre dans cette thèse que le Montanisme a été influencé dès son origine par l'ancienne religion de la Phrygie. Elle argue que les remarques des pères de l'Église concernant les tendances païennes de Montanus ne doivent pas être négligées sous prétexte qu'elles seraient purement polémiques. À partir des sources, il est difficile de savoir si Montanus avait été un prêtre d'Apollon ou de Cybèle. Il y avait des pratiques prophétiques et extatiques dans les deux religions. La prophétie extatique était davantage une caractéristique de la religion phrygienne que du christianisme. L'auteur apporte encore des arguments supplémentaires renforçant sa conviction que le montanisme était une religion syncrétiste. Pour une recension plus complète, se reporter au site : http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2006-1-123>

* * * *

Research into Montanism, a religious grouping of the second half of the 2nd century AD with Christian features and strong prophetic-ecstatic leanings, peaked spectacularly with the recently successful localisation of Tymion, a small town in Phrygia which together with another small town by the name of Pepouza formed the heart of the Montanist movement.[1] Even though the dividing lines between classical studies and theology are still fought over by the more daring in the two fields, precious few ancient historians have made inroads into the subject of Montanism. Hirschmann's dissertation, written at Dusseldorf university under Anthony Birley, ventures into its depths and is to be congratulated for its boldness. A classic dilemma in connection with the origin of Montanism, a movement that was relatively quickly labelled a heresy by the church, is the question of its religious

background. Willem Schepelern concluded in 1929 that Montanism was Orthodox Christian in origin and that it was only later so heavily infused with pagan elements.[2] Hirschmann's theory opposes this now widespread view. According to her, Montanism was rooted in the local Phrygian religion from the very beginning.

After an introductory walk through the history of this field, Hirschmann presents, in the second chapter, the state of existing research and examines Tertullian's Montanism in an excursus. She then discusses the "date of origin" of Montanism. Hirschmann follows the prevalent early dating, which, with Epiphanios of Salamis (pan. 48,1), places the first appearance of Montanus, the 'founder' of the movement, in the year 157. "It is possible," according to Hirschmann, "that Montanus and his disciples were active in Phrygia even earlier than 157" (p 46). If so, the disputed chapter 4 of Martyrium Polycarpi (155/56) would remain the earliest report of Montanism, or, as Hirschmann puts it, a "proto-Montanism".[3] The year 157 then merely marks the movement's first known public appearance. A presentation of the main characters of early Montanism follows, along with Montanus himself and the two prophets Maximilla and Priscilla. The leading role of women is one target of the church's criticism of Montanism. Another is the dominance of ecstasy, which is condemned as mania and false prophecy. Criticism is further directed at Montanus' past life: he is believed to have been a pagan priest, either of Apollo or – since Hieronymus refers to him as a semivir – Cybele, before his conversion to Christianity.

Hirschmann does not dismiss the assertions of the church fathers as mere polemic, but takes them seriously and, in her third chapter, goes in "search [of] the roots" of the phenomena mentioned. It is debatable whether it is necessary to treat the history of the two gods Apollo and Kybele as thoroughly as Hirschmann does in her presentation of Montanus' non-Christian prehistory. Most important are two points concerning the cult of these gods in the Phrygian and Mysian region. Firstly, prophetic and ecstatic elements are found in the cults of both gods. In view of this, Hirschmann contends that it is possible that Montanus brought elements from his time as a pagan priest into the "New Prophecy" (p 74 & 99). Secondly, it appears that Apollo and Cybele could be worshipped together. This could explain the church fathers' apparently contradictory statements regarding Montanus' pagan priesthood.

Hirschmann's next step is to compare Montanistic prophecy with the Christian understanding of prophecy, as it appears in the Old and New Testaments. She reveals profound differences. The Christian view is characterised by "conscious speech" (p 140), despite the occasional – but always subordinate – occurrence of speech in tongues. Christian prophecy, Hirschmann points out, mostly has a rational element. Ecstatic prophecy is found to be the exception in the Bible, not the rule. For Montanism, however, the connection between ecstasy and prophecy is central, as seen in particular in the well-known "lyre oracles". According to Montanus, God uses his prophets as instruments bereft of free will, he plays on them as on a lyre. Hirschmann derives these ideas – correctly, in the opinion of this reviewer – from pagan ideas, and thus concludes: "In view of the correspondence of the pagan view of prophetic speech and the prerequisite relationship between God and man, on the one hand, with Montanistic prophecy on the other, it seems more fitting to see the New Prophecy rooted in Phrygia's pre-Christian tradition than in the tradition of the Old and New Testaments." (p 99)

Hirschmann also derives the role of female prophets in Montanism from non-Christian ideas, and she compares it with that of an "ecstatic cult prophetess" in Oriental religions. The leading position of women, who also held offices in the Montanistic congregations, is a result of the Montanists' radical reinterpretation of the Biblical Eve. By taking the forbidden fruit, Eve is not seen to have committed the original sin, but rather to have brought knowledge into the world (p 104). Hirschmann further suspects that the use of bread and cheese – instead of bread and wine – for the Eucharist did not just occur in a Montanistic splinter group, the Artotyrites, but was widespread in the whole movement. If this is the case, it is probably another reinterpretation: the Christian Last Supper is no longer understood to be a symbolic representation of the body and blood of Christ, but the presentation of sacrifices of basic foodstuffs. Here too the link with pagan cult practice is indicated (p 119-123, 142ff). The little we know about the structure of Montanistic churches also demonstrates that different organisational forms were used from those of the Christian church. The 'office' of *koinonós*, widespread among Montanists, is however not found in pagan cult circles, and so the claim that its use by the Montanists demonstrates "a further embedding into the native tradition of their country" (p 144) does not appear plausible to this reviewer.

Hirschmann has collected a number of arguments for her theory of a pagan influence on Montanism even in its early days. In particular, her distinction between the Christian and Montanistic understanding of prophecy is convincing. The argument that Montanus injected convictions and ideas from his time as a pagan priest into Montanism can only be countered by writing off the church fathers' claims about Montanism as worthless polemic. Hirschmann's methodical premise is precisely to avoid doing that and instead to take the church's statements at face value. This approach is certainly not wrong per se, but should have been better supported by argument.

If Montanism is heavily influenced by paganism from its early days, the question arises of how to evaluate the movement. Is the "Christian" label really appropriate, or is this not rather another of the numerous varieties of antique syncretism, within which Christian elements can now also exist as additional features? Hirschmann ultimately identifies the "mixture of both", i.e. Christian and non-Christian, "religious currents" (p 145) in Montan-

ism. Her claim that Montanism demonstrates the "compatibility" (p 145) of both currents appears unfounded to this reviewer. Indeed her initial argument shows that Montanism is no genuine Christian product but rather draws from other elements as well as Christian. In the opinion of this reviewer it would therefore have been more consistent to refer in the subtitle of the book under review not to "early Christian" but merely "early" Montanism.

NOTES

1 The inscription which led to this identification, a rescript from Septimius Severus and Caracalla to colonis Tymiorum et Simoen[tium], has now been published by Peter Lampe and William Tabbernee in three different places: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 8 (2004), p 498-512; *Epigraphica Anatolica* 37 (2004), p 169-178; Lampe, Peter & Tabbernee, William, *Pepouza and Tymion* (in preparation). Given its importance for both classicists and theologians, this multiple publication is without doubt justified. It is only regrettable that the already sometimes difficult dialogue between the two disciplines has been further damaged by the – according to Lampe – unauthorised edition of the text by Tor Hauken et al in Epigraphica Anatolica 36 (2004).

2 Schepelern, Willem, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen, 1929.

3 On the question of whether Mart. Polycarpi 4 is critical of the Montanists' martyrial behaviour, Boudewijn Dehandschutter has recently opined in the negative: The Martyrdom of Polycarp and the outbreak of Montanism, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 75 (1999), p 430-437; cf. id. in: *Vigiliae Christianae* 55 (2001), p 101-104.

Prof. Dr. Alexander Weiß, Leipzig, Deutschland

Diakonische Evangelisation: Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes 1899–1933

Frank Lüdke

Stuttgart: Kohlhammer, 2003

304 pp., Euro 30,00, ISBN 3-17-017899-7

ZUSAMMENFASSUNG

Der Dozent am Theologischen Seminar Marburg Frank Lüdke beschreibt mit seiner Marburger Dissertation über den Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverband (DGD) die Frühgeschichte des größten pietistischen Gemeinschaftsverbandes des 20. Jahrhunderts. Der DGD wurde (im Gegensatz zum älteren Pietismus überwiegend in Süddeutschland) stark von der internationalen Heiligungsbewegung geprägt. Alle diakonische Arbeit zahlreicher Diakonissen-Mutterhäuser, Brüderhäuser und sozialer Werke war primär evangelistisch ausgerichtet. Die Theologie war vom Ideal persönlicher Heiligung zu diesem Zweck erfüllt und nicht-pfingstlerisch geprägt. Die maßgebliche Gründer- und Leiterfigur des DGD in seinen ersten Jahrzehnten war Theophil Krawielitzki (1866–1942). Seine Biographie (und daher auch die Geschichte zahlreicher DGD-Institutionen) ist nicht frei von kirchenpolitischer Fragwürdigkeit. Sah er doch im Nationalsozialismus die einzige Rettung vor der drohenden Machtübernahme durch den Kommunismus. Lüdke Arbeit, die archivalisch außerordentlich gut belegt ist, sollten weitere wissenschaftliche Monographien zur Geschichte der deutschen Gemeinschaftsverbände folgen.

SUMMARY

Frank Lüdke who teaches at the Theological Seminary in Marburg in this his Marburg dissertation on the Deutscher Gemeinschafts-Diakonieverband German Community-Diaconate Union (DGD) describes the early history of the great pietistic Alliance of fellowships in the twentieth century. The DGD was, in contrast to the older Pietism prevalent in Southern Germany, strongly influenced by the international holiness movement. All the ministerial work of the numerous houses of deaconness and brothers and social work enterprises had an evangelistic goal as priority. The theology was put into practice through the ideal of personal holiness and was not marked by pentecostal influence. The founder and leading figure in this movement in its first decades was Theophil Krawielitzki (1866-1942). His biography (and hence also the history of numerous DGD institutions) is not free of some dubiety in its church politics. Yet he saw in National Socialism the only salvation from the threatening advance of communism. Lüdke's work which is extremely well backed up by archival material should be followed by more academic monographs on the history of the German Alliances of Fellowships.

RÉSUMÉ

Frank Lüdke enseigne à la faculté de théologie de Marbourg. Il a rédigé cette thèse sur l'Union Communautaire et Diaconale Allemande, dans laquelle il retrace l'histoire des origines de cette grande alliance de communautés du XXe siècle qui se rattache au piétisme. Contrairement au vieux piétisme qui prévalait dans le sud de l'Allemagne, cette Union a été fortement influencée par le mouvement de sainteté international. Tout le ministère des nombreuses maisons de diaconesses et de frères, ainsi que les diverses actions sociales, avaient l'évangélisation comme but prioritaire. On y mettait en pratique une théologie faisant de la sainteté personnelle un idéal, et qui n'a pas été marquée par le Pentecôtisme. Theophil Krawielitzki (1866-1942) a été le fondateur et le chef de file de ce mouvement dans ses premières décennies. Sa biographie laisse entrevoir certaine pratiques douteuses (impliquant donc aussi de nombreuses institutions de l'Union) quant à sa manière de traiter avec les Églises. Il considérait le national-socialisme comme le seul moyen de salut face à la menace que constituait l'avance du communisme. Cet ouvrage, fruit d'une étude très solide des documents d'archives, devrait être suivi d'autres monographies académiques sur l'histoire de l'Union des Communautés Allemandes.

* * * *

Frank Lüdke ist Dozent für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Tabor in Marburg und Leiter der Forschungsstelle Neupietismus des Seminars. Mit der Dissertation über die Geschichte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes (DGD) 1899–1933 wurde er im Wintersemester 2002 / 2003 an der Universität Marburg promoviert. Bisher gibt es nur eine Dissertation über einen Teilbereich der umfangreichen Arbeit des DGD: Norbert Schmidts Untersuchung über die Geschichte der Marburger Brasilienmission (1991). Eine weitere Untersuchung über die Marburger Chinamission ist für 2006 angekündigt worden.

Angesichts der Tatsache, dass der Deutsche Gemeinschafts-Diakonieverband der größte Einzelverband der pietistischen Gemeinschaftsbewegung ist, war es dringend nötig, seine Geschichte wissenschaftlich zu erforschen. Lüdke hat die Darstellung der DGD-Geschichte mit einem Überblick über die ersten Jahrzehnte von 1899 bis 1933 begonnen. Zu diesem Zweck hat er umfangreiches Archivmaterial besonders aus dem zentralen Archiv des DGD in Marburg ausgewertet. Dazu kommt die umfangreiche gedruckte Literatur des DGD, die vielfach aus selten gesammelten Broschüren und noch selteneren Zeitschriften der Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung besteht. Dieses Schrifttum findet man in der Regel nicht über den *Karlsruher Virtuellen Katalog* in öffentlichen Bibliotheken – ein Beweis für die Qualitäten des DGD-Archivs. Die einschlägige Sekundärliteratur zum Thema hat Lüdke auch herangezogen, aber seine Forschungsarbeit zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sin in der Quellenkenntnis weit über die vorhandenen Werke hinausgeht.

Lüdke prägt den Oberbegriff der „Diakonischen Evangelisation" für die Arbeit des DGD, weil die evangelistische Intention bei der zentralen Gründer- und Leitergestalt Theophil Krawielitzki über dem diakonischen Engagement steht: „Genau betrachtet gründete Krawielitzki kein Diakoniewerk, sondern ein Evangelisationswerk von diakonischen Arbeiterinnen und Arbeitern. Der markanteste Ausdruck davon war der völlig neue Typus einer Gemeinschafts-Diakonisse, die durch Gemeindearbeit und Evangelisation so ausgelastet war, dass sich diakonische Tätigkeiten auf ein Minimum beschränkten … Die Zentralität von Evangelisation und Heiligung zog im Denken des DGD alles in ihren Bann und führte letztlich zu einer Instrumentalisierung der diakonischen Arbeit, so dass man das Gesamtkonzept als *Diakonische Evangelisation* bezeichnen kann" (278).

Lüdkes Dissertation gliedert sich in acht Teile. Der einleitenden Teil bringt neben den üblichen Themen Forschungsstand und Quellenlage mit einer systemtheoretischen und geschlechtergeschichtlichen Einordnung auch neue Fragestellungen ins Spiel (11–24). Der historische Kontext des DGD (25–71, Teil 2) wird maßgeblich von der Heiligungsbewegung und der Theologie Otto Stockmayers bestimmt. Der DGD konnte sich mit dieser spezifischen Prägung hauptsächlich in den ostdeutschen Provinzen entfalten, weil es dort keinen starken Altpietismus gab. Im dritten Teil untersucht Lüdke die Person Krawielitzkis (1866–1942) und die Entstehung des DGD in seinen ersten drei Jahrzehnten anhand der wichtigsten Institutionen (72–123). Hierzu zählen die Schwesternhäuser in Borken und Vandsburg (1899, 1900) sowie das Gemeinschafts-Brüderhaus in Vandsburg (1906, später Preußisch Bahnau). Es folgten bald zwei weitere Diakonissen-Mutterhäuser in Marburg und Gunzenhausen (1908, 1909) sowie das Brüderhaus Tabor in Marburg (1909). Infolge des 1. Weltkrieges wurde das Mutterhaus Neuvandsburg in Elbingerode 1921 neu gegründet, während die Vandsburger Arbeit, nun in Polen gelegen, bis zum 2. Weltkrieg weiter existierte. „Verkirchlichung" im Sinne von Kirchwerdung sah man damals noch als eine Gefahr und als den Beginn des geistlichen Todes an, während gerade darin heute viele Gemeinschaften ihre Zukunft sehen: „Ich beobachte so, dass so viele Prediger dasselbe sein und tun wollten, was auch Pfarrer sind … Der Tod der wirklichen Lebensbewegung tritt ein, wenn die Gemeinschaftsbewegung eine Freikirche wird … Die Kirchengründungen sind immer der Anfang vom Ende" (122f, Krawielitzki 1931).

Im vierten Kapitel seiner Monographie (124–148) schildert Lüdke die Arbeitszweige des DGD in Jugend- und Erziehungsarbeit, unter Alkoholikern und mit der Traktatmission. Besondere Erwähnung verdienen die beiden Gemeinschaftsverbände in Sachsen und Bayern (Hensoltshöhe) sowie die Auslandsarbeit in China, Österreich, der Schweiz, den Niederlanden, den USA und in Brasilien. In der Publizistik tritt besonders das Deutsche Gemeinschaftsblatt hervor.

Die wichtigsten Konfliktthemen des DGD sind das Thema des umfangreichen 5. Kapitels (149–207). Besonders prägend war die Trennung von den entstehenden Pfingstgemeinschaften. Die theologische Sonderlehre von der Auswahlgemeinde verband allerdings Jonathan Paul, Otto Stockmayer und Theophil Krawieliztki. – Auch die Stellung zum Gnadauer Verband und zu den Landeskirchen war nicht immer unumstritten. Besonders problematisch wird es bei der politischen Haltung des DGD. Die traditionell konservative Haltung des Gemeinschaftschristentums wandelte sich bei Krawielitzki in eine dezidiert pro-nationalsozialistische um, weil er darin die einzige Rettung vor einer kommunistischen Machtübernahme sah. Sein „nationaler Idealismus" ändere sich nicht bis zu seinem Tod 1942 (207).

In seinem 6. Kapitel zur Theologie des DGD stellt Lüdke schwerpunktmäßig das Heiligungsverständnis dar (208–256). Problematisch ist die Unterscheidung zwischen „Nur Bekehrten" von den „wirklich Geheiligten", den fleischlichen und geistlichen Christen. Alle Heiligung diente im DGD nur dem einen Ziel der besseren Zurüstung, Menschen für den Glauben zu gewinnen. Wichtig war die „Zerbrechung" des alten Menschen, damit er fortschreitend geheiligt werden konnte. Sünde wurde sehr stark als Tat verstanden, Heiligung entsprechend als praktisches Handeln (223). Im siebten Kapitel

(257–273) ordnet Lüdke seine Ergebnisse im Sinne der von Kapitel 1 vorgegebenen wissenschaftlichen Grundlegung und diakoniegeschichtlich ein. Fazit und Ausblick auf die gegenwärtige Gestalt des DGD, das sich von der diakonischen Evangelisation zur evangelistischen Diakonie hin entwickelt hat, beschließen das Werk (8. Kap., 274–281).

Dem Verfasser ist sehr dafür zu danken, dass er mit der Geschichte des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes auch einen wichtigen Beitrag zur Erforschung von Geschichte und Theologie des Neupietismus geleistet hat. Es bleibt zu hoffen, dass weitere ebenso substanzielle Forschungsleistungen auf diesem Gebiet folgen werden.

Jochen Eber, Schriesheim bei Heidelberg
Deutschland

Palästina in der Antike

Ariel Lewin

Stuttgart: Theiss, 2004. 199 pp., 40 €, geb. ISBN 3-8062-1894-3

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser großformatige reich illustrierte und bebilderte Band gibt im ersten Teil einen guten Überblick über die Geschichte Palästinas im Wesentlichen von der hellenistischen Zeit bis zum Ansturm der Araber im 7. Jh.. Dieser Teil eignet sich für einführende Veranstaltungen zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Im zweiten Teil präsentiert Lewin für verschiedene Orte (Auswahlkriterium für den Althistoriker und Archäologen Lewin ist ihre Lage im heutigen Israel!) Geschichte und Forschungsgeschichte, sowie Beschreibungen mit vielen Skizzen und hervorragenden Bildern. Die Darstellung der einzelnen Orte eignet sich für Studierende im Fachbereich NT (Geschichte und Landeskunde) und als anspruchsvolle vorbereitende Lektüre für Israelreisende. Einige für das NT wichtige Orte fehlen, während einige im NT nicht vorkommende Orte behandelt werden.

SUMMARY

This large-format, illustrated volume offers, in its first part, a good overview of the history of Palestine basically from the Hellenistic period until the Arab invasion in the 7th century. This part is well-suited for introductory presentations on the history of NT times. In the second part Lewin presents the history and history of research for various places (the selection criterion for Lewin who is ancient historian and archaeologist is their being placed in present-day Israel!) as well as descriptions with many diagrams and excellent pictures. The presentation of each place is suitable for students in NT departments (history and topography) and as challenging preparatory instruction for those about to visit Israel. Some places which are important for the NT are missing, while some places which do not appear in the NT are treated.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage de grand format, bien illustré, présente, dans sa première partie, un bon survol de l'histoire de la Palestine depuis la période hellénistique jusqu'à l'invasion arabe du VIIe siècle. Cette partie est utile pour une présentation introductive de l'histoire de l'époque néo-testamentaire. Dans la seconde partie, Lewin retrace l'histoire de diverses localités ainsi que l'histoire de la recherche sur celles-ci, en en dressant des descriptions assorties de nombreux diagrammes et de photos (bien qu'il soit historien de l'antiquité et archéologue, son critère de sélection de ces localités est leur appartenance à l'État moderne d'Israël !). La présentation de chaque localité est profitable pour ceux qui étudient le Nouveau Testament (aussi bien pour l'histoire que pour la topographie) ainsi que pour ceux qui se préparent à visiter le pays d'Israël. Certaines localité importantes pour le Nouveau Testament sont omises, tandis que d'autres sont traitées qui n'y sont pas mentionnées.

* * * *

Der vorliegende Bildband (21,5 x 25,5 cm) ist die deutsche Ausgabe einer italienischen Originalausgabe (*Giudea e Palestina: Dalle origini ebraiche alla conquista romana e alla nascita del Cristianesimo*, Verona: Arsenale Editrice, 2004). Der Band richtet sich „an allgemeine gebildete und interessierte… Leser, die in diesem Werk eine kurze Geschichte Judäas/Palästinas mit einer Einführung in die wichtigsten archäologischen Stätten des Gebietes vereinigt finden" (Vorwort). Im Vorwort erklärt der in Italien (Univ. von Basilicata) lehrende Lewin ferner die Auswahl der später vorgestellten Orte. Aufgenommen wurden nur Orte, „die sich im [heutigen] Staate Israel und im in der Entstehung begriffenen palästinensischen Staat befinden. Nicht aufgenommen sind die Stätten jenseits des Jordans, die für eine bestimmte Zeit unter die Herrschaft der judäischen Könige der herodianischen Dynastie fielen, ebenso wenig Zentren im heutigen Südjordanien, die die Römer in der Spätantike der Provinz *Palaestina III* [vgl. S. 38] eingliederten" (6).

Im ersten Teil des Bandes („Historischer Überblick", 8-42) gibt Lewin einen gut zu lesenden, prägnanten Überblick über die Geschichte von der Eisenzeit (13.-12. Jh. v.Chr., erst ab der hellenistischen Zeit ausführlicher) bis zur Schlacht am Jarmuk im Jahre 636, bei der die Araber endgültig die Oberhand gewannen. Die Darstellung beinhaltet teils längere Zitate aus antiken Quellen. Dieser Abschnitt eignet sich für einführende Veranstaltungen in die Umwelt des Neuen Testaments.

Der zweite Teil stellt verschiedene Orte in unterschiedlichem Umfang vor (44-165): Jerusalem, Kapernaum, Tiberias, Sepphoris, Hammat Gader, Skythopolis (Bet Schean), Samaria-Sebaste, Neapolis (Sichem), Jericho, das Herodeion (vgl. dazu auch E. Netzer, *Die Paläste der Hasmonäer und Herodes' des Großen*, Zaberns Bildbände zur Archäologie; Mainz: P. von Zabern, 1999), Qumran (mit guten Hinweisen auf die von der traditionellen – weitgehend auf R. de Vaux zurückgehenden – Deutung abweichenden neueren Thesen, 124f; leider

fehlt ein einführender Bildband zu den neuen Funden und den neueren Deutungen von Qumran), Masada (wären die Paläste/Festungen des Herodes besser zusammen in einem Kapitel behandelt worden?), Bethlehem, Hebron und Mamre, Caesarea (Maritima!), Aschkelon und Gaza. Am Ende bietet Lewin einen Überblick über die archäologischen Stätten des Negev (166-77) sowie über Bedeutung und Funde von Synagogen, Kirchen und Klöstern (178-89).

In der Darstellung der ausgewählten Orte kombiniert Lewin verschiedene antike Quellen mit modernen archäologischen Funden und Forschungen, so dass jeweils ein plastisches Bild entsteht (Geschichte des Ortes, Beschreibung (inkl. der Überreste bzw. Funde), Geschichte der Erforschung, jeweils ergänzt durch Karten, Lagepläne, Skizzen, Abbildungen von Münzen und teils großformatige, hervorragende Bilder). Die geschichtlichen Abrisse beginnen in der Regel mit der hellenistischen Zeit und zeichnen die Stadtgeschichten bis in die byzantinische Zeit nach. Teilweise ist es schwer festzustellen, welche Informationen für die neutestamentliche Zeit gelten. Gleichzeitig lernt man diese Städte auch zu anderen Zeiten kennen. Einerseits wäre die Auswahl der Orte aus der Sicht eines Bibelwissenschaftlers anders ausgefallen (so fehlen Caesarea Philippi, Emmaus, Joppe, Machärus, Magdala, Julias Bethsaida, Pella), andrerseits ist es interessant, Orte kennen zu lernen, die im NT nicht erwähnt werden (Sepphoris, Skythopolis, Hamat Gader, unterhalb von Gadara im Yarmuktal – „einer der berühmtesten Badeorte der Kaiserzeit und der Spätantike", 88), obwohl sie bedeutende Städte in der Umwelt Jesu und der ersten Christen waren.

Der Band endet mit einer umfangreichen Bibliographie (191-99), die für den ersten Teil ergänzungsbedürftig ist. Z. B. zu Herodes dem Großen (191) fehlt M. Vogel, *Herodes: König der Juden, Freund der Römer*, Biblische Gestalten 5 (Leipzig: EVA, 2002; vgl. meine Rez. in *EJT* 14, 2005, 122-25); zu Pontius Pilatus (192) K. Jaros, *In Sachen Pontius Pilatus*, Kulturgeschichte der Antiken Welt 93 (Mainz: P. von Zabern, 2002) und H. K. Bond, *Pontius Pilate in History and Interpretation*, SNTS.MS 100 (Cambridge: CUP, 2000), zum Prozess Jesu (192) R. E. Brown, *The Death of the Messias: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels* (London: G. Chapman, 1994). Die Literaturangaben zum zweiten Teil sind sehr hilfreich.

Während die Auswahl und Qualität der Bilder hervorragend ist, sind die beigegebenen schwarz-weißen Karten dürftig (14, 23, 38, 190). In der Übersichtskarte auf S. 190 ist Hamat Gader falsch lokalisiert. Vgl. z. B. das gute Kartenmaterial in W. Zwickel, *Calwer Bibelatlas* (Stuttgart: Calwer, 2000) und S. Mittmann, G. Schmidt (Hrsg.), *Tübinger Bibelatlas: Auf der Grundlage des Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO) / Tübingen Bible Atlas: Based on the Tübingen Atlas of the Near and Middle East;* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Wiesbaden: Ludwig Reichert, 2001; vgl. meine Rez. in *R & T* 10, 2003, 237-41).

Der Band eignet sich zur ersten Orientierung für Studierende und Lehrende in den Bibelwissenschaften; für eine umfassendere Diskussion vgl. O. Keel *et al., Orte und Landschaften der Bibel – Ein Handbuch und Studienreiseführer zum Heiligen Land I: Geographisch-geschichtliche Landeskunde* (Zürich: Benzinger; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984) und *Orte und Landschaften der Bibel – II: Der Süden* (Zürich: Benzinger; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982). Ferner ist der Band eine gute, ansprechende Vorbereitungslektüre für biblisch-historisch interessierte Israelreisende; vgl. dafür auch G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, 11. Aufl. (Leipzig: St. Benno, 1990) und B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche: Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse*, 3. Aufl., SBAZ 2 (Gießen, Basel: Brunnen, 1996). Und zuletzt ist Lewins Buch eine willkommene Abwechslung für an die Bleiwüsten bibelwissenschaftlicher Fachliteratur gewöhnte Leser.

Hilfreiche ergänzende Literatur wäre zu den einzelnen Orten (und anderen) A. Negev, *Archäologisches Bibellexikon*, 2. Aufl. (Stuttgart-Neuhausen: Hänssler, 1996); ferner H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger* (4.-7. Jahrhundert), 2. Aufl. (Stuttgart: KBW, 2002); G. Faßbeck et al. (Hrsg.), *Leben am See Gennesaret: Kulturgeschichtliche Entdeckungen in einer biblischen Region*, Zaberns Bildbände zur Archäologie (Mainz: P. von Zabern, 2003; vgl. meine Rez. in *NT* 47, 2005, 397-99); A. Hoffmann, S. Kerner (Hrsg.), *Gadara – Gerasa und die Dekapolis*, Zaberns Bildbände zur Archäologie (Mainz: P. von Zabern, 2002) und weiter für die Orte am See Genezareth M. Nun, *Der See Genezareth und die Evangelien: Archäologische Forschungen eines jüdischen Fischers,* SBAZ 10 (Giessen, Basel: Brunnen, 2001). Grundsätzlicher zum Verhältnis von Neuem Testament und Archäologie vgl. S. Alkier, J. Zangenberg (Hrsg.), *Zeichen aus Text und Stein: Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments*, TANZ 42 (Tübingen, Basel: A. Francke, 2003).

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Sana Doctrina
Heilige Schrift und theologische Ethik
Armin Wenz

KONTEXTE. Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie, vol. 37;
Frankfurt u.a.: Peter Lang, 2004, Pb., 368 pp., 56,50,
ISBN 3-631-53054-4

ZUSAMMENFASSUNG
Vor dem Hintergrund verbreiteter und belastender Orientierungslosigkeit innerhalb und außerhalb der christlichen Kirche zeigt Armin Wenz, Pfarrer der selbständigen lutherischen Kirche in Oberursel bei Frankfurt, inwiefern biblische Lehre ihre heilsame und heilschaffende Wirkung entfalten kann. Ausgehend von einer Entfaltung der biblischen Grundlagen thematisiert und klärt er umstrittene ethische Fragen wie Erlebniskultur, Abtreibung, Homosexualität u. a.

SUMMARY
In the context of widespread and oppressive loss of direction within and outside the Christian church, Armin Wenz, who is pastor of the independent Lutheran Church in Oberursel near Frankfurt shows to what extent biblical doctrine can create a wholesome and salvation-bringing effect. Proceeding from an exposition of the biblical foundations he clarifies thematically controversial ethical issues such as the culture of personal experience, abortion, homosexuality, and others.

RÉSUMÉ
Dans un contexte de perte de direction généralisée et aliénante, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église chrétienne, Armin Wenz, un pasteur desservant l'Église luthérienne indépendante de Oberursel près de Francfort, montre à quel point la doctrine biblique peut avoir un effet sain et salutaire. En partant d'un exposé des fondements bibliques, il procède par thèmes pour clarifier les choses sur des questions éthiques controversées telles que la culture de l'expérience personnelle, l'avortement, l'homosexualité, etc.

* * * *

Dr. Armin Wenz, Pfarrer der selbständigen lutherischen Kirche (SELK) in Oberursel bei Frankfurt, legt in dieser Sammlung eine Reihe von Aufsätzen vor, deren Themen um die beiden Schwerpunkte „Autorität der Heiligen Schrift" und „Theologische Ethik" kreisen. Bereits mit dem Titel „Sana Doctrina" (im Anschluss an Tit 1,9 in der Vulgata-Übersetzung) möchte Wenz bewusst Anstoß erregen. Entgegen einer in Gesellschaft und Kirche verbreiteten Aversion gegen Lehre und Dogma zugunsten einer auf die menschlichen Bedürfnisse bezogenen „Praxis" verweist der Autor auf grundlegende biblisch-reformatorische Zusammenhänge: Die Lehre des Evangeliums vom gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus ist insofern in umfassendem Sinn heilsam, als sie den todgeweihten Sünder aus dem Gericht rettet und ihn zum neuen Leben in der Nachfolge beruft.

Dass von Gottes Wort her auch vielfach umstrittene Fragebereiche geklärt werden können, wird im 2.Teil anhand von Ausführungen zu den Themen „Kirche und Christsein in der Erlebnisgesellschaft", „Abtreibung und Zweireichelehre", „Auch Mütter haben eine Würde: Wider den Sozialrassismus in Gesellschaft und Kirche", „Vertauschungen – Theologische Dimensionen einer sexualethischen Frage" sowie „Wider die alten und neuen Antinomer: Über ‚Paradigmenwechsel' im Luthertum" anschaulich illustriert.

Im 1.Teil zur Schriftautorität wird bereits an den unterschiedlichen Gattungen deutlich, dass diese Frage in verschiedenen Kontexten aufgesucht, benannt und gelöst werden muss: So findet sich neben theologiegeschichtlich orientierten Beiträgen („Die Autorität der Heiligen Schrift bei Hermann Sasse", „Die Lehre von den Schöpfungsordnungen – ein überholtes Theologumenon?") die Form der Bibelarbeit („Nach der Wahrheit fragen: Bibelarbeit zur Frage: Wie können wir schriftgemäß Wahrheit feststellen?"), die Prüfung der Tragfähigkeit eines kontroverstheologischen Konsenspapiers („'Verbindliches Zeugnis'? Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Dialog") wie auch die Beurteilung einer Bibelübersetzung („Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur ‚Guten Nachricht', 1997"). Eingeführt wird dieser Teil durch Thesen unter dem Titel „Die Autorität der Heiligen Schrift nach den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften".

In ihrer Vielfalt zeichnen sich die einzelnen Beiträge durchgängig dadurch aus, dass sie angesichts drängender aktueller Fragestellungen die Wahrheit des Evangeliums unter Einbeziehung reformatorischer Einsichten zu Gehör bringen wollen. Dabei zeigt sich plastisch, wie heilsame Orientierung für Glaube und Leben der christlichen Gemeinde allein aus Gottes Wort zu gewinnen ist. Genau das macht diese Sammlung lesenswert.

Eberhard Hahn, Tübingen, Deutschland

Verschüttet vom Vesuv: Die letzten Stunden von Herculaneum
Joseph Mühlenbrock, Dieter Richter (eds.)

Mainz: Philipp von Zabern, 2005, xx+ 355 pp., 35,
cloth, ISBN 3-8053-3445-1 (23 x 25.5 cm)

ZUSAMMENFASSUNG
Den Ausgrabungen von Herculaneum widmet sich ein neuer Ausstellungskatalog, der aus einem Bildband und einem Aufsatzteil besteht. Die Aufsätze und der Katalogteil enthalten eine Fülle von hervorragendem Anschauungsmaterial und von Beschreibungen, die das Verstehen des Neuen Testaments und seiner materiellen Umwelt fördern. Wegen der besonderen Bedingungen des Untergangs der Stadt blieben Häuser, ihre Ausstattung und Inneneinrichtung, Lebensmittel und Skelette aus dem ersten Jh. in einem Zustand erhalten, den es sonst kaum gibt. Auf diese

Weise ist ein einzigartiger Einblick in eine antike Stadt möglich. Auch wenn man Herculaneum nicht mit Städten im östlichen Mittelmeerraum gleichsetzen kann, illustriert das Buch doch auf eindrückliche Weise, wie Menschen in den paulinischen Missionsgemeinden gelebt haben.

SUMMARY

A new exhibition catalogue serving the excavations of Herculaneum is in part a picture book and part text. The essays and the catalogue section contain a great deal of excellent visual material and descriptions which help the understanding of the NT and its material environment. Owing to the particular conditions of the town's demise houses, their architecture and furnishings, food and skeletons from the first century are still in a condition that obtains hardly anywhere else. In this way a unique glimpse of an ancient town is made possible, Even if one cannot compare Herculaneum with towns in the eastern Mediterranean, nevertheless the book illustrates in an impressive way how people in the Pauline missionary communities lived.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage comportant à la fois des textes et des photos est un catalogue présentant les résultats des fouilles archéologiques sur le site d'Herculanum, une ville détruite par l'éruption du Vésuve. Les exposés et la partie catalogue apportent beaucoup de descriptions et de documents visuels qui aident à mieux comprendre le Nouveau Testament et son environnement matériel. En raison des conditions particulières de la destruction de la ville, des maisons, leur architecture, leur mobilier, de la nourriture et des squelettes datant du 1er siècle sont encore dans un état de conservation rarement inégalé ailleurs. On a de la sorte un aperçu sans pareil d'une cité ancienne. On ne peut certes pas comparer Herculanum avec des villes de l'est méditerranéen, mais ce livre nous aide de façon formidable à mieux connaître quelle était la vie des gens dans les communautés fondées au cours des voyages missionnaires de l'apôtre Paul.

* * * *

Der vorliegende herausragende Bildband ist der Begleitband zu einer gleichnamigen Ausstellung, die im Westfälischen Römermuseum Haltern (21. 5. – 14. 8. 2005), im Focke-Museum (Bremer Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte, 20. 1. – 18. 4. 2006) und in der Antikensammlung im Pergamonmuseum (Staatlichen Museen zu Berlin, PK, 22. 9.2005 – 1. 1. 2006) stattfand.

Nach Vorwort der Herausgeber und der Museumsleitungen sowie verschiedenen Grußworten beinhaltet der Band im ersten Teil neunzehn großzügig bebilderte Aufsätze zur Entdeckungsgeschichte, den verschiedenen Fundorten und Funden sowie zur Wirkungsgeschichte der Entdeckungen in Herculaneum (H.):

M. Pagano, „H.: Eine Kleinstadt am Golf von Neapel" (3-12); M. P. Guidobaldi, „Schatzgräber und Archäologen: Die Geschichte der Ausgrabungen von H." (17-26); G. Mastrolorenzo, „Der Zorn des Vesuv: Die Katastrophe des Jahres 79 n. Chr." (29-40); L. Capasso, A. Di Fabrizio, E. Michetti, R. D'Anastasio, „ Die Flüchtlinge am Strand: Die Untersuchungen der Skelette aus den Bootshäusern (45-55); G. Zolfo, „Unter der Asche: Organische Funde und ihre Konservierung" (57-67); U. Pappalardo, „Hercules in H.: Ein Heros und seine Stadt" (69-79); E. M. Pirozzi, „Wohnen in Herculaneum: Hausarchitektur und Gartenanlagen" (81-93); M. Maischberger, N. Franken, „Die Villa dei Papiri: Architektur und Skulpturenausstattung" (95-109); A. Travaglione, „Verkohlte Papyrus-Rollen: Die antike Bibliothek der Villa dei Papiri und ihre Entzifferung" (111-21), D. Bischop, „Antike Wohn(t)räume: Einrichtung der Häuser in Herculaneum" (123-37); A. Dierichs, „'Ein höchst unzüchtiges, aber schönes Kunstwerk': H.s versteckte Erotica" (139-51); Allroggen-Bedel, „'Malerey der alten Griechen' und ‚verderbter Geschmack': Die Wandmalereien in und aus H." (153-65); U. Pappalardo, „Marcus Nonius Balbus: Der patronus von H." (171-81); D. Richter, „H. im Norden: Die Ausgrabungen als europäisches Ereignis" (183-96); Quilitzsch, „'C'est tout Herculanum!': H. im Park von Wörlitz" (201-11); P. Schleuning, „H. in der Musik: Die Oper von Félicien David" (213-17); M. Capasso, „H. als Konstruktion: Von Goethe zur virtuellen Realität" (219-21); D. Richter, „Der ‚Brennende Berg': Kulturgeschichte des Vesuv" (223-37) und J. Mühlenbrock, „Mensch und Vulkan: Eine archäologisch-historische Spurensuche" (239-53).

Zwischen den Aufsätzen finden sich verschiedene antike und neuzeitliche Quellentexte: zehn antike Quellen zu H. und dem Golf von Neapel, J. J. Winckelmann über die sog. Dresdner Herkulanerinnen (Abb. S. 274), die Briefe Plinius' des Jüngeren über den Vesuvausbruch 79 n. Chr. (41-43, *Epistulae VI*,16 und 20) und eine aus Inschriftenfunden zusammengestellte Liste von fünfhundert namentlich bekannten Einwohner von H. von insgesamt viertausend Einwohnern zur Zeit des Ausbruchs (166-69). Sie ist alphabetisch nach Familiennamen angeordnet und unterscheidet farblich nach freien Männern, Freigelassenen und Frauen. Die hohe Anzahl der Freigelassenen fällt auf, zumal wenn man bedenkt, dass sie wahrscheinlich nicht dem Bevölkerungsanteil gemäß in Inschriften erwähnt wurden. Ferner wird eine Auswahl aus zeitgenössischen Reiseberichten (von 1739-1847), insbesondere der Besucher im unterirdischen Theater von H., geboten.

Der *zweite Teil* des Bandes ist zugleich der Ausstellungskatalog. Unter elf Überschriften finden sich Abbildungen und Beschreibung der Ausstellungsstücke (jeweils mit einer eigenen Einleitung): die Skelettfunde in den Bootshäusern (vgl. auch den Aufsatz dazu, S. 45-55), das „Haus des Granianus" (ein interessanter Einblick in das Inventar mit Siegelring, Wiege, Tisch, verschiedenen Gemmen, Würfeln, verschiedensten Gefäßen, Räucherschale, etc.), das Theater, die Villa dei Papiri, die Terrasse des Marcus Nonius Balbus, das *Augusteum*, das „Haus der Hirsche", weitere Objekte aus H. (hier die Lebensmittel mit Vorratsbehältern), H. im Norden, H. in deut-

schen Museen, Ansichten des Vesuv.

Die Texte sind in beiden Teilen auf hohem wissenschaftlichen Niveau und zugleich allgemeinverständlich gehalten. Die farbigen Photographien sowie eine Fülle anderer Illustrationen (u.a. computergestützter Rekonstruktionen) sind von hoher Qualität (341 Farb- und 25 SW-Abb.). Sowohl die Aufsätze wie der Katalogteil bieten hervorragendes Anschauungsmaterial und Beschreibungen zum Verstehen des Neuen Testaments und seiner materiellen Umwelt, da aufgrund der besonderen Bedingungen des Untergangs der Stadt Häuser, ihre Ausstattung und Inneneinrichtung (viele Funde von Holzgegenständen), Lebensmittel und Skelette aus dem ersten Jh. in einem Zustand erhalten sind, den es sonst kaum gibt. Auf diese Weise ist ein einzigartiger Einblick in eine antike Stadt möglich. Mit der nötigen Vorsicht, dass man die Funde von H. nicht unbesehen auf den östlichen Mittelmeerraum übertragen darf, bekommt man doch einen Eindruck, wie auch die Städte der paulinischen Missionsgemeinden, die Häuser, in denen sich die ersten Christen trafen, und ihre Alltagswelt ausgesehen haben könnten.

Einige Beispiele genügen. Faszinierend sind die entdeckten Innenausstattungen der Häuser (Fresken), die Holzfunde (Türen, Möbel, etc.), die gefundenen karbonisierten Lebensmittel (mit Hinweisen auf deren Lagerung und den möglichen Rückschlüssen auf die Ernährung der Bevölkerung), ferner die gefundene Privatbibliothek (über 1800 Papyrusrollen!) in der Villa dei Papiri (Einrichtung, Umfang und Inhalte der Bibliothek, besonders zahlreich sind die Werke des Philosophen Philodemos von Gadara aus dem 1. Jh. v. Chr. vertreten, vgl. *KP IV*, 759-63). Weiter wird die aus vielen Funden, in antiken Quellen und in der Sekundärliteratur oft beschriebene Durchdringung des Alltags mit hellenistisch-römischer Religion im Rahmen der Hausfrömmigkeit deutlich.

Zum Verständnis der Bevölkerung des römischen Reichs (in der archäologischen Subdisziplin Paläodemographie) tragen besonders die Skelettfunde in den Bootshäusern bei, wo man bis zu 41 verschiedene Skelette identifizieren konnte. In H. wurden insgesamt über dreihundert Skelette gefunden. Die Ergebnisse aufgrund von insgesamt 163 untersuchten Individuen sind auf S. 51f („Demographische Ergebnisse: Die Struktur der antiken Bevölkerung") und S. 53-55 („Paläopathologie: Die Krankheiten") zusammengefasst. Leider fehlt hier eine umfassendere Bibliographie. Die Funde bei den Bootshäusern werfen ein interessantes Licht auf Alter und Gesundheitszustand der Umgekommenen (freilich muss die besondere Zusammensetzung dieses Fundes berücksichtigt werden). Keiner der Toten bei den Bootshäusern wird auf älter als vierzig Jahre geschätzt, die meisten von ihnen litten an Karies und Arthrose, andere waren verkrüppelt. Daneben ist interessant zu sehen, was die dort auf ihre Rettung Harrenden bei sich trugen: „Die neben diesen und anderen in der Stadt entdeckten Opfern gefundenen Gegenstände zeigen deutlich, dass jeder seine wertvollsten Sachen bei sich hatte: Juwelen, Körbchen, Beutel und Kästchen mit Münzen, Hausschlüssel, Amulette sowie Arbeitswerkzeuge, unter denen besonders das Besteck eines Chirurgen aus dem Bootshaus 12 hervorzuheben ist...", 255, u. a. mit Rückschlüssen auf die Ereignisse beim Ausbruch des Vesuvs). Auch hier gibt es aufschlussreiche Hinweise auf die Volksfrömmigkeit. Von einer Halskette (258) heißt es zum Beispiel: „Einige Anhänger haben die Form von Skarabäen, Vögelchen, Fröschen, Schildkröten, Äxten, männlichen und weiblichen Geschlechtsteilen (*vulva* und *phallus*) sowie des ägyptischen Gottes Hapokrates mit Füllhorn. Sie sind allesamt als Amulette anzusehen".

Neben diesen wichtigen Einsichten bekommen Leser anhand eines konkreten Ortes einen Einblick in die Geschichte der Archäologie der Neuzeit und einen guten Eindruck von den Fragestellungen und Methoden heutiger klassischer Archäologie. Bei allen erwähnten und anderen Vorzügen ist *Verschüttet vom Vesus: Die letzten Stunden von H.* einfach ein rundum schönes Buch und eine willkommene Abwechslung zu den weitgehenden „Bleiwüsten" ntl. Fachliteratur.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

Biographie und Persönlichkeit des Paulus

Eve-Marie Becker, Peter Pilhofer (Eds)

WUNT 187. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. 392 pp.
94 €, geb. ISBN 3-16-148662-5

ZUSAMMENFASSUNG:

Der Sammelband widmet sich verschiedenen Aspekten der Biographie und Persönlichkeit des Paulus. Er will die Zusammenhänge zwischen Person, Biographie und Theologie des Paulus aufzeigen und Antworten auf folgende Fragen geben: Gibt es eine „Person" Paulus in und hinter einer Biographie, ohne dass „Person" und „Biographie" voneinander zu trennen oder miteinander identisch wären? Wer ist die „Person" Paulus hinter seinen Briefen? Lassen sich die Person oder wenigstens Spuren der Person in den rekonstruierten „Paulus-Bildern" fassen? Die siebzehn Aufsätze gelten der Forschungsgeschichte, den autobiographischen Abschnitten der Paulusbriefe, dem Verhältnis zwischen Biographie und Person, sowie der altkirchlichen Rezeption des Apostels.

SUMMARY

This volume of collected essays is devoted to various aspects of the biography and life of Paul. It aims to show the connections between person, life and theology of Paul and contribute answers to the following questions: Is there a ‚person' Paul in and behind a biography, without separating ‚person' and ‚biography', nor making them the same thing? Who is the ‚person' Paul behind his letters? Can the person or at least traces of the person be grasped in the reconstructed ‚images of Paul'? The 17 essays are directed at the history of research, the autobiographical sections of Paul's letters, the relationship between biography and person, as

well as the church's reception of the Apostle.

RÉSUMÉ

Les essais de cet ouvrage collectif traitent d'aspects divers de la vie et de la personnalité de l'apôtre Paul. Ils visent à explorer les liens entre la personnalité, la vie et la théologie de l'apôtre, et contribuent à répondre aux questions suivantes. Y a-t-il une « personne » nommée Paul dans et derrière sa biographie, sans qu'on ait à séparer sa « personne » et sa « biographie » tout en ne confondant pas les deux ? Qui est la « personne » nommée Paul derrière ses lettres ? Peut-on atteindre la personne, ou tout du moins des traces de celle-ci, dans les « images de Paul » telles qu'elles ont été reconstruites ? Les dix-sept essais traitent de l'histoire de la recherche, des sections autobiographiques des épîtres de Paul, de la relation entre biographie et personne, et de la manière dont l'Église a perçu l'apôtre.

* * * *

Der vorliegende Sammelband geht auf ntl. Kolloquium im Oktober 2004 zum 60. Geburtstag von Oda Wischmeyer in Erlangen zurück. Im einführenden Aufsatz "Biographie und Person des Paulus (1-6) bietet E.- M. Becker grundlegende Definitionen und beschreibt das Ziel: "Die Beiträge ... zielen auf die Wahrnehmung der Interdependenz von Biographie und Person, auch wenn sie materialiter teilweise eher die biographischen und personalen Aspekte des pln. Lebens und Wirkens in den Blick nehmen" (2). Ferner gilt: "Die Biographie des Paulus ist ... letztlich ein 'Konstrukt', das aus der historischen *Rekonstruktion* hervorgeht, so wie die historische Rekonstruktion über die Konstruktion eines ‚Bildes' von Paulus nie hinausgehen kann. Dies gilt in gleicher Weise für die Rekonstruktion der theologischen Entwicklung des Paulus wie für die Nachzeichnung seiner ‚Theologie'..." (3). Die hier zu stellenden Fragen beschreibt die Mitherausgeberin wie folgt:

> Gibt es eine „Person" Paulus in und hinter einer Biographie, ohne dass „Person" und „Biographie" voneinander zu trennen oder miteinander identisch wären? Wer ist die „Person" Paulus hinter seinen Briefen? Lassen sich die Person oder wenigstens Spuren der Person in den rekonstruierten „Paulus-Bildern" fassen? Eine Heuristik pln. Personalität könnte konsequent die Aspekte von „Bewusstsein", „Leidensfähigkeit" bzw. „Krankheit", „Perspektivenannahme", „Gedächtnis" und „Willensfreiheit" bzw. Verantwortung, die die philosophische Anthropologie als Konstituenten von Personalität nennt, im Blick auf die „Person des Paulus" auswerten (6).

Der erste Teil gilt der *Forschungsgeschichte*. W. Sparn gibt eine Einführung in die Thematik „Biographie und Persönlichkeit des Paulus" (9-28) aus der Perspektive der systematischen Theologie. Dabei meint „Biographie und Persönlichkeit" des Apostels Paulus, „wenn man die neuere kultur- und religionshermeneutische Justierung des Unternehmens ‚Biographik' ansieht, nicht mehr und nicht weniger als den lebensgeschichtlich fassbaren religiösen Charakter des von Christus beauftragten Apostels" (28). O. Merk zeichnet die „Die Persönlichkeit des Paulus in der Religionsgeschichtlichen Schule" (29-45, vor allem bei W. Wrede und W. Bousset).

A. J. M. Wedderburn setzt sich unter der Frage „Eine neuere Paulusperspektive?" (46-64) kritisch mit der sog. „new perspective on Paul" und einer mit dem Namen von John Gager verbundenen (noch) „neueren Paulusperspektive" auseinander, nach der „sich Paulus' Kritik an dem jüdischen Gesetz nicht auf dieses Gesetz, sofern es Israel betrifft, beziehe, sondern nur auf seine Relevanz für das Leben von Heidenchristen. Paulus' Beurteilung des Gesetzes in seiner Anwendbarkeit auf Juden und Judenchristen sei seit der vorchristlichen Zeit des Apostels unverändert geblieben. Gottes Verhältnis zu Juden und Nichtjuden sei also grundsätzlich ein doppeltes: Es gelte die eine Grundlage für die Juden und eine andere für die Nichtjuden" (48). Wedderburn beleuchtet die Schwierigkeiten der neuen Perspektive, skizziert dann die von Gager und anderen vorgeschlagene Lösung (gute deutschsprachige Zusammenfassung) und zeigt überzeugend (S. 56-62), dass diese neuere Perspektive „weder der tatsächlichen Situation von Paulus' Missionstätigkeit noch seinen Äußerungen gegenüber gerecht wird" (48). Wedderburn schließt: „Während Longenecker Paulus' Erfahrung als Christ für seine Darstellung des Judentums als prägend ansieht, ist es überlegenswert, ob nicht auch Paulus' Erfahrungen und persönliche Biographie als eifriger Jude seine Darstellung und Akzentsetzung eben sosehr geprägt und gefärbt haben, besonders wenn man erkennt, wie divers und vielfältig das damalige Judentum war und dass es nicht allein als ein monolithischer Bundesnomismus zu betrachten ist" (64).

Im zweiten Teil *Autobiographie und Person* beschreibt E.-M. Becker „Autobiographisches bei Paulus: Aspekte und Aufgaben" (67-87, mit Überlegungen zu Form und Funktion von Autobiographie bei Paulus), da gilt: „Autobiographik und autobiographische Aussagen in den pln. Briefen bilden das Scharnier zwischen der zu ermittelnden Biographie des Paulus und der Frage nach der Konstruktion seiner Person" (4). O. Wischmeyer untersucht „Paulus als Ich-Erzähler. Ein Beitrag zu seiner Person, seiner Biographie und seiner Theologie" (88-105, mit einem Überblick über die Ich-Erzählungstexte in den Paulusbriefen). Zum Kontext und zur Funktion dieser Ich-Aussagen schreibt Wischmeyer: „Wir finden keine längeren einheitlichen auto-diegetischen-autobiographischen Texte. Vor allem finden wir keine narrativen Erzählzüge in nicht-argumentativem Zusammenhang. Die beiden einzigen umfangreicheren und in ihrer Kontextfunktion selbständigen derartigen Texte, nämlich 2 Kor 12.1-10 und Gal 1.12-2.14, machen diesen Umstand deutlich. Denn gerade diese Sätze sind von apologetisch-polemisch argumentierenden Sätzen durchzogen. ... Vielmehr sind sie stets für die Gegenwart bestimmt. Ob Paulus von seiner Berufung, seiner Entdrückung, dem Apostelkonvent, seinen Erstmissionen oder seine Kollektensammlung erzählt – niemals sind diese Begeben-

heiten selbst und ihre Bedeutung für sein eigenes Leben im Blick" (103). Paulus habe seine Person nicht über seine Biographie definiert und expliziert. L. Bormann will „Autobiographische Fiktionalität bei Paulus" (106-24) ausmachen.

M. Göttel-Leypold und J. H. Demling rekonstruieren „Die Persönlichkeitsstruktur des Paulus nach seinen Selbstzeugnissen „(125-48). Nach der Vorstellung verschiedener Instrumente zur Erfassung von Persönlichkeit sammeln die Autoren die Persönlichkeitszüge des Apostels. Sie schließen mit dem Selbstverständnis des Paulus als Menschen und seinem Selbstverständnis als Missionar und Apostel. Sie schreiben: „Die Analyse der Selbstzeugnisse des Paulus ergibt keinen Hinweis auf eine klinisch relevante Abnormität oder eine psychische Erkrankung. Dagegen zeigt sich wiederum an vielen Stellen, dass seine Persönlichkeit durch den Glauben eine Erweiterung erfährt, die ihm zugute kommt, seine Mission zu erfüllen. Wesenszüge und starke Persönlichkeitsakzente machen Paulus fähig, den ihm gestellten Aufgaben in höchstem Maße gerecht zu werden. Der christgläubige Mensch kann nicht umhin, in der Seelenstruktur des Paulus das von Gott ideal erschaffene missionarische ‚Werkzeug zu erkennen" (146). F. Vouga steuert „Personalität und Identität bei Paulus. Die theologische Entdeckung des Humors" (149-65) bei.

Teil drei untersucht das Verhältnis von *Biographie und Person* des Paulus. A. M. Schwemer untersucht „Verfolger und Verfolgte bei Paulus. Die Auswirkungen der Verfolgung durch Agrippa I. auf die pln. Mission" (169-91, Paulus als Verfolger und als Verfolgter, Beschreibung der Verfolgung durch Agrippa I sowie deren Folgen für die Urgemeinde – der gesetzesstrenge Herrenbruder Jakobus übernimmt die Führung – und für Paulus und seine Gemeinden: die dieser Verfolgung „nachfolgende judaisierende ‚Gegenmission' in den pln. Gemeinden ging von Jerusalem und Judäa aus, weil man die Trennung von den Synagogen und die Verfolgung durch jüdische Mitbürger vermeiden wollte. Die offensive, gesetzeskritische Heidenmission des Paulus bildete einen Anstoß in Jerusalem", 190). J. Frey schreibt „Paulus und die Apostel. Zur Entwicklung des pln. Apostelbegriffs und zum Verhältnis des Heidenapostels zu seinen ‚Kollegen'" (192-27; Paulus und der Aposteltitel: Zur Geschichte des Apostelbegriffs und zum spannungsreichen Verhältnis des Heidenapostels zu den Jerusalemern, bei einer positiveren Einschätzung der Glaubwürdigkeit der Apg müsste man die Bezeichnung Jerusalemer und auch Freys Darstellung der Beziehung des Paulus zur Gemeinde Antiochias deutlich modifizieren!). Unter dem Titel „Paulus - der Unglücksstifter: Paulus und die Verfolgung der Gemeinden in Jerusalem und Rom" (228-44) argumentiert G. Theissen, dass Paulus durch seine Anwesenheit in Jerusalem anläßlich der Überbringung der Kollekte eine Verfolgung der Jerusalemer Gemeinde ausgelöst hat. Auch für die römischen Gemeinden sei Paulus ein Unglücksstifter gewesen, denn, so vermutet Theißen, dass „Nero durch die Appelation des Paulus auf die Christen aufmerksam geworden ist – und erst dadurch später auf den Gedanken kommen konnte, den Verdacht der Brandstiftung auf sie abzulenken" (242). Darf man jedoch davon ausgehen, dass Nero selbst (auch bei dem möglichen Einfluss seiner Gattin Poppaea) mit dem Fall des Paulus persönlich vertraut war? Appeliert Paulus nicht vielmehr allgemeiner an ein kaiserlichen Gerichtshof? Ist es in Rom tatsächlich zu einem ordentlichen römischen Prozess gegen Paulus gekommen? Sind die Ankläger je erschienen (Apg 24.19f)? Worauf deutet der zweijährige Aufenthalt hin – scheinbar ohne Prozessbeginn (Apg 28.30)? Zu diesen Fragen vgl. H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115 (Berlin, New York: W. de Gruyter, 2002), 497-501 (vgl. meine Rez. in *EJT* 13, 2004, 41-44).

U. Schnelle (Halle) studiert das Thema „Paulus und das Gesetz. Biographisches und Konstruktives" (245-70). Zur Frage nach der Gesetzesthematik bei Paulus gehört die nach der inneren Konsistenz des pln. Denkens ebenso wie die Frage nach der religions- und traditionsgeschichtlichen Einordnung. „Hinzu kommt das in den letzten drei Jahrzehnten mit theologischen und politischen Tabus belegte Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, bei dem zu allen Zeiten Paulus und sein Gesetzesverständnis eine zentrale Rolle spielten. Deshalb ist es nicht zufällig, sondern folgerichtig und sachgemäß, wenn in der Gesetzesthematik die Probleme pln. Denkens, seiner Erfassung und seiner Darstellung kulminieren" (245). Abschließend schreibt Schnelle:

> Die besondere historische Situation des Paulus bestand darin, dass er sich als erster innerhalb des frühen Christentums in vollem Umfang mit der Frage nach der bleibenden Bedeutung der Tora … auseinanderzusetzen hatte. Dabei musste er die Beschneidungsfreiheit für Christen aus den Völkern wahren, die rituelle sowie soteriologische Insuffizienz der Tora gleichermaßen für Judenchristen und Christen aus paganer Tradition behaupten und zugleich die Erfüllung … der Tora auch durch die Christen postulieren. Nur so war es möglich, die bleibende Gültigkeit des ersten Bundes und den alleinigen Heilscharakter des neuen Bundes zu behaupten. … Der Apostel synthetisiert über den Liebesbegriff das jüdische und das griech.-röm. Gesetzesverständnis und gelangt so zu einer stimmigen Integration der Gesetzesthematik in seine Sinnbildung (269f).

B. Heininger steuert „Im Dunstkreis der Magie: Paulus als Wundertäter nach der Apostelgeschichte" (271-91, zu 13.6-12; 16.16-19; 19.11-20, ferner Behandlung der literarischen Parallelen und des rechtshistorischen Hintergrundes) bei. Heiniger fragt, wie die Diskrepanz zwischen der Selbstdarstellung des Paulus in Sachen Wunder (2Kor 12.12; Röm 15.18f) und der Fremdwahrnehmung durch den Actaverfasser zu erklären sei (273). Besonderes Interesse gilt der Beobachtung, dass Lukas „den Wundertäter Paulus in direktem Gegen-

über zu jüdischen oder heidnischen Magiern, Mantikern und Exorzisten präsentiert" (273). Nach Heiniger war Magie in der Wahrnehmung des römischen Staates ein Straftatbestand: „Um Verdächtigungen in diese Richtung erst gar nicht aufkommen zu lassen, entlastet Lukas seinen Helden ... und schiebt den ‚schwarzen Peter' stets den anderen zu: Barjesus, der wahrsagenden Magd oder den jüdischen Exorzisten in Ephesus. Insofern schießen die römischen Behörden in Philippi ein echtes Eigentor, wenn sie Paulus und nicht die wahrsagende Magd oder ihre Herren ins Gefängnis werden lassen" (290).

Im Teil *Rezeption und Werk skizziert* H. C. Brennecke „Die Anfänge einer Paulusverehrung" (295-305). C. Jäggi stellt „Archäologische Zeugnisse für die Anfänge der Paulus-Verehrung" (306-22 in der Nähe von Philippi, Ephesus, Rom) zusammen. W. Wischmeyer beleuchtet das Verhältnis von „Paulus und Augustin" (323-43, Paulusrezeption Augustins im sog. Pelagianischen Streit). Ein abschließender meditativer Ausblick von G. Schneider-Flume gilt der „Frage nach dem christlichen Menschenbild" (347-63, zeigt sich in der Biographie, in der Persönlichkeit des Paulus ein christliches Menschenbild? Nach der Autorin kenne Paulus kein christliches Menschenbild, sondern verweise auf Christus, durch den Menschen neu werden. „Die Verwicklung in das Geschehen Jesus Christus steht bei Paulus anstelle eines christlichen Menschenbildes", 363). Der Anhang beinhaltet das Autorenverzeichnis sowie verschiedene Register. Insgesamt ein teils anregender Sammelband zu teils neuen Fragestellungen und einem weit zu fassenden Thema. Leider fehlen deutsche und englische Zusammenfassungen der einzelnen Beiträge.

Christoph Stenschke, Wiedenest, Bergneustadt

Studien zum Neuen Testament, hrsg. von Jörg Frey, Juliane Schlegel, I: Grundsatzfragen, Jesusforschung, Evangelien II: Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit.

Ferdinand Hahn

WUNT 191, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. 691 pp., EIS €, geb. ISBN 3-16-148803-3
WUNT 192, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. 745 pp., PREIS €, geb. ISBN 3-16-148809-1

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Aufsatzssammlung des evangelischen Neutestamentlers Ferdinand Hahn versteht sich als Ergänzung zu Hahns umfangreicher *Theologie des Neuen Testaments* (vgl. *EJT* 14, 2005, 39-42). Diese Aufsätze sind „weitgehend Vorarbeiten für dieses Werk, die aber zugleich Teilprobleme ausführlicher behandeln, als das in dem zusammenfassenden Werk möglich war" (1). Die über siebzig Beiträge aus den Jahren 1970-2005 wurden vom Verfasser selbst ausgewählt. Hahns Beiträge zeigen „eine dezidiert theologische Gesamtschau auf das NT und zugleich das stetige Bemühen, die an den Texten gewonnenen Einsichten auch über die fachexegetische Diskussion hinaus für eine breitere theologische, kirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit zugänglich zu machen" (V). In Band I geht es zuerst um Grundsatzfragen, dann um Jesusforschung, das Markus-, Matthäus- und Johannesevangelium. Band II ist der urchristlichen Literatur außerhalb der Evangelien gewidmet: frühchristliche Bekenntnisbildung, Apostelgeschichte, paulinische und deuteropaulinischen Theologie, Ekklesiologie, Amtsverständnis und Ethik, Johannesoffenbarung sowie „Spättraditionen". Die Aufsätze bestätigen Hahns eigenes Resümee: „Hinsichtlich meiner wissenschaftlichen Arbeit dürfte erkennbar werden, dass ich mich bemühte, das NT möglichst in seiner ganzen Breite zu untersuchen und primär theologisch zu interpretieren, wobei sich gewisse Fragestellungen und Leitgedanken von Anfang an durchgehalten haben" (13).

SUMMARY

This collection of essays by the Lutheran New Testament scholar Ferdinand Hahn is conceived as a complement to Hahn's comprehensive *Theologie des Neuen Testaments* (vgl. *EJT* 14, 2005, 39-42). These essays are „wide-ranging preparations for that work, but which dealt with particular issues more fully than was possible in that work which aimed to summarise matters." The author himself chose the selection of articles from the years 1970-2005. They show „a clearly theological overview of the NT and at the same time the constant effort to make insights gained from the texts go further than the NT departments and be accessible to a broader theological, ecclesial and extra-ecclesial public"(V). In the first volume foundational questions are dealt with, then research on Jesus and the Matthew, Mark and John Gospels. Volume II is dedicated to the early Christian literature other than the Gospels: the formation of early Christian confessions, Acts, Pauline and deuteropauline theology, ecclesiology, the concept of church office, and ethics, the Revelation of John as well as ‚late tradition'. The essays confirm Hahn's own résumé: „In respect of my academic work it should be known that I strove to research the NT as much as possible in its whole width and first and foremost to interpret it theologically, such that certain issues and themes have persisted since the start."

RÉSUMÉ

Ce volume est une collection d'essais de la plume de Ferdinand Hahn, spécialiste luthérien du Nouveau Testament. Il vient compléter sa *Theologie des Neuen Testaments*, (voir *EJT* 14, 2005, p. 39-42). Ces essais sont « une préparation à cette *Theologie* sur des sujets variés, mais ils traitent de questions particulières plus à fond qu'il n'était possible de le faire dans un ouvrage dont le but est de résumer les choses ». L'auteur a sélectionné lui-même les articles parmi ceux qu'il a rédigés entre 1970 et 2005. Ils manifestent « une vue d'ensemble nettement théologique du Nouveau Testament en même temps qu'un effort constant pour montrer la pertinence pour d'autres domaines que celui de la simple recherche néo-testamentaire de ce qui a été dé-

couvert dans les textes, et pour rendre la matière accessible à un large public théologique, ecclésial et extra ecclésial » (p. v). Le premier volume traite de questions fondamentales, puis de la recherche sur Jésus et sur les évangiles de Matthieu, Marc et Jean. Le second volume est consacré aux textes chrétiens anciens autre que les évangiles et aborde les sujets suivants: la formation des premières confessions chrétiennes, les Actes, la théologie paulinienne et deutéro-paulinienne, l'ecclésiologie, la notion d'office ecclésiastique, l'éthique, l'Apocalypse de Jean et « la tradition plus tardive. » Ces essais confirment ce qu'en dit Hahn lui-même : « Pour ce qui concerne mon travail académique, il faut savoir que je me suis efforcé de faire des recherches sur le Nouveau Testament autant que possible dans toute son étendue pour l'interpréter d'abord et principalement de façon théologique. C'est pourquoi certaines questions et certains thèmes sont restés ma préoccupation depuis le début.

* * * *

Die vorliegende Aufsatzssammlung des emeritierten evangelischen Münchener Neutestamentlers Ferdinand Hahn versteht sich als Ergänzung zu Hahns umfangreicher *Theologie des Neuen Testaments* (*I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums; II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung*;Tübingen: Mohr Siebeck, 2002; vgl. meine Rez. in EJT 14, 2005, 39-42). Deren 2. Auflage ist 2005 erschienen. Sie wurde durchgesehen und um ein Sachregister ergänzt. Der Text ist ansonsten unverändert. Übersetzungen sind in Vorbereitung. Im Vorwort zur zweiten Auflage (I, VII-XIII) will Hahn die Konzeption des ersten Bandes nochmal überdenken und an bestimmten Punkten seine Absicht verdeutlichen (VII).

Die vorliegenden Aufsätze sind „weitgehend Vorarbeiten für dieses Werk, die aber zugleich Teilprobleme ausführlicher behandeln, als das in dem zusammenfassenden Werk möglich war" (1). Die über siebzig Beiträge aus den Jahren 1970-2005 wurden vom Verfasser selbst ausgewählt und für diesen Band noch einmal durchgesehen (V, jedoch unter Verzicht auf Überarbeitungen oder Nachträge, 2f). Die Beiträge zeigen „eine dezidiert theologische Gesamtschau auf das NT und zugleich das stetige Bemühen, die an den Texten gewonnenen Einsichten auch über die fachexegetische Diskussion hinaus für eine breitere theologische, kirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit zugänglich zu machen" (V), so das Vorwort der Herausgeber (v-vi).

Hahn hat selbst eine „Einleitung zu den Studien zum NT I/II" verfasst (1-16). Zunächst beschreibt Hahn die Forscher, die ihn geprägt haben sowie entscheidende Fragestellungen für seine eigene Arbeit. Anschließend führt er in die einzelnen Themenblöcke (im Folgenden kursiv) und Aufsätze ein, dabei erwähnt er auch zu den einzelnen Themen weiter Aufsätze, die in diese Sammlung nicht aufgenommen wurden. Zu seinem Ansatzpunkt schreibt Hahn: „Ich habe die ntl. Exegese stets als eine theologische und gleichzeitig kirchliche Aufgabe angesehen. Das bedeutet keinen Verzicht auf wissenschaftlichen Diskurs. ... Philologische, historische und religionsgeschichtliche Probleme dürfen nicht vernachlässigt werden, sie haben aber eine untergeordnete Funktion gegenüber dem Bemühen um das Verstehen des spezifischen Inhalts der ntl. Schriften und der Relevanz der Texte" (3). Diese Ausrichtung durchzieht die folgenden Aufsätze Hahns, die auch für evangelikale Forscher in Vielem grundlegend sind. Den Herausgebern und dem Verlag gebührt der Dank, dass diese Aufsätze nun gesammelt zugänglich sind.

In *Band I* geht es zuerst um *Grundsatzfragen*: „Exegese, Theologie und Kirche" (17-28). „Probleme historischer Kritik" (29-45); „Exegese und Fundamentaltheologie: Die Rückfrage nach Jesus in ihrem Verhältnis zu Kerygma und Heiliger Schrift. Ein Beitrag zu Grundfragen der Theologie aus evangelischer Sicht" (47-67); „Vorfragen zu einer biblischen Theologie" (69-82); „Urchristliche Lehre und ntl. Theologie: Exegetische und fundamentaltheologische Überlegungen zum Problem christlicher Lehre" (83-135); „Zum Problem einer ntl. Theologie" (137-49), „Eine religionswissenschaftliche Alternative zur ntl. Theologie?: Ein Gespräch mit Heikki Räisänen" (151-62); „Das Zeugnis des NTs in seiner Vielfalt und Einheit: Zu den Grundproblemen einer ntl. Theologie" (163-81). Hahn fordert einen ntl. Theologie, „die sich nicht auf die Darstellung der verschiedenen Zeugnisse im Sinn einer Theologiegeschichte des Urchristentums beschränkt, sondern nach dem Gesamtzusammenhang und der Einheit der urchristlichen Botschaft fragt" (4). Ferner, „Mag eine urchristliche Religionsgeschichte eine eigene Aufgabe neben der ntl. Theologie sein, so wird doch nur eine theologische Interpretation der spezifischen Intention der ntl. Texte gerecht" (4). Zur Bedeutung des Kanons für diese Unterfangen schreibt Hahn: „Eine Darstellung der Theologie des NT, sowohl der urchristlichen Theologiegeschichte als auch der Näherbestimmung der Einheit des Zeugnisses, kann jedenfalls nur aufgrund der bereits im ältesten Christentum anerkannten und später kanonisierten Schriften durchgeführt werden" (4).

Dem folgen Beiträge zur *Jesusforschung*: „Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus" (185-251); „Die Bildworte vom neuen Flicken und vom jungen Wein (Mk 2,21f parr.)" (253-72); „Die Worte vom Licht Lk 11,33-36" (273-304); „Jesu Wort vom bergeversetzenden Glauben" (305-25); „Das Gleichnis von der ausgestreuten Saat und seine Deutung (Mk 4,3-8.14-20)" (327-36); „Das Gleichnis von der Einladung zum Festmahl" (337-70). Hahns Erörterungen über die Rückfrage nach Jesus („... dass die vorösterliche Überlieferung nach klaren methodischen Prinzipien aus dem Bestand der Evangelien eruiert werden muss", 5) „stehen im Zusammenhang mit der so genannten ‚neuen Frage' der Jesusforschung, bei der die theologische Relevanz der Rückfrage eine zentrale Rolle spielt und der innere Zusammenhang mit der nachösterlichen Verkündigung nicht aus dem Auge verloren werden soll" (5).

Am sog. „third quest" würdigt Hahn, dass die jüdische und nichtjüdische Umwelt Jesu sowie deren Einfluss auf sein Wirken stärker einbezogen wird: „Es handelt sich dabei um eine wichtige ergänzende Fragestellung, zumal die jüdische Verwurzelung Jesu und des Christentums eine zentrale Bedeutung besitzt. Allerdings ist die dabei zur Diskussion gestellte starke Berücksichtigung heidnischer Elemente, vor allem aus kynischer Tradition, wenig überzeugend. Hinzu kommt bei dieser Forschungsrichtung ein weitgehender Verzicht auf eine theologische Textinterpretation" (5).

Zum *Markus- und Matthäusevangelium* schreibt Hahn: „Zur Verschriftlichung mündlicher Tradition in der Bibel" (373-84); „Einige Überlegungen zu gegenwärtigen Aufgaben der Markusinterpretation" (385-407); „Das Verständnis des Glaubens im Markusevangelium" (409-31); „Mt 5,17 - Anmerkungen zum Erfüllungsgedanken bei Matthäus" (433-46); „Die Rede von der Parusie des Menschensohnes Markus 13" (447-73); „Die eschatologische Rede Matthäus 24 und 25" (475-92).

Zum *Johannesevangelium* gehören: „Beobachtungen zu Joh 1, 18.34" (495-500); „Die Jüngerberufung Joh 1,35-51" (501-19); „Sehen und Glauben im Johannesevangelium" (521-37); „Das Glaubensverständnis im Johannesevangelium" (539-57), „Die Worte von Gottes Herrschaft und Reich in Joh 3,3.5" (559-61); „Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium: Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37-39" (563-86); „Die Hirtenrede in Joh 10" (587-602); „Der Prozess Jesu nach dem Johannesevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung" (603-88). Hahn geht drei zentralen Fragen nach: „Die nach wie vor umstrittene Abhängigkeit von den Synoptikern; der kompositionelle Zusammenhang der Streitreden mit der Darstellung der Passionsgeschichte; und speziell das Verständnis der von den anderen Evangelien stark abweichenden Darstellung des Prozesses Jesu". Er schließt: „Die selbständige theologische Ausgestaltung des Prozesses Jesu verdient in jedem Fall besondere Berücksichtigung bei der Interpretation; sie steht in einem unübersehbaren Zusammenhang mit der christologischen Gesamtkonzeption des vierten Evangeliums" (7). Band I schließt mit dem Nachweis der Erstveröffentlichung der in diesem Band gesammelten Studien (689-91).

Band II ist der urchristlichen Literatur außerhalb der Evangelien gewidmet und beginnt mit Ausätzen zur *frühchristlichen Bekenntnisbildung*: „Der christliche Gottesglaube in biblischer Sicht" (3-17); „Die Verkündigung Jesu und das Osterzeugnis der Jünger" (19-27); „Der Tod Jesu nach dem Zeugnis des NT" (29-44); „Bekenntnisformeln im NT" (45-60); „Das biblische Verständnis des Heiligen Geistes: Soteriologische Funktion und ‚Personalität' des Heiligen Geistes" (61-77); „Die biblische Grundlage unseres Glaubens an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender" (79-96); „Das Apostolische Glaubensbekenntnis in historischer und theologischer Sicht" (97-109). Nach Hahn wurde in der Urgemeinde „das atl.-frühjüdische Grundbekenntnis ..., wie die ältesten Bekenntnisformeln zeigen, verbunden mit dem Zeugnis über Jesu Heilswirken und über das weitergehende Heil, das seinerseits auf eine zukünftige Vollendung verweist. In dieser Zusammengehörigkeit der Bekenntnisaussagen über Gott und über Christus hat der christliche Glaube sein Zentrum und sein bleibendes Kennzeichen. Für die dabei sich vollziehende Rezeption der Jesusüberlieferung war das Ostergeschehen von entscheidender Bedeutung. Von Ostern her stellte sich aber auch in besonders dringlicher Weise die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu" (8).

Die nächsten beiden Studien gelten der *Apostelgeschichte*: „Das Problem alter christologischer Überlieferungen in der Apostelgeschichte" (113-38); „Zum Problem der antiochenischen Quelle in der Apostelgeschichte" (139-54). Bei Apg 13-15 handelt es sich „um einen speziell aus der Perspektive der Gemeinde von Antiochia konzipierten Bericht, der daher auch als ‚antiochenische Quelle' bezeichnet wird Nachdem diese vorlukanische Tradition in der neueren Forschung teilweise völlig bestritten wurde, schien es mir notwendig, noch einmal die entscheidenden Argumente für deren Existenz herauszustellen, auch wenn sie angesichts der intensiven Redaktionsarbeit des Lukas nur in Umrissen zu erkennen ist" (9).

Ein langer Teil ist der *paulinischen und deuteropaulinischen Theologie* gewidmet. Zunächst geht es um den Umgang des Apostels mit dem AT („Es handelt sich dabei durchweg um eine konsequente *Interpretatio Christiana*, deren Prinzipien eingangs aufgezeigt werden", 9): „Die *Interpretatio Christiana* des AT bei Paulus" (157-67); „Genesis 15,6 im NT" (169-86); „Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief" (187-221). Dann geht es um das Verständnis der Taufe nach Römer 6" (223-39; nach Paulus ist die Taufe „ein in der Gegenwart wirksames, zugleich aber ein unabgeschlossenes, auf die zukünftige Vollendung vorausweisendes Geschehen. ... In ihrer Gegenwartsrelevanz ist die Taufe ... eng mit den Rechtfertigungsaussagen des Paulus verbunden", 10); „Taufe und Rechtfertigung: Ein Beitrag zur paulinischen Theologie in ihrer Vor- und Nachgeschichte (241-70); „Gibt es eine Entwicklung in den Aussagen über die Rechtfertigung bei Paulus?" (271-97; „Ich halte diese Annahme für verfehlt und unbeweisbar, habe daher die entscheidenden Gegenargumente zusammengestellt und vor allem auf die Tatsache hingewiesen, dass in der kurzen Zeit, in der die paulinischen Briefe entstanden sind, trotz unterschiedlicher Situation nicht mit einer weitreichenden Veränderung im Denken des Apostels gerechnet werden kann", 11); „Gerechtigkeit Gottes und Rechtfertigung des Menschen nach dem Zeugnis des NT" (299-312); „Siehe, jetzt ist der Tag des Heils: Neuschöpfung und Versöhnung nach 2. Korinther 5,14-6,2" (313-22); „Das Herrenmahl bei Paulus" (323-33); „Teilhabe am Heil und Gefahr des Abfalls: Eine Auslegung von 1Kor 10,1-22" (335-57); „Das Ja des Paulus und das Ja

Gottes: Bemerkungen zu 2 Kor 1,12-2,1" (359-69); „Ist das textkritische Problem von 2 Kor 1,17 lösbar?" (371-78); „Zum Verständnis von Röm 11,26a: „... und so wird ganz Israel gerettet werden" (379-90); „Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und den Deuteropaulinen" (391-408); „Beobachtungen zur Soteriologie des Kolosser- und des Epheserbriefs" (409-21, hier sieht Hahn charakteristische Unterschiede zwischen den sonst so eng verwandten Konzeptionen beider Briefe).

Dem folgen Aufsätze zu *Ekklesiologie, Amtsverständnis und Ethik*: „Der Apostolat im Urchristentum: Seine Eigenart und seine Voraussetzungen" (425-48); „Der Begriff ‚*mysterion*' im NT" (449-56); „Die Einheit der Kirche nach dem Zeugnis des Apostels Paulus" (457-69); „Grundfragen von Charisma und Amt in der gegenwärtigen ntl. Forschung: Fragestellungen aus evangelischer Sicht" (471-85); „Berufung, Amtsübertragung und Ordination im ältesten Christentum" (487-504). In den Aufsätzen „Ntl. Grundlagen einer christlichen Ethik" (505-15) und „Die christologische Begründung urchristlicher Paränese" (517-28) geht Hahn der Frage nach, „welche Bedeutung die im NT vorliegenden Prinzipien und deren christologische Begründung für eine christliche Ethik besitzen" (11).

Auch die *Johannesoffenbarung* findet Berücksichtigung: „Zum Aufbau der Johannesoffenbarung" (531-40); „Liturgische Elemente in den Rahmenstücken der Offenbarung" (541-55); „Die Sendschreiben der Johannesapokalypse: Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen" (557-94); „Das Geistverständnis in der Johannesoffenbarung" (595-601); „Die Schöpfungsthematik in der Johannesoffenbarung" (603-11); „Das neue Jerusalem: Die Darstellung der Heilsvollendung im Rahmen der Schlussvision der Johannesoffenbarung" (613-23); „Die Johannesoffenbarung als Geschichtsdeutung und Trostbuch" (625-40). Hahn fasst zusammen:

> Ziel der Darstellung der Offenbarung ist das neue, das himmlische Jerusalem. Es geht um die zuversichtliche Erwartung der Vollendung des unter Drangsal und Leiden erfahrenen Heils. Diese Zukunftserwartung steht in engem Zusammenhang mit einer Geschichtsschau, die ebenso nüchtern wie zuversichtlich ist. Daher will das Buch der Offenbarung als Geschichtsdeutung und als Trostbuch verstanden und gelesen sein, und in diesem Sinn besitzt die ntl. Schrift eine bleibende Bedeutung (12).

Zum Thema „Spättraditionen" schreibt Hahn: „Randbemerkungen zum Judasbrief" (643-52); „Prophetie und Lebenswandel: Bemerkungen zu Paulus und zu zwei Texten aus den Apostolischen Vätern" (653-63; „während es bei Paulus um inhaltliche Kriterien für die Echtheit der Prophetie geht, wird in [der Didache und im Hirt des Hermas] die Wahrhaftigkeit eines Propheten nur noch an seinem Lebenswandel gemessen", 12); „Kindersegnung und Kindertaufe im ältesten Christentum" (665-73).

Nachweis der Erstveröffentlichung der in diesem Band gesammelten Studien (677-81). Dem folgt die Gesamtbibliographie von Ferdinand Hahn, bearbeitet von C. Hoegen-Rohls (Wissenschaftliche Untersuchungen, Herausgeber- und Mitherausgeberschaften, Literaturübersichten und Rezensionen, Meditationen und Predigten, Varia (683-713). Der Band endet mit Registern zu beiden Bänden (Stellen, Autoren, Sachen (715-45). Die Aufsätze bestätigen Hahns eigenes Resümee: „Hinsichtlich meiner wissenschaftlichen Arbeit dürfte erkennbar werden, dass ich mich bemühte, das NT möglichst in seiner ganzen Breite zu untersuchen und primär theologisch zu interpretieren, wobei sich gewisse Fragestellungen und Leitgedanken von Anfang an durchgehalten haben" (13).

Vgl. auch F. Hahns frühere Aufsatzbände *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum: Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, hrsg. C. Breytenbach (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996) und *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten*, Missionswissenschaftliche Forschungen NF 8 (Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 1999; Rez. C. Stenschke in *European Journal of Theology* 12, 2003, 16f).

Christoph Stenschke, Wiedenest, Deutschland

The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel

Sigurd Grindheim

WUNT 2.202; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005, xi + 282 pp., € 49.00, pb, ISBN 3161486900

SUMMARY

This volume is designed as a critique of the New Perspective on Paul by examining views of election in Jewish literature and the Pauline corpus. Grindheim outlines Paul's critique of Jewish confidence in the election of Israel by examining 2 Cor 11:16–12:10, Phil 3:1–11, and Rom 9–11. At the hub of Grindheim's thesis is that Paul's critique of Jewish confidence in the election of Israel is determined by his conviction that election implies conformity to the cross of Christ.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band wurde als Kritik an der "New Perspective on Paul" entworfen. Diese Kritik wird anhand einer Untersuchung von Sichtweisen zum Thema Erwählung in jüdischer Literatur und in den paulinischen Schriften durchgeführt. Grindheim gibt einen Überblick über der paulinischen Kritik an jüdischer Zuversicht in die Erwählung Israels durch eine Untersuchung von 2. Kor. 11,16-12,10; Phil. 3,1-11 und Röm. 9-11. Im Mittelpunkt der These Grindheims steht der Punkt, dass Paulus' Kritik am jüdischen Vertrauen auf die Erwählung Israels von seiner Überzeugung

bestimmt ist, dass Erwählung Übereinstimmung mit dem Kreuz Christi impliziert.

RÉSUMÉ

Voilà une critique de la « nouvelle perspective sur la théologie paulinienne ». L'auteur procède par l'examen des points de vue sur l'élection dans la littérature juive et le corpus paulinien. Il présente la critique que Paul fait de l'assurance des Juifs fondée sur l'élection d'Israël en considérant divers textes (2 Co 11.16-12.10 ; Phl 3.1-11 ; Rm 9-11). L'idée centrale de la thèse de Grindheim, c'est que cette critique de l'apôtre est déterminée par sa conviction que l'élection est liée à la conformité à la croix de Christ.

* * * *

In chapter one, Grindheim analyses the concept of election in Israel's Scriptures. His main point is that the election of Israel exhibits a reversal of values in so far as God's election runs contrary to human status claims. God constantly chooses the weak and the underprivileged as the objects of his mercy. Election also brings responsibilities and demands such as being a witness to the nations and the requirement of fidelity to the call of election. Even when Israel's disobedience results in rejection, the rejection is not final. Election is redefined through a remnant theology where there is an 'individualization of the concept of the elect' (p. 34) so that even Gentiles can be counted among the elect.

Grindheim discusses second temple literature in chapter two. The conclusion he reaches is that election is frequently associated with wisdom and wisdom is embodied in Torah. Sometimes righteousness can be understood as the logical cause of election. In more sectarian writings the elect is limited to a subset within Israel.

Shifting attention to 2 Corinthians 10–13 in chapter three, he goes on to examine Paul's response to the Jewish Christians in Corinth who suppose that their Jewishness constitutes a status claim that qualifies them as ministers of Christ. Paul considers this boast to be "according to the flesh" (2 Cor 11:18) and is contrasted with "boasting as a fool" (2 Cor 11:16-17). According to Grindheim, Paul boasts in weakness because weakness is the means of the power of God as rooted in the cross of Christ. Paul's opponents, with their ethnic status claim, have placed themselves beyond the parameters of God's power so to disqualify themselves as ministers of divine glory.

Phil 3:1-11 is examined in chapter 4. While paying due heed to the rhetorical fabric of Philippians 3, Grindheim supposes that Paul's opponents have failed to follow the pattern of Christ in his humiliation and Paul's example in his abandonment of his ethnic religious claims. Those who cling to their elect status do not conform to the pattern of Christ who suffered the loss of status that was followed by vindication. Paul's opponents then are false-worshippers of God and are unqualified for divine service.

In chapter 5 Grindheim addresses Romans 9-11 which appear to diverge from his thesis that election is viewed through the lens of the cross since there Paul affirms Israel's election. He notes several tensions in the passage including that the Jew has an advantage and yet at the same time there is no distinction between Jew and Gentiles. Then there is the negative tone of chapters 9-10 and the positive tone in chapter 11. The solution Grindheim posits is the creative function of God's judgment that validates Israel's election. Only when Israel is cut off from God and experiences rejection can she again be chosen. Viewed this way, Romans 9-11 is consistent with Grindheim's thesis whereby election occurs through the channel of cruciformity.

The other Pauline letters are surveyed by Grindheim in chapter 6 in search of the same theme. He goes on to argue that the identity of the elect is bound up with the principle of value reversal and is manifested in the cruciform experience of Christians. By renouncing all claims to status and sharing in suffering and humiliation "the character of the elect corresponds to the character of the gospel of the cross" (p. 194).

After a brief conclusion in chapter 7, Grindheim has a short chapter on the New Perspective on Paul. On the one hand Grindheim concurs with the New Perspective that Paul's critique of contemporary Judaism is not exhausted by a critique of works-righteousness. Paul's reproof was that Jewish boasting in election was incompatible with the cross. Yet, Grindheim challenges the applicability of covenantal nomism (where one gets in by grace and stays in by works) to Paul's soteriology. Whereas one would expect election to arise in the context of discussions about getting-in, in fact election arises in the context of staying-in. Furthermore Paul's critique of election is not determined by a universalistic premise but by the cross which embodies the paradoxical nature of the divine-human relationship.

This is a helpful study on how Paul's view of election was cruciform (i.e. shaped by the cross) and Grindheim successfully engages the New Perspective without being naïvely accommodating or woodenly critical.

Michael Bird, Dingwall, Scotland

Jesus, the Tribulation, and the End of the Exile: Restoration Eschatology and the Origin of the Atonement

Brand Pitre

WUNT 2.204; Tübingen: Mohr/Siebeck, 2005, xii + 586 pp., € 79.00, pb, ISBN 3161487516

SUMMARY

This volume examines the themes of the messianic tribulation and the end of the exile in second temple Judaism and for the historical Jesus. Pitre concludes that the expectation of an eschatological tribulation influenced constituent aspects of Jesus' eschatology and Jesus' understanding of his own death as redemptive.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band untersucht die Themen der messianischen Dragsal und des Endes des Exils im Judentum des zweiten Tempels und im Hinblick auf den historischen Jesus. Pitre kommt zum dem Schluss, dass die Erwartung einer eschatologischen Drangsal konstituierende Aspekte der Eschatologie Jesu und seines Verständnisses seines eigenen Todes als eines erlösenden Todes beeinflusste.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est une étude des thèmes des tribulations messianiques et de la fin de l'exil dans le judaïsme de l'époque du second temple et de leurs implications pour la recherche sur le Jésus historique. Pitre parvient à la conclusion que l'attente de tribulations eschatologiques a exercé une influence sur des points constitutifs de l'eschatologie de Jésus et sur sa compréhension du caractère rédempteur de sa mort.

* * * *

Pitre identifies a lacuna in scholarship in relation to studies on the tribulation/messianic woes. His objective is to map the development of the tribulation in late second temple Judaism and to determine whether the historical Jesus viewed his own death as being part of the eschatological tribulation. His overall approach can be located somewhere between Albert Schweitzer, Dale C. Allison, and N.T. Wright. The chapter finishes with an excursus on N.T. Wright and the end of the exile. Pitre critiques Wright's understanding of a metaphorical exile and provocatively suggests that 'Wright has the *right insight* but the *wrong exile*' (p. 35). It was the Assyrian exile and not the Babylonian exile which was continuing. This section represents a stark contrast to Steven M. Bryan's evaluation of Wright's still-in-exile motif (*Jesus and Israel's Traditions of Judgment and Restoration* [SNTS 117; Cambridge: CUP, 2002], pp. 12-20).

In chapter 2, Pitre presents a rigorous survey of the messianic tribulation in second temple literature. Some may question his inclusion of Daniel in this body of writings (pp. 51-62), however, Pitre successfully demonstrates that a tribulation and messianism are embedded in Daniel. He draws the conclusion that (*contra* E.P. Sanders) there is good evidence that expectation of a messianic tribulation precedes 70 AD. Reference to a messianic tribulation is found in a wide range of literary genres such as apocalypses, psalms, visions, *pesharim*, etc. Pitre catalogues the common elements of the messianic tribulation in this literature and contends that the messianic tribulation was a constituent aspect of Jewish messianism and restoration eschatology.

Several enigmatic sayings in the Jesus tradition come up for analysis in chapter 3. The burden of Pitre is to demonstrate that the coming of the kingdom of God would be preceded by a period of tribulation and that this time of tribulation had begun with the execution of John the Baptist.

In chapter 4 Pitre addresses pertinent themes in Mark 13 which he understands as containing a body of authentic tradition. He contends that Jesus envisaged a time of suffering prior to the end. This period is accompanied by the pouring out of the Holy Spirit, intra-family division and missionary witnessing. Finally Jesus saw the messianic tribulation as nothing less than the climax of Israel's exilic sufferings that precedes the end-of-exile.

The focus of chapter 5 is on how Jesus understood his own death in relation to the tribulation. To this end he discusses the ransom logion and its context (Mark 10.34-45), Jesus' words about the scattering of the sheep (Mk. 14.26-27), and part of the Last Supper tradition (Mk. 14.32-42). Pitre surmises that Jesus spoke of himself as the Son of Man and Messiah who would suffer to atone for the sins of Israel and inaugurate a New Exodus and an eschatological Passover.

The implications that Pitre draws, accordingly, are that the historical Jesus should be understood via the grid of Jewish restoration eschatology, the Olivet Discourse of Mark 13 is largely authentic, Jesus embraced a form of remnant theology, "Son of Man" is a messianic title for the one who inaugurates the kingdom, and Jesus taught that his death would have redemptive efficacy.

This book is well researched and effectively argued. It represents a constructive engagement with Wright's still-in-exile thesis and locates the historical Jesus amidst Jewish apocalyptic expectations. I question the validity of his approach in exegeting a passage prior to establishing its authenticity, which could imply that questions of authenticity are an afterthought. Otherwise, this volume makes a valuable contribution to studies on the historical Jesus, early Christian eschatology, and atonement theology.

Michael F. Bird, Dingwall, Scotland

Economic Compulsion and Christian Ethics (New Studies in Christian Ethics 23)

Albino Barerra

Cambridge: Cambridge University Press, 2005, xiii + 248 pp., £45.00, hb, ISBN 0521853419

SUMMARY

Modern economic theory encourages market intervention to ameliorate problems of a technical nature (such as pollution) but assumes that human costs (such as losing one's job to outsourcing) are intrinsic to economic progress. The author defends free market economics while indicating how many *de facto* influences force the smallest economic actors into economic choices they would otherwise not make ("economic compulsion"). The author develops a well constructed theological account of economic security which perhaps pays insufficient attention to eschatological themes.

ZUSAMMENFASSUNG

Moderne ökonomische Theorien empfehlen die Intervention des Marktes, um technische Probleme (wie Umweltverschmutzung) zu verbessern, geht aber gleichzeitig davon aus, dass menschliche Kosten (wie Arbeitslosigkeit durch Outsourcing) ökonomischem Fortschritt inhärent sind. Der Autor verteidigt die Wirtschaft des freien Marktes, weist aber auch darauf hin, wie viele faktische Einflüsse die kleinsten ökonomischen Akteure zu ökonomischen Entscheidungen zwingen, die sie eigentlich nicht treffen würden („ökonomischer Zwang"). Der Autor entwickelt eine gut aufgebaute theologische Darstellung ökonomischer Sicherheit, die eventuell eschatologischen Themen zu wenig Aufmerksamkeit schenkt.

RÉSUMÉ

Les théories économiques modernes encouragent une politique d'intervention sur le marché pour tenter de résoudre des problèmes d'ordre technique (comme celui de la pollution), mais tient pour acquis que les coûts humains (comme la perte d'un emploi et de ses moyens de ressources) engendrés par le progrès économique sont inévitables. L'auteur défend une économie de libre échange tout en relevant que de nombreux facteurs forcent les acteurs économiques les plus petits à faire des choix qu'ils ne feraient pas dans d'autres conditions. Il élabore une approche théologique bien construite de la sécurité économique, mais sans peut-être toutefois prêter suffisamment attention aux perspectives eschatologiques.

* * * *

Working at the boundary of Catholic moral theology, economic theory, and policy studies, in this book Albino Barerra (Providence College, Rhode Island) both locates and responds to an inbuilt injustice of modern economic theory. Liberal political governance has been encouraged by economic theory to intervene in the market to ameliorate problems of a technical nature (such as pollution) but to assume that negative effects in people's lives (such as losing one's job to outsourcing) are intrinsic to economic progress. He suggests that the common good is enhanced if we think of human labour as a resource to be economically maximized, but strongly supports remunerative mechanisms in free market economies.

The book's first part explains in some detail how economic theory conceives itself, and the reasons why capitalist principles correctly assume that, in general free market transactions are creative of the overall good. In a basic sense Smith's invisible hand proves a useful economic assumption. The market is not intrinsically coercive. That said, however, many *de facto* influences force people into economic choices they would otherwise not make ("economic compulsion"). The burdens of market economies fall disproportionately on its smallest actors for three reasons: 1) natural variability in personal ability means some have less to "sell" on a free market, 2) there are wide fluctuations in what society is willing to "buy" at any given time, and 3) variations of individual life histories often render critical goods unavailable (such as a college education) at times when much hangs on these being secured. The result is that for the poor, "entry costs" and "operating costs" are barriers, not just the cost of business as they are for larger actors.

This regressive burden yields three basic questions for Christian ethics: "How do we adapt the biblical vision of economic security to our own postindustrial era of global economic integration? ... How do we separate trivial from consequential pecuniary externalities? How do we recognize and measure when negative market ripple effects are so severe as to constitute economic compulsion? ... How do we mitigate the severity of economic compulsion?" (175).

These questions rest on a terse and thoughtful theological account of economic security as a divine blessing which humans are to validate and promote with their economic activity. The account is grounded in the Old Testament's concern with the land, which Barerra suggests Israel understood as a *de facto* gift of economic security. The provisions in the Law for the just use of the land demonstrate Israel's belief that they were called to ameliorate the chance and contingencies of others' economic lives as a response of gratitude for this gift. Perhaps the most original (and controversial) twist to this argument is the interpretation that the Law also aimed to uphold families as independent social units, from which Barerra derives a duty of personal effort and the aim of individual economic independence. These lines are also traced through the New Testament.

Barerra finds in the patristic writers a discovery of the importance of the plenitude of creation. If creation is intrinsically limited, then some are necessarily poor: but because creation is good and sufficient, poverty is solely a human fault. This insight grounded the unanimous patristic espousal of almsgiving. Again Barerra puts a modern, capitalist twist on the biblical and patristic prohibition of idleness by emphasizing the claim (of Clement) that one aim of work is "to avoid being an

unnecessary burden on others" (98).

The questions being raised in this study, and its account of economic justice and restoration are thorough and informative. There is, however, one important lacuna, marked by Barerra's confession that the New Testament's eschatological statements about wealth are beyond the scope of his study. The effect is to drive a wedge between Jesus and Paul, and to side with Paul interpreted as having taught by example that "private property is essential to personal enterprise" (91). In order to maintain his emphasis on personal initiative, he is keen to stress that Paul never gave up work. In so doing he conflates the necessity and virtue of work in Christian thought with the necessity to own and produce of modern capitalism. With modern economic theory, he is unable to see where something so economically useless as worship might be relevant to economic life. Christian theology which foregoes eschatology leaves its opponent, unfettered market liberalization, untouched. Christian theology cannot properly engage economic questions if it makes economic security a duty. Only Christians who seek first the kingdom beyond wealth are prepared to take the economic risk of going against the criterion of economic efficiency for the benefit of others' security. As Barerra is well aware (cf. 210, in the very informative case study of agricultural subsidies, which he opposes), even when our economic policies are destructive of others' livelihoods, it is very difficult to persuade anyone to risk their own wealth to change the system.

Brian Brock, Aberdeen, Scotland

The Church and Deaf People: A Study of Identity, Communication and Relationships with Special Reference to the Ecclesiology of Jürgen Moltmann

Roger Hitching, forward by Jürgen Moltmann

Carlisle: Paternoster, 2003, xxii + 235pp., £19.99, pb, ISBN 1-84227-222-5

SUMMARY

This book discusses deaf people as a cultural and language minority group understood to be facing the problems of institutionalized discrimination. Hitching takes the theology of Moltmann, with its focus on liberation, to best facilitate the church's response to the problem so construed. It also develops an account of how the deaf may be understood as having more direct access to God. The reviewer questions the adequacy of a unifaceted construal of the problem of the deaf in terms of liberation, and the presumption of the superiority of unmediated access to God.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Buch diskutiert taube Menschen al seine kulturelle und sprachliche Minderheit, die mit den Problemen institutionalisierter Diskriminierung konfrontiert ist. Hitching nimmt die Theologie Moltmanns mit ihrer Betonung der Befreiung als beste Möglichkeit der Kirche, auf das derart aufgeworfene Problem zu antworten. Es wird darüber hinaus dargelegt, wie taube Menschen als Menschen mit einem direkteren Zugang zu Gott verstanden werden können. Der Rezensent stellt die Angemessenheit einer einseitigen Konstruktion des Problems tauber Menschen im Hinblick auf Befreiung ebenso in Frage wie die Vermutung der Überlegenheit unmittelbaren Zugangs zu Gott.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage a pour sujet les personnes sourdes et les considère comme une minorité ayant sa culture et son langage propres et qui se trouve confrontée aux problèmes engendrés par une discrimination institutionnalisée. Hitching part de la théologie de Moltmann qui met l'accent sur le thème de la libération, pour mieux stimuler l'Église à s'attaquer à ce problème. Il s'efforce aussi de montrer que l'on peut considérer que les sourds ont un accès plus direct à Dieu. L'auteur de la recension conteste qu'il soit adéquat de concevoir le problème des sourds en fonction du thème de la libération de manière aussi unilatérale et met en doute l'hypothèse de la supériorité d'un accès immédiat.

* * * *

This book would be more accurately entitled *The Church and Deaf Culture*. Hitching discusses deaf people as a cultural and language minority group understood to be facing the problems of institutionalized discrimination. This yields the problem that "Society and the church, in dealing with difference inappropriately, have deprived Deaf people of their dignity" (7), most notably by treating the deaf as needing care rather than as full participants in church life.

Hitching takes the theology of Moltmann to provide the best resources for addressing the problem so construed, though one often gets the sense that this is a pragmatic rather than theological judgement. Witness claims like, "A belief system that emphasises the centrality of eschatological hope in a person's understanding of their being will produce optimistic attitudes...and may therefore act in the interests of deaf people as a powerful liberating tool" (52).

Though refusing to define the essence of deafness, Hitching offers the functional claim that the deaf are somehow closer to truth because their language is less conceptual than spoken language. They 1) have a self-understanding based less on abstract conceptualizations and more on relational experience, 2) can, but not necessarily must, convert their experiences and discourse into propositions in order to make logical sense of them, 3) have a distinctive inner life because "our real identity lies in inner speech", and 4) have a greater sense of immediacy in their encounters with others. In sum, deaf people find the existentialist focus on involvement with God and others more readily achievable in comparison with "the more propositional or abstract understandings that hearing people primarily use" (68).

These characteristics allow deaf people to see God from Moltmann's perspective, continues Hitching, as perichoretically indwelling creation, characterised by non-hierarchical relations of mutual involvement, and calling us to hope. This social trinitiarianism yields the claim that Presbyterian and Congregational churches are closest to the kingdom. The emphasis on perichoresis yields the claim that if we view God as involved with all aspects of the created order, then we are more aware of our rights and responsibilities to God, earth and others. For deaf people to appreciate Moltmann's emphasis on hope they "need to go through an awareness-raising and consciousness-awakening process" (127) in which they learn to see their political gains as a partial achievement of divine liberation.

Hitching now develops an account of theology, via a theory of symbol, in which God is allowed to communicate not only through words but through the body and all the senses. Words are the way we perceive the world, and are therefore the codes we use for perception and communication. Deaf people have a visual and spatial code, which suggests that at root, they do not use words. Of course, for Christians, God's greatest communication is Christ, whose calls to follow are answered as we confront our false symbols. Hitching concludes that if Jesus is the main Christian symbol, and if immediacy of relational presence is the ontological basis of being, then the fact that the deaf communicate non-linguistically means they can potentially understand or perceive more accurately in bypassing the obscuring forms of language. In addition to the docetic implications that words inhibit rather than reveal the Word, the lead role given to Moltmann in the toppling of idols is rendered opaque precisely because he "uses images, in the form of theological concepts contained in metaphors, to represent the church" (178). Whereas the deaf are taken to have an advantage in being non-linguistic, Moltmann's apparently complex linguistic and conceptual system is held up as providing the solution to the church's oppression of this minority group.

Hitching's practical recommendations contain few surprises. The church ought to remake its institutional structures on the model of Troeltch's sect-type in which all power and authority are completely flattened. It ought to resist the modern urge to total planning, creating institutions with space for the interruptions in which otherness can confront us. Learning sign language, and befriending deaf people are marks of a church being open to otherness.

At least two aspects of this account seem problematic. One wonders what Hitching would make of people who are physically deaf but also mentally handicapped. His account would suggest that we should approach these individuals as part of another sub-sub-minority group whom we should strive to include in our churchly power structures. The unifaceted construal of the problem in terms of liberation refuses the way notions of care, friendship, family or perhaps hospitality might give the discussion more depth. One also wonders about the sufficiency of an account which assumes that states of human life which clearly have their problematic aspects are taken to be marks of privileged access to God. Would the mentally handicapped deaf individual be lauded as closer to God on some account of unmediated access, or further from Him in not having access to the symbol codes of deaf culture? Questions like these aside, Hitching is to be applauded for his refreshing interest in a question well beyond the usual narrow range of topics discussed in Christian theology, and his exposing it to serious theological scrutiny.

Brian Brock, Aberdeen, Scotland

Romans

Leander E. Keck

Nashville, TN: Abingdon Press,
2005, 400 pages, £11.69, pb, ISBN: 0-687-05705-1

SUMMARY

Keck aims to lead students to interact with Romans whose theme he sees as being how the gospel stresses the character of God. He claims Romans should be seen as an orientation to Pauline theology. New students will find the clear style, the exemplary biblical exegesis, informative parenthetical remarks, transliterations, definitions, and evaluations of English translations beneficial. Others will enjoy the interaction with recent English works (he rarely cites German or French scholarship) and the discussions of Hellenistic works and authors. The lack of debate with scholarship at times leads to sweeping dismissals of views. This commentary is ideal for an introduction to or review of Romans.

ZUSAMMENFASSUNG

Keck beabsichtigt, Studenten zur Auseinandersetzung mit dem Römerbrief anzuregen, dessen Thema er wie folgt versteht: Er zeige, wie das Evangelium den Charakter Gottes betont. Er behauptet, der Römerbrief solle als Orientierung für die paulinische Theologie angesehen werden. Studenten im Anfangsstadium werden den klaren Stil, die beispielhafte biblische Exegese, informative parenthetische Anmerkungen, Transkriptionen, Definitionen und Bewertungen englischer Übersetzungen hilfreich finden. Andere werden die Interaktion mit neueren englischen Werken sowie die Diskussionen hellenistischer Werke und Autoren genießen (deutsche oder französische wissenschaftliche Beiträge werden kaum zitiert). Der Mangel an Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Standpunkten führt zeitweise zu pauschalen Verwerfungen von Ansichten. Dieser Kommentar ist ideal für eine einleitende Beschäftigung mit dem Römerbrief.

RÉSUMÉ

Keck cherche à aider les étudiants à aborder l'épître aux Romains. Il considère qu'elle a pour sujet l'Évangile comme mettant en lumière le caractère de Dieu. Il pense que l'épî-

tre devrait être vue comme une orientation à la théologie paulinienne. Les débutants apprécieront le style clair et l'exégèse exemplaire, ils tireront profit des remarques d'ordre secondaire, des translitérations, des définitions et de l'évaluation des traductions anglaises de l'épître. D'autres tireront parti de la prise en compte des travaux récents en anglais (les travaux des spécialistes de langue allemande et française sont rarement cités) et des informations sur les auteurs et œuvres hellénistiques. L'absence de débat avec les spécialistes fait que des opinions sont parfois rejetées sans autre. Ce commentaire est idéal pour une première approche ou pour rafraîchir sa connaissance de l'épître aux Romains.

* * * *

Professor Keck intended this commentary on Romans to meet "the needs and interests of theological students", to whom he has been no stranger throughout the years. Keck discloses his respect for these students and for the text in his call for the student to read Romans first of all, and in his conclusion, an explicit encouragement, for them to read it "again, and again – as an act of praise" (p. 385). Further, rather than merely dispensing facts, Keck aims to lead the students to interact with the apostle's letter so they themselves can decide, "whether, and to what extent, Paul was right" (pp. 33-34). To help them in this process, Professor Keck does give his students guidelines; for example, he claims that Romans should be seen as an "orientation" to Pauline theology, rather than a summary of it. The most noteworthy theme of this orientation, he posits, is how the cross and the empty grave stress the character of God: Romans is "theocentric" because it is first "christomorphic" (p. 37). According to Keck, it is this theme that unfolds as Paul thinks from solution to plight and argues from plight to solution (p. 146). Further, Keck emphasises the importance of understanding the letter as a whole, "for it is more than the sum of its parts" (p. 21). He also hesitates to compare other Pauline works to Romans, lest one misread Romans due to comments meant for another time and place; however, he does compare other Jewish literature (from other times and places) to the letter.

Newer students to New Testament studies will find at least five aspects of this commentary beneficial. 1) Keck writes in a style that is conversational, captivating, and clear. 2) He includes parenthetical remarks to define terms many commentators assume the reader already knows (e.g. "God-fearer" and "paronomasia"). 3) For those unskilled in Greek, he transliterates, defines, and provides word studies for key terms such as *epithymia*. 4) As the book exemplifies biblical exegesis, students can glean how one seasoned scholar approaches a text. It does not demonstrate enough, however, the contemporary application gained from this exegesis. 5) The greatest contribution is Keck's frequent evaluations, critiques, and comparisons of common English translations with one other. This comparison becomes especially enlightening in his treatment of chapters 13-15.

Those familiar with Romans will enjoy Keck's interaction with the most recent English works on the letter (unfortunately, he rarely cites German or French scholarship) as well as his frequent, but not overwhelming, discussions of relevant Hellenistic works and authors; he especially refers to *Wisdom* but also cites other apocryphal works (e.g. *Susanna, 4 Macc.*), pseudepigraphal writings (e.g. *2 Enoch, Jubilees*) and popular authors (e.g. Philo and Plato). One might become frustrated, however, with the lack of debate with both recent and standard scholarship. This is undoubtedly due to the desire to be concise and is perhaps more of a critique of the series rather than the commentator himself; nevertheless, it often leads to sweeping dismissals of views, some of which are commonly held and others of which are greatly debated. For instance, Keck holds "unacceptable" the view held by "many scholars" that 2.14-16 refers to the Christian gentile; however, he does not interact with any of the commentators who hold this view. Moreover, he too quickly passes over debates such as the classification of the genitive *for pistis Iesou Christou*, the identity of the *ego* in Rom 7:7-25, and the interpretation of Christ is Rom. 9:4. Further, he inserts general statements without qualification such as, "Everything Paul says about the Law is negative" (p. 118). The danger, here, is: rather than one understanding Romans and all of its complexities, one could come away only understanding Keck's simplified interpretation of it. To be fair, Keck does discuss some passages in more detail as he highlights their intricacies; for instance, he spends considerable time attempting to account historically for Rom. 13:1-7 and humbly concludes that in the end, "the passage will be more successful in thwarting a convincing explanation than the experts in achieving it" (p. 325). More examples like this – where a master of biblical theology candidly wrestles with the text – would have further enriched this book.

In light of the above and with the awareness that it has been simplified in places, the size and style of this commentary make it ideal for an introduction to or review of Romans. Throughout the years, Professor Keck has contributed so much to scholarship, and with this book, his legacy as one who handles the word without shame and with precision and who seeks to equip students to do the same, continues.

J. R. Dodson, Aberdeen, Scotland

The Oxford Handbook of Theological Ethics

Meilaender, G. & Werpehowski, W (eds.)

Oxford, OUP, 2005, HB, ix + 546, £75.00, ISBN: 0-19-926211-X

SUMMARY

A substantial guide to the academic field of theological ethics through the medium of originally commissioned essays by (chiefly) North American thinkers, giving a flavour not only of material differences in the constructive projects

of practitioners, but also in the variety of formal methodologies and styles of writing.

ZUSAMMENFASSUNG

Ein substanzieller Führer durch das akademische Gebiet der theologischen Ethik mittels neu in Auftrag gegebener Essays von (hauptsächlich) nordamerikanischen Denkern, der einen Geschmack nicht nur für die materiellen Unterschiede der konstruktiven Projekte der Fachleute gibt, sondern auch für die Vielfalt formaler Methoden und Schreibstile.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage est un guide substantiel pour pénétrer le champ académique de l'éthique théologique. La rédaction de ses articles a été confiée (principalement) à des penseurs nord-américains. Il donne un aperçu non seulement des différences quant aux projets concrets mis en œuvre par les praticiens, mais aussi quant à la variété des méthodologies formelles et des styles rédactionnels.

* * * *

Few of us have books written with us explicitly in mind, but, this Handbook format from OUP is aimed at neither beginners, nor established scholars, but at 'those who know a good bit, who would be in a position to do advanced work in a field, and who might be helped and stimulated by a survey of the field.' The editors 'think and hope that this volume will do that for readers interested in the field of theological ethics.'(1) And that is me in a nutshell. As a postgraduate student I am the intended reader, so I obligingly read in the 'better' way recommended by the editors, taking 'the handbook whole, to read it as a mode of entry into the focused (yet quite diverse) conversation that is the continuing tradition of discourse we call "theological ethics"'(4).

The editors' introduction sets out the ambitions of the Handbook. Whilst each of the 30 essays included is commissioned with permission to 'develop their own constructive arguments' (1), it is the collection as a whole that is intended to provide the survey of the field. So the structure of the collection, set out in its contents, gives a good indication of these aims, at least in outline, against which to judge the execution. Taking their guidelines from Calvin's priority of knowledge of God to knowledge of self, Part I presents 5 essays under the title *Dogmatics and Ethics*, dealing with 'Creation', 'Redemption', 'Eschatology', 'Ecclesiology' and 'Divine Grace'. Part II covers *Sources of Moral Knowledge*, covering 'Scripture', 'Divine Commands', 'Tradition in the Church', 'Reason and Natural Law' and 'Experience'. Part III on *The Structure of the Christian Life*, offering 'Vocation', 'Virtue', 'Rules', 'Responsibility' and 'Death', is deliberately paired with Part IV on *The Spirit of the Christian Life* treating the explicitly theological loci of 'Faith', 'Hope' and 'Love'. Part V moves into '*Spheres of the Christian Life*' set up as essays of the 'Christians and…' format, taking in 'Government', 'Family', 'Economics', 'Culture' and 'the Church'.

Before looking at the sixth section we can offer a general comment: it is not only the topics that represent the variety of the field, but also the style, quality and boldness of the writing. We find confident dogmatic assertion from the likes of Gene Outka (Faith), John Webster (Hope), and, respectively, Sowle Cahill, Reno, Tanner, Wannenwetsch and Meilaender in Part 1. We even get to discussion of actual ethical problems by Philip Turner ('Tradition in the Church' – marriage), Amy Laura Hall ('Love' – disability), and Darlene Fozard Weaver ('Death' – care of the dying). However, the relative lack of this practical detail (excluding the essay on economics which is perhaps too narrowly focused on a detailed discussion of Cost-Benefit Analysis) in Part V – which would be the natural home for such discussion – is frustrating to the reader who might suppose that theological ethics should find something to say about those matters that seem problematic to Christians and other actors in the world. That said, Douglas Ottati's essay on 'Experience' demonstrates the vice-like hold of a particular form of generic human sciences-speak that this reviewer finds quite suffocating: e.g. 'the interpreted experiences of different persons and groups are often responsive to relatively common situations and realities.' Which is not to dismiss it, but to highlight the breadth of the approaches represented in the volume and argue positively for a resource that helps the student to acquire a taste for a certain theological flavour of argument and style of writing. On the thinness of the constructive work that the editors promised, we might (generously) concede that this is the limitation of the short essay format, although sufficient counter-examples present themselves to challenge the less adventurous – exemplified by the uncontroversial (!) master-essayist, Stanley Hauerwas, making a collaborative appearance in the last essay of the collection.

Nevertheless it is in this last Part VI that the collection loses its way somewhat. It takes a different turn to survey *The Structure of Theological Ethics: Books that Give Shape to the Field*. Chapters deal with Troeltsch's *The Social Teaching of the Christian Churches*; Nygren's *Agape and Eros*, Kirk's *The Vision of God*, H. Richard Niebuhr's Christ and Culture; Reinhold Niebuhr's *The Nature and Destiny of Man*; Mahoney's *The Making of Moral Theology*; and *Catholic Social Teaching*. Briefly, whilst the essays are good and interesting in themselves they seem a little out of place. The student, particularly if not North American (the background of most of the contributors) will be asking if they *did* shape the field they are entering and if they still *do*? One may also question why so few of the contributors from the first five parts make any reference to them in their own essays? Another book entirely, for students of theological ethics, would much more usefully gather these essays together with theological reflections on influential works by, say, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzche, Marx, Freud, Heidegger, MacIntyre, Foucault, or the earlier greats of the Christian tradition, Augustine, Aquinas, Luther, Calvin, Kierkegaard, etc.

Overall, this volume displays a pleasing conception

which, in its execution, stimulates more than it frustrates.

Andy Draycott, Aberdeen, Scotland.

A Portrayal of Trust: The Theme of Faith in the Hezekiah Narratives

David Bostock

Great Britain: Paternoster, 2006, xx + 251 pp.
ISBN 1-84227-314-0

SUMMARY

In this book, the author proposes that faith is the key theological motif in the Hezekiah narratives. Most of the book focuses on the characterization of Hezekiah in 2 Kings 18-20, and the author concludes that Hezekiah is portrayed as a man who was unwavering in his trust in YHWH. The final two chapters consider the relationship between the Hezekiah narratives and their greater contexts (the book of Kings and the book of Isaiah). The book may be helpful to those interested in what the Old Testament has to teach us about faith.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Buch schlägt der Autor vor, dass Glaube das theologische Schlüsselmotiv der Hiskia-Erzählungen ist. Der Großteil des Buches konzentriert sich auf die Charakterisierung Hiskias in 2. Könige 18-20, und der Autor kommt zu dem Schluss, dass Hiskia als ein Mann charakterisiert wird, der in seinem Vertrauen auf Jahwe standfest war. Die beiden abschließenden Kapitel betrachten die Beziehung zwischen den Hiskia-Erzählungen und ihren größeren Kontexten (das Buch der Könige und Jesaja). Das Buch kann denen eine Hilfe sein, die an der alttestamentlichen Lehre vom Glauben interessiert sind.

RÉSUMÉ

D. Bostock considère que la foi est le motif théologique clé dans les récits du règne d'Ézékias. Il consacre la plus grande partie de l'ouvrage à la manière dont Ézékias est présenté en 2 Rois 18-20 et conclut qu'on a là le portrait d'un homme à la foi inébranlable en Yahvé. Dans les deux derniers chapitres, il étudie la relation entre les récits du règne d'Ézékias et les contextes plus larges (le livre des Rois et celui d'Ésaïe). L'ouvrage est intéressant par son apport sur l'enseignement de l'Ancien Testament concernant la foi.

* * * *

As the title suggests, the book explores the characterization of Hezekiah in order to see what it has to teach us about faith. Using the Kings version as the base text, the author notes that given the fact that the verb *'mn* ("trust") is not used in the book of kings outside of 2 Kings 18-19, the frequent use of the verb in those chapters (nine times) indicates that *'mn* is the key theological motif (*Leitmotif*) in these narratives.

The author deals with the received form of the text from a literary perspective characterized as narrative criticism. The bulk of the book consists of an exegesis of 2 Kings 18-20. In chapter 2, careful attention is paid to the characterization of Hezekiah in 2 Kings 18:1-12 and the author concludes that the thrust of these verses is to show the reader that Hezekiah's trust in YHWH was unequalled in other kings, and as such, Hezekiah is an example of a man of faith *par excellence.*

In the next chapter, Hezekiah's response to the "Assyrian Threat" in 2 Kings 18:13-19:37 is examined. The contrast between the two main characters of this section (Sennacherib and Hezekiah) enhances Hezekiah's portrayal in the narrative. While Sennacherib is a dishonourable, arrogant aggressor who accepts tribute from Hezekiah and yet still attempts to overthrow Hezekiah and the city, the fact that Hezekiah goes to the Temple to pray confirms that his trust is in YHWH since prayer and faith are intertwined.

Although *'mn* does not appear in 2 Kings 20, the author contends that the chapter should not be left out of the discussion. He notes that Hezekiah's illness may be symbolic of the Assyrian attack, while, again, his prayer to YHWH shows evidence of his faith in a time of attack. Even though Hezekiah is sick, he proves that he believes God can act in a miraculous way by choosing the harder option of moving the shadow backward. As such, even in his sickness, Hezekiah is depicted as a man of faith in YHWH. 2 Kings 20:12-21 is important to the discussion as it seems to jeopardize the author's thesis that Hezekiah is consistently portrayed as a man of faith. In this section Hezekiah seemingly is found to be at fault for showing the Babylonians the treasures of the temple, hence Isaiah's prophecy of the coming destruction and exile of Jerusalem. Hezekiah's answer that he is pleased that destruction will come in his sons' days and not in his lifetime often leads scholars to conclude that he is a selfish individual with no regard to his sons. Rejecting this interpretation, however, the author concludes that, "Hezekiah's response expresses his trust in God and gratitude for the peace and security during this reign, knowing that the God who has delayed judgment once is ready, willing and able to do the same, if his people and especially their rulers will respond in a proper way towards YHWH" (p. 144).

The final two chapters are devoted to the relationship between the Hezekiah narratives and their wider contexts in which they are set (the book of Kings and the book of Isaiah). The author suggests that the book of Kings is a polemic against worshipping other gods and is an exhortation to worship YHWH. Hezekiah, therefore, is the ultimate example of one who fully trusted in YHWH. In the book of Isaiah, the literary relationship between the "royal narrative" of Isaiah 36-39 and the other royal narrative found in Isaiah 7 is considered. The author proposes that the two narratives are connected once again through an implicit contrast. Whereas in chapter 7 Ahaz is the supreme example of a man who lacks faith, in chapters 36-39 Hezekiah is the supreme

example of a man of great faith.

Overall, the author has done an excellent job of highlighting the theme of faith in his assessment of the setting, plot, point of view and characterization within the Hezekiah narratives. One of the shortcomings in the book is that certain texts that are relevant to the discussion are not considered. For example, while the author refers to the Hezekiah narratives in Isaiah when appropriate, he does not include a discussion of Hezekiah's portrayal in the book of Chronicles. This is unfortunate since it would have greatly strengthened his thesis (especially 2 Chron. 32:7-8). Additionally, the final chapter is entitled "The Theme of Faith in the book of Isaiah," but very little is actually said about faith in the book of Isaiah as a whole. After discussing the various approaches to the book of Isaiah, the author devotes only about two pages to the theme of faith in the book. Nevertheless, while some may be disappointed by the author's exegesis of the important "Immanuel" passage (Isaiah 7:14), the book is unusual in that it bridges between the academic and spiritual in its endeavor to recover the oft over-looked theological theme of faith nestled in the Old Testament. The book is also a good resource for students interested in Old Testament characterization.

Benjamin A. Foreman, Jerusalem, Israel

When Will These Things Happen? A Study of Jesus as Judge in Matthew 21-25 (Paternoster Biblical Monographs)

Alistair I. Wilson

Carlisle: Paternoster, 2004, xxi + 272 pp., £19.99, pb, ISBN 1-84227-146-6

SUMMARY

Dependent on, but critical of Borg, this published dissertation argues that all the materials of Mt 21–25 connect Jesus with judgement in one way or another, either in connection with a prophetic identity or identity as a sage. Mt 24:4–35 is concerned with coming judgement upon Jerusalem; 24:36–25:46 is concerned with the eschatological return of Jesus. Though there is some tension between the narrative methods of the work and its concern to address the question of the historical Jesus, it does offer a challenge to portraits of the historical Jesus that neglect or partly neglect this broadly attested aspect of the Gospel portrayal of Jesus. More careful attention to what might be meant by considering Jesus as judge might have strengthened the work considerably.

ZUSAMMENFASSUNG

In Abhängigkeit von aber auch kritisch gegenüber Borg argumentiert diese Dissertation, dass das gesamte Material von Matthäus 21-25 Jesus auf die ein oder andere Weise mit Gericht verbindet, entweder im Zusammenhang mit einer Identität als Prophet oder als Weiser. Matt. 24,4-35 dreht sich um das kommende Gericht über Jerusalem; Matt. 24,36-25,46 um die eschatologische Rückkehr Jesu. Obwohl eine Spannung zwischen den narrativen Methoden der Arbeit und dem Anliegen besteht, die Frage des historischen Jesus zu behandeln, bietet die Studie doch eine Herausforderung der Portraits des historischen Jesus an, die diesen weithin bezeugten Aspekt der Evangelien-Portraits von Jesus teilweise oder ganz vernachlässigen. Sorgfältigere Aufmerksamkeit auf das, was es bedeutet, Jesus als Richter zu betrachten, hätte die Arbeit erheblich verbessert.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat est dépendante des travaux de Borg, tout en gardant une distance critique par rapport à ceux-ci. L'auteur veut montrer que tout au long des chapitres 21 à 25 de l'Évangile de Matthieu, le thème du jugement est mis en rapport avec Jésus d'une manière ou d'une autre, soit en lien avec son rôle prophétique, soit en lien avec son rôle sapiential. La section 24.4-35 traite du jugement à venir sur Jérusalem. La section 24.36-25.46 aborde la question du retour eschatologique de Jésus. On peut noter dans ce travail une certaine tension entre l'approche narrative et le souci d'aborder la question du Jésus historique, mais l'auteur remet en cause efficacement les portraits du Jésus historique qui laissent de côté, totalement ou en partie, cet aspect très fourni de la présentation de Jésus dans les évangiles. La thèse aurait mérité d'être renforcée par une réflexion plus approfondie sur ce que signifie la présentation de Jésus comme un juge.

* * * *

This published dissertation is concerned both with the historical Jesus and with the narrative world of the Gospel of Matthew. Wilson takes as his point of departure the work of Marcus Borg, who has been a vigorous advocate of the view that the historical Jesus was a Jewish sage and prophet, and not at all a figure with an eschatological message, and not at all a figure who in any way saw himself as having a role in a coming judgement. According to Borg Jesus set over against 'the politics of holiness' of the Pharisees his own 'politics of compassion', and Wilson is quite sympathetic to Borg in this respect. But when it comes to Jesus and having an eschatological message, Wilson thinks Borg is half wrong and when it comes to Jesus and having a role in judgement Wilson thinks Borg has it totally wrong.

Wilson sets out his stall by providing a critical survey of the literature, first in relation to an understanding of Jesus' view of judgement and then in relation to Matthew's view of Jesus and judgement. It is notable that the latter is very brief by comparison with the former.

Then comes the methodological chapter where, among other things, Wilson seeks to justify his choice of Borg, whose work is on the historical Jesus, as his central conversation partner in a work that is essentially to be devoted to a study of the narrative world of Mt 21-25. Wilson argues that since Matthew's primary goal is clearly 'to set out a faithful account of the life and message of Jesus of Nazareth' (p. 65) we should in the first

instance understand the Matthean material in the context of the historical ministry of Jesus, and then only secondarily within Matthew's own context. Wilson works with a strong presumption that what we find in Matthew is true of the historical Jesus and can, therefore, be used to correct and supplement Borg's portrayal of the historical Jesus. While there is nothing unreasonable about Wilson's approach here, it will cause readers of a more critical bent to become dismissive from this point on. The main strength of Wilson's work is in its study of the narrative portrayal within Matthew, and not in his contribution to historical Jesus studies.

The next chapter justifies the choice of Mt 21-25 as the narrative unit and sets this unit into its larger context in the Gospel. The suitability of the narrative unit is well defended and the larger Gospel context helpfully outlined.

The next two chapters provide the body of the work. First a chapter on 'Jesus the Judge in Matthew: As Prophet' and then one on 'Jesus the Judge in Matthew: As Sage' (note the choice of Borg's favoured categories). Pretty much all the material in Mt 21-25 is taken to be related to the theme of judgement, but on the basis of whether the materials have a more natural fit with an image of Jesus as a prophet or with Jesus as a sage, they are allocated to the respective chapters.

Wilson argues that Jesus fits but transcends prophetic categories and that there is something of judgement in all the prophetic materials. What is perhaps the major weakness of the study is the breadth of what Wilson sweeps into his picture of Jesus as judge. Some careful attention to what might be meant by considering Jesus as judge might have strengthened the work considerably. As it is, judgement as making critical judgements, judging as prophesying future judgement and (especially in the sage chapter) judging as sitting as a judge are all juxtaposed with little attention to the differences (differentiation begins to surface in the conclusion). Wilson follows the Caird, Borg, Wright stream, with its non-literal interpretation of apocalyptic language, up to a point, but does not believe that all of the language can be handled in this way. He argues that the focus of Mt 24 is on the coming judgement on Jerusalem up to v. 35, but that from v. 36 attention shifts to the final eschatological coming of the Son of Man. For this reviewer the difficulty is in the need to find a non-eschatological sense in v. 30 after conceding that v. 27 is eschatological in reference.

Wilson needs somewhat less space to deal with Jesus as sage. He goes for a quite broad definition of what should be allowed to count as sapiental, while admitting that precise boundaries are impossible. Wilson argues that there is a place for judgement in the sapiential. His case would be stronger if he was more attentive to the range of things that he bundles together as dealing with judgement (see above). But the major thrust of this chapter is incontrovertible: in the parables and other materials using images in Mt 24-25 Jesus not only proclaims judgement but also represents himself as destined to be the final judge of humanity. The relationship between this and the historical Jesus will, nonetheless, continue to be variously judged.

Wilson offers a useful study of the material of Mt 21-25 focussed on the correlation of these materials with the images of prophet and sage, with both figures taking a significant role in relation to judgement, in various ways in which judgement might be understood. It offers a challenge to portraits of the historical Jesus that neglect or partly neglect this broadly attested aspect of the Gospel portrayal of Jesus.

John Nolland, Bristol, England

John (Blackwell Bible commentaries)

Mark Edwards

Oxford: Blackwell, 2004, xiv + 242 pp., £19.99, pb, ISBN 0-631-22907-8

The Gospel of John: a commentary (2 vols.)

Craig S. Keener

Peabody: Hendrickson, 2003, xlviii + 1636 pp., $79.95, hb, ISBN 1-56563-378-4

John (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)

Andreas J. Köstenberger

Grand Rapids: Baker, 2004, xx + 700 pp., £19.99, hb, ISBN 0-8010-2644-X

SUMMARY

This review introduces three new commentaries on John's Gospel. Keener's is very elaborate and useful for scholars and students. Köstenberger's is also large but more attuned to pastors although not easy to read. These two are reliable guides. On the other hand, Edwards offers no full commentary but a digest of what has been written on John which an evangelical pastor could only use with great care.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Rezension stellt drei neue Kommentare zum Johannesevangelium vor. Derjenige von Keener ist sehr ausführlich und Gelehrten wie Studenten von Nutzen. Köstenbergers Kommentar ist ebenfalls umfangreich, aber eher auf Pastoren ausgerichtet, obwohl er nicht leicht zu lesen ist. Diese beiden Kommentare sind verlässliche Führer. Edwards hingegen bietet keinen kompletten Kommentar an, sondern einen Auszug aus der Literatur zum Johannesevangelium, den ein evangelikaler Pastor nur sehr bedachtsam benutzen kann.

RÉSUMÉ

Cette recension présente trois nouveaux commentaires sur l'évangile de Jean. Celui de Keener est très développé et utile pour les spécialistes et les étudiants. Celui de

Köstenberger est aussi volumineux mais s'adresse davantage aux pasteurs, quoiqu'il ne soit pas toujours facile à lire. Ce sont deux outils fiables. Par contre, Edwards ne nous livre pas un commentaire complet, mais une présentation de ce qui a été écrit sur le quatrième évangile qui ne peut être utilisée par un pasteur évangélique sans beaucoup de précautions.

* * * *

Recent years have seen the publication of a number of evangelical commentaries on the Fourth Gospel in English. During the last ten years we received the second edition of G.R. Beasley Murray's *Word Commentary*, Gerald Borchert's two volumes in the New American Commentary, Gary Burge's *NIV Application Commentary*, Clinton Arnold's, a volume together with Acts in *Zondervan illustrated Bible backgrounds commentary,* from Colin Kruse the successor to the volume by Tasker in the *Tyndale New Testament Commentaries*, Herman Ridderbos' theological commentary translated from the Dutch, and Rodney A. Whitacre's volume in the *IVP New Testament Commentary* series. The present article means to present the two latest additions to this long list together with one other commentary and also to discuss Mark Edward's recent Blackwell commentary.

Keener's is the longest of them all, surpassing R.E. Brown's two Anchor Bible volumes and being second in length only to Rudolf Schnackenburg's four volumes. He uses a massive 330 pages for the introduction alone which covers the following topics: genre and historical character (a 50-page essay on ancient historiography), the discourses, authorship, and context. He then discusses elements of the theology of the Gospel such as revelatory motifs, miracles and Christology. Among the new ideas the author launches is that the use of the word 'Jews' is ironic throughout; on this basis he suggests that translations should print this word in quotation marks. Keener focuses on the text as it stands and on its socio-historical context, not on its origins or on its application. In the description of the alleged and real backgrounds of John's Gospel he shows encyclopaedic knowledge and he carefully demolishes several longstanding theories. However, only advanced students will want so much detail in a commentary. No pastor is going to need, for example, ten pages on the methodology of studying rabbinic sources!

Another 400 pages are taken up by indexes and bibliography so that some 900 pages are left for the commentary proper. Chapter 1 gets 125 some pages and chapter 14 some 60, but 17 only gets 15 and 21 a mere 24.

Keener had already published commentaries on Matthew and Revelation, and in 2005 a commentary on 1 and 2 Corinthians appeared. His previous publications marked him out as evangelical although he is not advertised as such. In this commentary he refers to conservative scholars as though he is not one himself, but I find his conclusions on the origins and the reliability of the Gospel nicely conservative. This mammoth commentary is very legible and it should be in every library; no serious student can afford to ignore it. A slight disadvantage is that the text was completed in 1997 and that later publications are missing.

Compared to Keener's, Köstenberger's commentary looks medium-sized but its length still far surpasses that of many others and is on a par with Barrett, Ridderbos and Carson's *Pillar Commentary.* As in the other volumes of the Baker series, the introduction is very brief, a mere 18 pages this time. The last 100 pages are taken up by the bibliography and the indexes.

Köstenberger unashamedly believes in inerrancy (6) but he pays remarkably little attention to the possibility that the Gospel originated pre-AD 70. The authorship of John the apostle is upheld but the argumentation in favour of it is very brief; as with many other issues, Köstenberger refers the reader to other publications. He would probably agree largely with the important book by Charles E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2004) which appeared at the same time as his own book. Interesting is his suggestion that Jesus' long farewell discourse is the equivalent of Moses' discourse in Deuteronomy.

In a way this is a commentary on the Greek text, but Köstenberger's own translation is printed – which is often close to the NRSV – while the NIV is at the back of his mind and is sometimes commented upon (see at 1:15 and 3:1). At the beginning of each passage we find an introduction which already states its key elements and its message; at the end of the expositions there are no conclusions or applications. The arguments can be fairly technical and although the Greek is transliterated and translated, knowledge of it is useful in order to profit from this commentary.

A couple of characteristics limit the user-friendliness of Köstenberger's work. There are simply too many references to other commentators. The book contains both footnotes and references within the running text, which makes reading a bit tedious. At the end of each passage some 'additional notes' appear with more technical information; being short they should have been integrated into the main exegesis. Many sentences are long and interrupted by messages in brackets; sometimes square brackets are used for interruptions at a second level. This is a commentary packed with facts but it is not very accessible to ministers or to those for whom English is not the first language.

Another point of criticism is that despite the length of the book it is somewhat incomplete. I already said that the author often expects the reader to refer to other publications. Moreover, several things are missing such as:

- A discussion of the number of signs. Köstenberger presumes that there are seven signs in the Gospel (9, 89) but he never argues his case.
- Attention to literary form. The author acknowledges the literary artistry of the evangelist but he pays little attention to it. When he does, he uses the label chiasm for a concentric structure.

- A discussion of John's use of the word 'sign' over against the word 'miracle' as used by the other evangelists.
- Attention to the (potential) offensiveness of texts such as 8:44. The issue of anti-Judaism is ignored.

In conclusion it can be said that this is a sound evangelical commentary which is not very user-friendly.

Mark Edwards' book is totally different. It is not a traditional commentary but a digest of comments and reflections by previous readers. The material covered will overlap with that in the IVP series *Ancient Christian Commentary on Scripture* (to which Edwards himself contributed the volume on Galatians–Philippians), but in the present volume Edwards also looks at medieval and modern-critical sources, including composers and British poets. He shows great erudition; yet the resulting mishmash of opinions is not a complete commentary but a series of jottings from all times and places.

According to the editors, the Blackwell series is based on the idea that the history of the interpretation of a text is just as important as its original meaning (ix). Edwards would seem to disagree for in his brief 'Introduction' he is far from uncritical regarding the material he has collected. The said introduction gives an account of his choices and it is also a very condensed history of the interpretation of John's Gospel which is only understandable for those who already know what Edwards is talking about. The author apparently lives in a world without evangelicals for although he purports to cover "the best of modern historical research" he manages to ignore Morris, Smalley, Carson and Blomberg (*The Historical Reliability of John's Gospel*, Leicester: Apollos, 2001), to name just a few. Instead he quotes Swedenborg, C. G. Jung, and Robert Taylor for whom the Gospel was an allegory of the zodiac. No wonder that in the acknowledgements Edwards warns the reader to be prepared for 'a great deal that seems to us tangential, false, misleading or bizarre'.

Pieter J. Lalleman, London, England

Waiting for Antichrist: Charisma and Apocalypse in a Pentecostal Church

Damian Thompson

Oxford: Oxford University Press, 2005, 216 pp., h/b., £26.99, ISBN: 0-19-517856-4

SUMMARY

A sociological study of millenarian and other eschatological views held in the congregation of Kensington Temple, one of London's largest Pentecostal churches. This book gives an interesting insight into the sociological study of contemporary religion and religious phenomena.

ZUSAMMENFASSUNG

Eine soziologische Studie von milleniaristischen und anderen eschatologischen Ansichten, die in Kensigton Temple vertreten werden, einer der größten Pfingstgemeinden in London. Dieses Buch liefert einen interessanten Einblick in die soziologische Untersuchung zeitgenössischer Religion und religiöser Phänomene.

RÉSUMÉ

Voici une étude sociologique des opinions eschatologiques, notamment millénaristes, adoptées dans l'Église de Kensigton Temple, l'une des Églises pentecôtistes les plus importantes de Londres. Ce livre nous donne un aperçu intéressant des études sociologiques sur les religions contemporaines et les phénomènes religieux.

* * * *

This book is an examination of eschatological beliefs at the turn of the millennium in Kensington Temple, a pentecostal church in London. The author utilises field research and interprets matters from a sociological perspective. The study is introduced in chapter one. In chapter two, Thompson discusses why people choose to believe in a millenarian belief from the perspective of sub-cultural deviance, rational choice theory and disconfirmation by experiment. The third chapter discusses Pentecostalism's relation to eschatology, noting some aspects of its historical development with its move towards routinization and institutionalisation, and its (especially present) diversity and differences from such views as dispensationalism and fundamentalism. The fourth chapter describes and analyses the organisation and charismatic theology of Kensington Temple. The fifth chapter looks into the varieties of millenarian belief in Kensington Temple based on a questionnaire. The sixth chapter makes a few case studies of strong millenarian believers in the congregation, analyses the psychology of these people in the context of their beliefs, and attempts to relate millenarian belief to demographic factors. The seventh chapter analyses how the leaders and the congregation of the Kensington Temple related to the change of the millennium some five years ago. The final chapter draws the study together. Thompson concludes that there is a diversity of millenarian belief in the congregation, and most people do not consider it a factor that directly affects them. For Thompson, the marginalisation of such belief is an aspect of secularisation, or a pull towards the societal consensus in the modern world.

The main strength of the book is its application of sociological analysis. This provides many insights into the study of religion, and the overall thesis has much to contribute to our understanding. However, it can be asked whether a particular sociological theory can explain everything. For example, one could ask whether a possible conviction about the correctness of an issue can always be tied in to a concept of rational choice (Thompson in essence follows rational choice theory), and this has a direct link, for example, to people's experience of the divine and a resulting ethical conviction and action even at great personal cost (such action based on

ethical conviction is of course not limited to religious people). Also, while Thompson has a fairly clear overall picture of relevant theological issues, some nuances which a theologian could have brought in are perhaps lacking. For example, it might have been helpful to point out that the millenarian concepts and questions described in the book, while of course having relevance to lay believers, are largely abandoned in serious contemporary professional theological discussions. Also, some aspects of biblical studies brought in are representations of single, even if often quite prominent theologians and may not reveal the full breadth of variety of opinions, or debates about the matters drawn in. Finally, as a minor point, aspects of the statistical analysis in chapter six seemed to be based on rather small differences and thus one might be slightly cautious about taking them at face value (e.g. the conclusions on p. 135 seem to be based on rather small differences). But, these criticisms aside, in my view, definitely a good book worth reading.

Pekka Pitkänen, Cheltenham, England

Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil

James L. Crenshaw,

Oxford: Oxford University Press, 2005, x + 275 pp., h/b, £22.99, ISBN: 0-19-514002-8

SUMMARY

This study of the age-old problem of theodicy is largely based on the careful study of the Old Testament by a Wisdom scholar of some standing. Crenshaw takes a systematic approach and examines various issues connected with the whole question of human suffering and the character of God.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Arbeit über das uralte Theodizee-Problem basiert größtenteils auf einem sorgfältigen Studium des Alten Testaments durch einen Fachmann für Weisheitsliteratur von gewisser Bedeutung. Crenshaw wählt einen systematischen Ansatz und untersucht verschiedene Fragen, die in Verbindung zu der ganzen Frage des menschlichen Leides und des Charakters Gottes stehen.

RÉSUMÉ

Cette étude du problème séculaire de la théodicée nous vient d'un spécialiste d'envergure de la littérature sapientiale et se fonde sur une étude minutieuse de l'Ancien Testament. Crenshaw adopte ici une approche systématique pour aborder divers problèmes liés à toute la question de la souffrance humaine et à celle du caractère de Dieu.

* * * *

James L. Crenshaw's *Defending God* is a digest of a lifetime of study (p. viii). In it, he tackles the age-old problem of theodicy based on an examination of the Old Testament (or the Hebrew Bible, with a few occasional references to the New Testament as well). Crenshaw takes a synchronic approach where aspects of the problem are divided into sections within which possible answers are discussed. The first section considers the response of denying God's existence. The second discusses a shift to monotheism and the problem of attributing evil to other gods in this context. The third takes a look at the concept of Satan. The fourth is about putting the blame on human freedom. The fifth discusses the issues of justice and mercy in God's character as a basis for dealing with the world. The sixth looks into suffering as having a disciplinary and nurturing function. The seventh treats the concept of seeing suffering as a punishment of sin. The eighth considers whether suffering could be seen as atonement for someone else. The ninth discusses the central issue in terms of looking forward to having justice in the afterlife. The tenth discusses the proposition of the inscrutability of God's ways from the perspective of humans. Finally, the eleventh section considers the suggestion that God is beyond theodicy, owing nothing to humans. Crenshaw then concludes that one possible way of looking into theodicy could be to see life as a gift from God and humans as debtors, and therefore humans should love God without expecting anything in return.

The book is of very high academic level and is not for the fainthearted if one were to approach it from a faith perspective. In essence, Crenshaw completely disassembles the Hebrew belief system into a set of human projections about God. As a whole, the book is very well argued and raises (or restates!) a number of problems that anyone thinking about the testimony of the Old Testament in particular must face if one wants to tackle any real problems relating to theodicy. The exegetical work and the reflections are very interesting and stimulating. However, this reviewer would not quite share Crenshaw's pessimism. For example, one might read Romans 9:15-21, a passage to which Crenshaw does not refer, based on an existential commitment rather than on logic as such (this might remind one of Crenshaw's Chapter 10, however). It is also worth noting that, interestingly, while Crenshaw speaks against the logicality of the biblical representation, he nevertheless admits that he feels drawn by it (p. 182).

The presentation of the book is somewhat cryptic in places (cf. Crenshaw's own comments in the Preface, p. viii), but only on the sentence level and this does not detract from a clear presentation as a whole. At the same time, the book makes an entertaining read with some delightful and snappy comments especially towards the end of the book, even if some people less accustomed to dealing with problems relating to theodicy might find them slightly offensive on occasions. There were a number of places where I did not necessarily agree with Crenshaw's exegetical readings, the exact basis for which, unfortunately, as the book is in many ways a digest of work and thinking over a long period of time, was often not referenced as much as might have been desired in

order to check their validity. However, again, such differences of view were not sufficient to cast any doubt as to the overall logic of the main argument of the book. The selection of the aspects of theodicy as per the chapters is more of a systematic ordering than one directly suggested by the biblical evidence, even though, equally, the categories can definitely be seen to arise from the biblical material. Finally, I felt that the conclusion had aspects that did not quite tie in with the preceding discussion, but this is a minor criticism.

As a whole, this is an excellent work. Whether or not one agrees with the conclusions of the book, it is a must read for anyone wishing to seriously look into the problem of theodicy.

Pekka Pitkänen, Cheltenham, England

Global Bible Commentary

Daniel Patte, J. Severino Croatto, Nicole Wilkinson Duran *et al.* (eds.)

Nashville: Abingdon, 2004. 571 pp., $ 39, paperback.
ISBN 0-687-06403-1

SUMMARY

The present volume gathers interpretations of all biblical books (or at least key passages) and essays on additional topics from a contextual perspective. The international team of contributors sets out with detailed descriptions of their own contexts (or their chosen contexts) which raise and determine the issues addressed by the following contextual commentary. The introduction by D. Patte (reviewed in detail below) raises a number of crucial hermeneutical issues which evangelicals also face. The commentaries help readers to see aspects in biblical text hitherto unnoticed and may help users to appreciate that their own interpretations are also influenced by their contexts. The issue of validity in interpretation is not sufficiently raised.

ZUSAMMENFASUNG

Der vorliegende Band ist eine Sammlung von Interpretationen aller biblischen Bücher (oder zumindest von Schlüsselpassagen) und von Essays über zusätzliche Themen aus einer kontextuellen Perspektive. Das internationale Team von Beitragsautoren startet mit detaillierten Beschreibungen ihrer eigenen Kontexte (oder ihrer gewählten Kontexte), die die Fragen aufwerfen und festlegen, die im folgenden kontextuellen Kommentar bearbeitet werden. Die Einleitung von D. Patte (die unten detailliert rezensiert wird) wirft eine Reihe von entscheidenden hermeneutischen Fragen auf, mit denen Evangelikale ebenfalls konfrontiert sind. Die Kommentare helfen den Lesern, Aspekte in biblischen Texten zu sehen, die bisher unbeachtet waren, und sie können den Benutzern helfen anzuerkennen, dass ihre eigenen Interpretationen ebenfalls durch ihre Kontexte beeinflusst sind. Die Frage der Gültigkeit und Wahrhaftigkeit von Interpretation wird nicht ausreichend behandelt.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage rassemble des interprétations de passages clé de tous les livres de la Bible, ainsi que des essais sur des questions supplémentaires, en adoptant une approche contextuelle. Les contributions émanent d'une équipe internationale dont les membres indiquent de façon détaillée dans quel contexte ils se situent eux-mêmes, ou dans quel contexte ils ont choisi de se situer, en partant du principe que c'est ce contexte qui suscite et détermine les questions abordées ensuite dans le commentaire. Dans l'introduction, Daniel Patte pose un bon nombre de questions herméneutiques cruciales, auxquelles les Évangéliques ont aussi à apporter des réponses. Les commentaires aident le lecteur à découvrir dans le texte biblique des aspects jusque-là ignorés et peuvent lui faire prendre conscience que ses propres interprétations sont elles aussi influencées par le contexte dans lequel il se situe lui-même. La question de ce qui fait la validité d'une interprétation reste cependant insuffisamment abordée.

* * * *

The present one volume commentary is fully contextual in its orientation. In the introduction the chief editor Daniel Patte outlines the idea and purpose of this international project. The selection of the contributors "seeks to approximate the geographical, denominational, and gender balance of Bible readers around the world today. … Thus approximately two-thirds of the commentators are scholars from the 'two-thirds world', with a proportional and thus smaller number of contributors from the Western world (including two Jewish scholars) and the Eastern Orthodox world" (xxi). Twenty eight of the contributors are female. The women are not fully represented (i.e. thirty three), "because the number of female biblical scholars is still relatively small, though growing in the two-thirds world" (xxi).

These commentators were given two questions to answer:

> "What is the teaching of the given biblical book for believers in your specific social, economic, cultural, and religious context?" In order to give the scholars from the two-thirds world the opportunity to address issues that colonialist attitudes have prevented them from raising, we further specified that each of the commentators should ask: "What does this given book say regarding the relationship of the people of God to the world? (xxi).

According to Patte, such a commentary is an "Invitation to read the Bible as for the first time" (xxiii), because "the commentary points out significant aspects of the biblical text that we have overlooked, possibly simply because we have taken them for granted. What was for us a familiar biblical book, which no longer had anything new for us, becomes once again a surprising, disturbing, challenging, prodding, demanding, or wooing address that we cannot ignore. The muffled, subdued, tamed biblical text with which some of us might have

been satisfied becomes once again alive" (xxiv). Patte further makes a passionate plea that biblical interpretation always matters for believers and scholars because of its powerful effects on people (xxiv-xxix, "Yes, biblical interpretation matters, when it justifies injustice and abuse of innocents, instead of calling us 'to do justice, and to love kindness, and to walk humbly with your God", xxvif). Therefore Bible interpreters have to ask "Is this the most appropriate interpretation for a particular life context? ... Whom does the chosen interpretation help and whom might it hurt? Certain choices of interpretation have devastating effects" (xxvi). The question of which interpretation is most faithful to the text and its own literary, historical and cultural context is not in view.

Some of the commentators "find that they have to debate with the biblical text, because its taken-for-granted message was, and still is so destructive in their contexts. It is enough to mention here four commentaries that struggle with books that were used to justify colonialism and colonialist mission" (xxviii). While this is convincing and interesting for D. Mbuwayesango reading *Joshua* from Zimbabwe and South Africa (64-73), J. Havea reading *Numbers* from the South Pacific Islands (43-51) and J. Ukpong reading *Luke's Gospel* from Nigeria (385-94), it is curious to listen to D. Nolan Fewell reading Ezra and Nehemia (127-34) "from the perspective of a European American mother who keeps before her eyes the effects of colonialism on the children in the Two-Thirds World" (xxviii).

Patte further describes how biblical interpretations engender defensive attitude (readers become very protective of their interpretations) and how this may be overcome by reading the Bible *with* others rather than for (or to) others. Our reading with the commentators of this volume is "greatly facilitated by their willingness to acknowledge that their interpretations are contextual. Because we know that the interpretation of a given biblical book is concerned with a context other than ours, we do not need to be defensive. It is clear from the outset that these commentators are not reading the Bible *for us* or *to us*. They are not telling us either how we should be reading the biblical book or what interpretation of the biblical book we should adopt. On the contrary, the commentator frees us to read and re-read the biblical book on our own" (xxix). Rather, the commentaries gathered in this volume "... call us to recognize that our own interpretations are also framed by our own contextual and theological concerns – the first step in a long and ever ongoing journey toward abandoning our exclusivist outlook (be it imperialist, Eurocentric, androcentric, elitist, or religious) which gave us the nerve to claim that we were *reading for* everyone else whom we reduced to the status of subalterns – a strategy that European-American males unfortunately perfected" (xxx).

The commentaries on each book start with a section describing the "Life context of the interpretation" of the authors (who are introduced in some detail), because, "By making explicit the specific context and the concerns from which they read the Bible, the scholars show the significance of aspects of the biblical text that readers in other contexts have often taken for granted or overlooked" (xxi). This is followed by the contextual comment (at times concentrating on the sections felt to be most pertinent for the particular context) and ending with a conclusion (relating comment and context) and a short bibliography which is mostly limited to literature in English. It is often limited to academic commentaries or monographs; however, at times it includes other contextual readings.

Let me mention some special features in addition to the commentaries on each biblical book. In the OT Isaiah is divided into four parts and commented by two authors; Ezekiel is likewise subdivided. The NT section has several extra chapters: *Jesus: an African perspective* (A. Nasimiyu Wasike, Kenya, 329-32); *Jesus: An Asian perspective* (C. Abesamis, Philippines, 333-36); *Jesus: A Latin American perspective* (P. Richard, Costa Rica, 337-41); *Jesus Christ: An Orthodox perspective* (V. Mihoc, Romania, 342-45); *Jesus: A Western perspective* (N. Wilkinson Duran, USA, 346-49); *Matthew 5-7: The Sermon on the Mount and India* (R. S. Sugirtharajah, U.K. and India, 361-66), *Mark's healing stories in an AIDS context* (M. W. Dube, Botswana, 379-84); *Luke's God and Mammon, a Latin American perspective* (R. Krüger, Argentina, 395-400); (Gospel of) *John in an Orthodox perspective* (P. Vassiliadis, Greece, 412-18); *1 Corinthians 11 in Christian and Muslim dialogue* (N. Wilkinson Duran, D. Demirer both USA and Turkey, 451-54); *Hebrews: Sacrifice in an African perspective* (T. Okure, Nigeria, 535-38).

There are several European contributions, though some of the "European" representatives left Europe long ago, come from other parts of the world, work elsewhere or write for non-European contexts: C. Amos (UK) comments on Genesis (1-16); S. Scholz (Germany, together with A. Cooper, USA, from a Jewish perspective) on Leviticus (30-42); A. Brenner (Netherlands and Israel) on Proverbs (163-74); A. LaCocque (USA and Belgium) on Daniel (253-61); V. Mihoc (Romania) on "Jesus Christ: An Orthodox perspective" (342-45), R. S. Sugirtharajah (UK and India) on The Sermon on the Mount and India" (361-66); P. Vassiliadis (Greece) examines "John in an Orthodox perspective" (412-18, commenting on the eucharistic passages); D. Patte (USA and France) writes on Romans (429-44), including, on Romans 1.18-32, "the gospel proclaimed by Paul ... reveals that anti-Semitism, racism, sexism, colonialism, imperialism, and similar victimizations of others are rampant manifestations of the evil God condemns" – is that really the issue in this passage? The particular context of Patte's interpretation is "French Huguenots and Anti-Semitism during World War II: Our dilemma in Light of Romans". D. Demirer (USA and Turkey, together with N. Wilkinson) write on 1 Corinthians 11 in Christian and Muslim Dialogue (451-54). R. Riches from Scotland reads Ephesians drawing on the insights of a contextual Bible study group (473-81). Following

Riches' definition most Bible study groups would claim to be contextual because "Groups would work through a series of questions that help them first to read the text closely and then to make links between it and their own experience" (475). J. Beutler (Germany and Italy) comments on the Johannine Epistles (553-58), drawing on parallels between modern Europe and ancient Ephesus and the Christian communities in both areas. C. Rowland (UK) comments on Revelation (559-70): "My perspective on Revelation is that of one who, like John, has found himself taken out into the wilderness to see afresh the world as it is privileged to see the pervasive and subtle ways in which the culture of Babylon is at work undermining the human flourishing of the majority of the world's population" (559).

This volume is a celebration of context and contextual readings. It will broaden the horizon of its readers and introduce them to the many others who are reading the Bible in the global village. It also has the potential of showing users from the Western world that their interpretations likewise occur in a particular context. *The Global Bible Commentary* "invites its users not only to respect those 'other' interpretations, but also to recognize and make explicit the contextual character of their own interpretations of the Bible" (xxiii). Patte writes:

> For many of us trained in Western scholarship, acknowledging the contextual and cultural character of our interpretations was not an easy exercise. Articulating the context of one's own interpretation is articulating which is assumed, not articulated, while one interprets a text within it. Following a long scholarly tradition, we envision a contextual interpretation as the application of the teaching of the text to our context. And so it is, in a sense. But "application of a text to a context" is an attitude that unduly denies that the "teaching of the text" what we identified is already constructed in terms of context (xxiii).

In view of this "... the *Global Bible Commentary* invites its users not only to respect these 'other' interpretations, but also to recognize and make explicit the contextual character of their own interpretations of the Bible" (xxiii). Thus the *Global Bible Commentary* raises a number of important hermeneutical issues that also need to be addressed by evangelicals, who – for various reasons (and a good number of them legitimate reasons!) – will be more concerned to take the authorial intent of a biblical book as point of departure rather than their particular context.

What is not discussed sufficiently is the issue of validity in interpretation. While Patte argues, "nothing is wrong with picking and choosing in a text what one perceives as most significant and as most appropriate for one's particular context. ... this is not to say that everything goes" (xxv). He suggests two criteria for assessing "what goes", which likewise raise a number of issues:

> First, we need to assess how each given interpretation is grounded in one or another aspect of the text. But because there is a plurality of legitimate interpretations, we biblical scholars have to be more democratic and less suspicious... Second, we must ask interpreters to be as aware as possible of their religions and ideological convictions. The more that interpreters make their presuppositions explicit, the less the risk that they will simply "read them into" the text. Interpretations that pretend to be objective or a mere presentation of "what the text meant" hide their presuppositions and inscribe them into the meaning of the text that should be universally accepted.

See further presentations and assessments of this approach by W. Dietrich, U. Luz (eds.), *Bibel im Weltkontext: Lektüren aus Lateinamerika-Afrika-Asien* (Zürich: TVZ, 2002); E. Hahn, "Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien", KuD 36, 1990, 111-55; J. R. Levinson, P. Pope-Levinson, "Global Perspectives on New Testament Interpretation", in J. B. Green (ed.), *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995), 329-48; M. Oeming, *Biblische Hermeneutik: Eine Einführung* (Darmstadt: WB, 1998), 120-29; T. Schmeller, *Das Recht der Anderen: Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika*, NTA 27 (Münster: Aschendorff, 1994); R. S. Sugirtharajah, *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters* (Cambridge: CUP, 2003).

Christoph Stenschke Bergneustadt, Deutschland

The New Perspective on Paul
James D. G. Dunn

WUNT 185; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005, 539 pp., € 149.00, hb, ISBN 3-16-148677-3

SUMMARY

This recent book by James Dunn is a collection of twenty-one essays by the author. Almost all the essays have been published before either as journal articles or as essays in edited volumes. One essay, however, is brand new ('Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul') as is a lengthy introduction (pp. 1-88) where Dunn responds to much of the criticism he has received in the last twenty years. Most of the essays were written between 1990 – 2004, though three older articles are incorporated, including his famous essay 'The New Perspective on Paul' written in 1983. This book is a wonderful resource for anyone wishing to become acquainted in particular with the work of James Dunn, and in general with the so-called 'new perspective' on Paul.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses neue Buch von James Dunn ist eine Sammlung von 21 Essays des Autors. Fast alle Essays wurden bereits entweder als Zeitschriftenartikel oder Sammelbandbeiträge veröffentlicht. Ein Essay ist allerdings brandneu („Philipper 3,2-4 und die „New Perspective on Paul"), wie auch die

lange Einleitung (S. 1-88), in der Dunn auf einen Großteil der Kritik antwortet, die er in den letzten 20 Jahren erhalten hat. Die meisten Essays wurden zwischen 1990 und 2004 geschrieben, aber auch drei ältere Artikel wurden aufgenommen, inklusive seines berühmten Essays „The New Perspective on Paul" aus dem Jahre 1983. Dieses Buch ist eine wunderbare Fundgrube für alle, die mit dem Werk von James Dunn im Besonderen und mit der so genannten „new perspective" auf Paulus bekannt gemacht werden wollen.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage contient un ensemble de vingt et un essais de James Dunn, dont la plupart ont déjà été publiés précédemment. L'un d'entre eux cependant est tout nouveau – il porte sur le texte de Philippiens 3.2-14 considéré du point de vue de la « nouvelle perspective sur la théologie paulinienne » ainsi qu'une longue introduction (p. 1-88) dans laquelle Dunn répond à bien des objections opposées à ses thèses lors des deux dernières décennies. La majeure partie des essais a été rédigée entre 1990 et 2004, à quoi s'ajoutent trois articles plus anciens, dont le fameux article de 1983 sur « la nouvelle perspective sur la théologie paulinienne ». Ce livre permet de bien faire connaissance avec l'œuvre de Dunn ainsi qu'avec ce qu'on appelle « la nouvelle perspective sur la théologie paulinienne ».

* * * *

This book is a collection of essays written by James D. G. Dunn, one of the most reputable Pauline scholars. This new collection of essays is a fine compliment to Dunn's former collection of essays published in 1990 titled, *Jesus, Paul, and the Law: Studies in Mark and Galatians.* There are only two essays in the former volume that were republished in the new volume: 'The New Perspective on Paul', originally published in 1983, and 'Works of the Law and the Curse of the Law (Gal. 3.10-14)', originally published in 1985. The rest of the articles – nineteen in fact – were either not included in that former volume or were written after its publication. One article is a completely fresh contribution by James Dunn: 'Philippians 3.2-14 and the New Perspective on Paul' (chapter 22). This article was a fine contribution and I will discuss its contents shortly.

But first, a word about the lengthy introduction (pp. 1-88). In this section, Professor Dunn gives a personal account of his journey in Pauline studies (pp. 1-15) and then responds to the various attacks on his work that have been made over the last ten years or so (pp. 16-88). He takes on the criticisms by some recent works by Seyoon Kim and Simon Gathercole, as well as a host of other misunderstandings (as he calls them) regarding his work, mainly from evangelical reformed circles. He emphatically affirms that he is not 'anti-Lutheran (pp. 17ff) but is merely opposed to one aspect of Luther's teaching, namely, that Luther's Law-Gospel antithesis was 'too completely focused on the danger of self-achieved works-righteousness and too quickly transposed into an antithesis between Christianity and Judaism' (p. 20). He goes on to say, however, that 'I affirm as a central point of Christian faith that God's acceptance of any and every person is by his grace alone and through faith alone' (p. 21). Earlier Dunn agreed that *'the central affirmation of the doctrine of justification by grace through faith is and remains absolutely fundamental for Christian faith'* (p. 19, emphasis is original to the text). And so his seemingly radical teaching on justification by faith was never intended to downplay its importance or to lose its essentially Lutheran point of view. Dunn has attempted in his own work, rather, to highlight the social and contextual dimension of the doctrine.

In fact, throughout this introduction, Dunn endorses some rather traditional views regarding justification and salvation. Later on in his discussion of 'works of law', he gives a very strong affirmation that his famous (or infamous?) interpretation – that these refer to boundary markers (such as but not exclusively circumcision, Sabbath, dietary laws) – is simply an expression of the more fundamental theological reasoning that 'no individual or people can achieve acceptance by God by his/her/its own efforts' as seen in Romans 4.4-5; 9.11, 16; 11.16 (p. 52). And later he adds: 'Justification by faith alone needs to be reasserted as strongly as ever it was by Paul or by Augustine or by Luther. To acknowledge dependence wholly on God the Creator and Redeemer, to trust in him and give him thanks is the proper and only proper response of the creature before the creator' (p. 87). In short, I was struck by how traditional Dunn was in his views regarding justification. This is not to discount that there are still many areas where he would disagree with the traditional reformed views on this doctrine, but as far as he sees it, his views do not negate but merely compliment many of the views so dear to reformed theology. Dunn's introduction, then, is a must read for anyone who wishes to get an cool understanding of his views on matters that are often so controversial.

The other fresh contribution that Dunn makes is a fine article on Philippians 3:2-14. The essay tackles this passage in a verse by verse, phrase by phrase, analysis. Dunn shows that in his former life, Paul boasted both of his ethnic privileges *and* his self-achievement. While interpreters often emphasise the latter, Dunn helps to reveal the former. Again, he is rather traditional in his conclusions and ends up somewhere in between a 'new perspective' and traditional reading (closer to the former, of course). Overall, this essay in particular is both rich and judicious and is a fine contribution to this ongoing discussion regarding Paul, the Law, and justification by faith.

This book will give the reader all they ever wanted to know about James Dunn's views on various matters of Pauline theology. And as you might guess, there is a tremendous overlap between what is said in these articles and what was stated elsewhere in his bulky *The Theology of the Apostle Paul* (1997). The introduction and final article on Philippians 3, however, are an imperative read

for anyone wishing to interact with the new perspective or the views of James Dunn.

Preston Sprinkle, Aberdeen, Scotland

The Old is Better
New Testament Essays in Support of Traditional Interpretation
Robert H. Gundry

WUNT 178. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. XIII + 454 pp., 100 €, cloth. ISBN 3-16-148551-3

SUMMARY

In this collection of twenty essays Robert Gundry presents able and interesting defences of traditional interpretations in NT theology and of New Testament texts (Gospels, Paul, Revelation). These traditional interpretations range from those in the NT itself through those in the early post-apostolic church to some that have become traditional in modern study of the NT. Three essays were not published previously, the others were at times heavily revised or were supplemented by addenda. Throughout Gundry argues his cases carefully and in a well informed manner. Altogether a stimulating volume that shows, that which is new and at times has become accepted need not necessarily be right. Rather, it should be carefully assessed and accepted only if it is more faithful to the NT text and historically more plausible than traditional interpretations.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Sammlung von 20 Essays präsentiert Robert Gundry kompetente und interessante Verteidigungen traditioneller Interpretationen im Bereich NT-Theologie und von NT-Texten (Evangelien, Paulus, Offenbarung). Diese traditionellen Interpretationen reichen von solchen innerhalb des NT selbst über Interpretationen aus der frühen apostolischen Kirche bis zu einigen, die in der modernen neutestamentlichen Wissenschaft zu traditionellen Interpretationen geworden sind. Drei Essays waren bisher unveröffentlicht, die anderen sind zwischenzeitlich stark überholt oder durch Zusätze ergänzt worden. Grundry argumentiert seine Anliegen durchweg sorgfältig und auf eine gut informierte Weise. Insgesamt ein stimulierender Band, der zeigt, dass das, was neu und zum Teil akzeptiert ist, nicht notwendigerweise richtig sein muss, sondern sorgfältig bewertet und nur dann akzeptiert werden sollte, wenn es in größerer Treue zum NT-Text steht und größere historische Plausibilität besitzt als traditionelle Interpretationen.

RÉSUMÉ

Dans ces vingt essais, Robert Gundry se fait avec compétence l'avocat d'interprétations traditionnelles de textes du Nouveau Testament (les évangiles, les épîtres de Paul et l'Apocalypse) ainsi que d'éléments de la théologie du Nouveau Testament. Certaines de ces interprétations se trouvent dans le Nouveau Testament lui-même, d'autres sont celles de l'Église post-apostolique ancienne et d'autres sont devenues traditionnelles dans l'étude moderne du Nouveau Testament. Trois de ces essais sont nouveaux et les autres ont été largement révisés ou complétés. Gundry argumente toujours de manière soignée et se montre bien informé. Ce livre est stimulant et montre que les nouveautés qui reçoivent parfois un large accueil favorable ne sont pas nécessairement justes. On ne devrait plutôt accepter une nouveauté que s'il s'avère, après un examen sérieux, qu'elle est plus fidèle au texte du Nouveau Testament et plus plausible que l'interprétation traditionnelle qui en a été donnée dans l'histoire.

* * * *

Robert Gundry taught for many years at Westmont College in Santa Barbara, California, and is probably most widely known for his extensive commentaries on the gospel of Matthew (Grand Rapids: Eerdmans, 1982) and of Mark (*Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*; Grand Rapids: Eerdmans, 1993). In the present volume he presents essays on the Gospels, Paul, the Gospel of John and the book of Revelation. Grundry writes in the introduction (vii-xiii) on what these essays have in common: "... they all share, more or less, the characteristic of defending traditional interpretations, usually over against new ones. Hence the subtitle, *New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*. These interpretations range from those in the NT itself through those in the early postapostolic church to some that have become traditional in modern study of the NT. The main title echoes the saying of Jesus recorded in Luke 5:39: 'No man also having drunk old wine straightway desireth new; for he saith, *The old is better*'" (vii). Gundry continues: "It may be thought that I support traditional interpretations because of my social location within the historic Christian faith. Well and good, but I maintain this social location because I hold that faith to be true – universally true, not just true for the confessing community to which I belong". Gundry wants his readers to judge these essays "...not on the prejudicial ground of their social locations versus mine but on the ground of their perceived faithfulness to the NT text" (vii).

The collection includes the following articles: "Hermeneutic Liberty, Theological Diversity, and Historical Occasionalism in the Biblical Canon" (1-17) in which Gundry "pays homage to the Bible as a collection of documents written in and for different occasions and argues for the importance of suiting our current interpretations of the Bible to its resultant, original diversity rather than choosing a new, sleeker canon-within-the-canon or over-systematizing biblical theology at the expense of distinctive emphases found in the various parts of Scripture" (vii); "The Symbiosis of Theology and Genre Criticism of the Canonical Gospels" (18-48, which includes two addenda: "The Gospels as Encomia?" and an assessment of the reconstruction of Jesus by N. T. Wright, concerning which Gundry writes: "Despite the importance of the historical Jesus, moreover, the traditional Jesuses

of the Gospels are theologically more important than a modernly reconstructed historical Jesus" viii); In "The Apostolically Johannine Pre-Papian Tradition concerning the Gospels of Mark and Matthew" (49-73), Gundry argues "that Papias wrote ca. A. D. 110 or slightly earlier, that the elder whom Papias quotes is none other than the Apostle John, and that therefore we should accept the traditional ascriptions of Mark to John Mark and of Matthew to the Apostle Matthew and likewise accept the Petrine origin of the materials that John Mark wrote down" (viii).

Further essays are "On The Secret Gospel of Mark" (74-97, Gundry puts the canonical Mark at the start of a timeline leading to the Secret Gospel of Mark); "Jesus' Blasphemy according to Mark 14:61b-64 and Mishnah Sanhedrin 7:5" (98-110, harmonizing "Mark's account of Jesus' Sanhedric trial with the Mishnaic rule that capital blasphemy must include a pronunciation of the tetragrammaton … the Markan and Mishnaic traditions can stand together as equally accurate and equally early", viii); "Matthew: Jewish-Christian or Christian-Jewish? At an Intersection of Sociology and Theology" (111-19, Gundry ably defends the traditional view that Matthew's Gospel represents a Jewish Christianity that has broken away from Judaism over against the suggestion that Matthew represents a Christian sect within Judaism); "Salvation in Matthew" (120-28, Matthew's soteriology is a response to non Christian Jews' persecution of Jewish Christians that had broken away from Judaism and were therefore considered apostate); "The Sermon on the Mount according to H. D. Betz" (129-48, a detailed critique of Betz' Hermeneia commentary on Matt 5-7; Gundry argues that redaction by Matthew himself is responsible for the present shape of the sermon); "Spinning the Lilies and Unraveling the Ravens: An Alternative Reading of Q 12:22b-31 and P. Oxy. 655" (149-70, exegesis of both passages and the case that Luke's and Matthew's version are earlier than that in the Gospel of Thomas). In "The Essential Physicality of Jesus' Resurrection according to the New Testament" (171-194, including the addendum: "A Biblical and Philosophical-Scientific Conversation with Christian Nonreductive Physicalists") Gundry rejects "modern attempts to dematerialize the resurrection or to make it a passing accommodation to the need of the eyewitnesses to see Jesus. Notwithstanding glorification… the NT consistently teaches that the body of Jesus that suffered death by crucifixion was raised from the dead so as to empty his tomb, that this body belongs to his very being, and that the mention in the traditional creeds of the 'resurrection of the flesh' corresponds to this NT teaching" (ix).

In his essay "The Inferiority of the New Perspective on Paul" (195-224), originally published in Biblica 66, 1985, 1-38 (one of the earliest detailed critical assessments of Sanders' proposals, still worth careful study twenty years onwards!), Gundry offers a trenchant critique of the so called new perspective and concludes: "All in all, then, hurrah for the Old Perspective on Paul! Its superiority over the New Perspective consists in a denial of synergism in favor of staying in as well as getting in by faith alone, and in a stress on the justified sinner's relation to God as foundational for social relations in the church. Whether or not written by Paul, Eph 2:8-10 summarizes this soteriology admirably well" (224). Paul taught "staying in the new covenant by faith alone as well as getting in by faith alone, that in this respect he differed from Jewish soteriology, according to which… staying in depends not purely on works but on a mixture of works and faith, and that for Paul good works give evidence of salvation rather than contributing to it even in part" (x).

On this basis Grundy turns to Pauline theology and exegesis. The essays cover "The Nonimputation of Christ's Righteousness" (225-251, resurrecting "a version of the Protestant doctrine of justification older than the one that includes an imputation of Christ's righteousness to believing sinners", x); "The Moral Frustration of Paul before His Conversion: Sexual Lusts in Romans 7:7-25" (252-71, the passage describes the moral frustration of a non-Christian, Paul is describing his own, though typical, experience of coming to sexual maturity and adult responsibility in Judaism; is the traditional Protestant interpretation prior to W. G. Kümmel's study not that Paul is describing the experience of Christians?); "Style and Substance in Philippians 2:6-11" (272-91, including addenda "Assonance and Euphony in Philippians 2:6-11" and "Self-Emptying as Death, Not Incarnation", an interesting interpretation of the passage, "in terms of an emphasis on Jesus' crucifixion as a contrast to his exaltation than in terms of an emphasis in the incarnation as such a contrast", x); "The Hellenization of Dominical Tradition and Christianization of Jewish Tradition in the Eschatology of 1-2 Thessalonians" (292-314, a defence to the traditional understanding of Jesus' return as a descent all the way to earth rather than various theories of "rapture", i.e. Jesus descending only part of the way, turning around in midair and taking Christians back to heaven with him).

Next Gundry takes up Johannine Literature: "Is John's Gospel Sectarian?" (315-23, a defence of the sectarian nature, "in the sense most commonly accepted by modern sociologists", x); "How the Word in John's Prologue Pervades the Rest of the Fourth Gospel" (324-62, including addenda "The Transfiguration of Jesus according to John: Jesus as the Heard Word" and "In Defense of 'Exegesis' in John 1:18", arguing for a Johannine Word-Christology not only in the prologue but throughout the Gospel); "The Sense and Syntax of John 3:14-17" (363-76); "Angelomorphic Christology in the Book of Revelation" (377-98, including a "Rejoinder to P. R. Carrell and A. Yarbro Collins", Gundry argues for an angelomorphic Christology throughout Revelation, most clearly in chapter 10; this christology represents "an early christological tradition rather than a Christology that blossomed not till later than the NT", xi). In "The New Jerusalem: People as Place, Not Place for

People" (399-411, including an addendum on "Abiding in the Temple of the New Jerusalem") Gundry suggests that the city stands for its inhabitants rather than as their place of residents, just as the OT often uses place-names for people rather than for geographical locations. While city and people cannot be separated, I wonder whether this reading takes the detailed descriptions of the city and its splendour sufficiently serious. Indexes of ancient sources, modern authors and selected topics round off this well produced volume (413-54).

Several of the essays of this volume have not been published previously, and most of the others have been updated and otherwise revised, at times heavily (a listing of the original place of publication is included in the introduction, xii). Gundry's essays show that traditional interpretations should not be given up too easily and that they can be persuasively defended. At times the challenge posed by new interpretations helps to see the shortcomings but also the strengths of traditional readings. That such defence is not a matter of stubborn conservativism is clear from the fact that Gundry presents well argued historical, grammatical (etc.) studies, which need to be taken seriously. While many a degree has been gained and many a name been made with new interpretations and suggestions, Gundry's essays show that defence of traditional interpretations is no less exciting, intellectually challenging, plausible, necessary and last but not least – often of more use for the church than the Athenian characteristic of spending one's time in nothing but telling or hearing something new (Acts 17:21).

Christoph Stenschke, Bergneustadt, Deutschland

Nonconformist Theology in the Twentieth Century

Alan P. F. Sell

This book, based on the 2006 Didsbury Lectures, is the first comprehensive study of the systematic, doctrinal and constructive theology produced within the major Nonconformist traditions (Congregational, Baptist, Presbyterian, Unitarian, Methodist and United Reformed) during the twentieth century. In the first chapter the landscape is surveyed, with reference to such topics as the New Theology, the First World War, the reception of Karl Barth, the theological excitements of the 1960s, and pluralism. The second chapter concerns the major Christian doctrines: God, Christ, the Holy Spirit and the Trinity, while in the third ecclesiological and ecumenical themes are discussed. Eschatology is treated in the concluding chapter, and there follows the author's assessment of the significance of twentieth-century Nonconformist theology, and his observations regarding its current state, future content and practitioners.

Alan P. F. Sell has held two pastorates and theological lecturing positions in England, Switzerland, Canada and Wales. He is now engaged full-time in research and writing, and in lecturing at home and abroad.

1-84227-471-6 / 229x152mm / 272pp / £18.99

Ecumenical and Eclectic

Studies in Honour of Alan P.F. Sell

Anna M. Robbins (ed.)

In this collection of essays in honour of Alan P.F. Sell colleagues and friends offer reflections on his work and other related themes under the banner of the unity of the church in the contemporary world. The essays explore the foundations of unity, its historical context and some of the challenges of ecumenism today. Together they make a unique contribution to the theme which has occupied so much of Sell's attention over the years, and which continues to be of crucial importance to the life of the church.

Anna M. Robbins is Lecturer in Theology and Contemporary Culture, London School of Theology, UK

1-84227-432-5 / 229x152mm / 300pp (est.) / £19.99 (est.)

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK

Job 21-37
Word Biblical Commentary

David J. A. Clines

The Word Biblical Commentary delivers the best in biblical scholarship, from the leading scholars of our day who share a commitment to Scripture as divine revelation. This series emphasizes a thorough analysis of textual, linguistic, structural, and theological evidence. The result is judicious and balanced insight into the meanings of the text in the framework of biblical theology. These widely acclaimed commentaries serve as exceptional resources for the professional theologian and instructor, the seminary or university student, the working minister, and everyone concerned with building theological understanding from a solid base of biblical scholarship.

This much anticipated second volume on Job by David Clines is sure to be a standard reference work for many years to come. (*Job* 38-42, the final volume, is expected Dec 2008).

David J. A. Clines is Professor of Biblical Studies in the University of Sheffield.

0-8499-0217-7 / 229x152mm / 592pp / £24.99

Job
New International Biblical Commentary

Gerald H. Wilson

The story of Job and his suffering has long held the imagination of readers of the Bible. The text is one of the most difficult, both theologically and linguistically in the Old Testament. In clear and precise style, Gerald Wilson has drawn on his knowledge of the wealth of past efforts to understand this ancient and complex text and added his own carefully considered insights to produce a book that is at once both accessible and thoughtful.

Gerald H. Wilson (1945–2005) was Professor of Old Testament and Biblical Hebrew at Azuza Pacific University. In addition to his commentary on the first seventy-two Psalms, he was the author of numerous scholarly and encyclopaedia articles.

1-85364-731-3 / 216x135mm / 448pp (est.) / £11.99

New International Greek Testament Commentary
The Gospel of Matthew

John Nolland

Having devoted the past ten years of his life to research for this major new work, John Nolland gives us a commentary on Matthew that engages with a notable range of Matthean scholarship and offers fresh interpretations of this most Jewish of the Gospels. Without neglecting Matthew's sources or historical background, Nolland's volume focuses on the story that Matthew tells and how it is told. Nolland maintains that the Gospel of Matthew reflects the historical ministry of Jesus with considerable accuracy, and he brings to the table new evidence for an early date of composition. With remarkable facility he connects Matthew's story with its source in Mark as well as with other parts of the biblical narrative. Other features of his commentary include an introduction summarizing key information, accurate translations of the Gospel based on the latest critical Greek text, and thorough bibliographies for each section. Students, teachers, and preachers of Matthew's Gospel will be delighted by these features no less than by Nolland's invaluable verse-by-verse comments.

John Nolland is Lecturer in New Testament Studies at Trinity College, Bristol.

ISBN: 0-85364-575-2 / 229 x 152 mm / 1600pp / £49.99

Paternoster, 9 Holdom Avenue, Bletchley, Milton Keynes MK1 1QR, UK