

huol

**EUROPEAN JOURNAL
OF THEOLOGY**

**JOURNAL EUROPÉEN
DE THÉOLOGIE**

**EUROPÄISCHE
THEOLOGISCHE
ZEITSCHRIFT**



ZA 8543

ZIV

**XXI (2012) : 1
ISSN 0960-2720**

Editors/Rédacteurs/Herausgeber

Pieter Lalleman
(General Editor / Rédacteur en chef / Herausgeber)
Spurgeon's College, London, UK

James Eglinton
Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /
Rezensionsbeauftragter
Theologische Universiteit, Kampen, NL

Berthold Schwarz
Review Editor / Rédacteur chargé des recensions /
Rezensionsbeauftragter
Freie Theologische Hochschule, Giessen, D

Translators/Traducteurs/Übersetzer

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

Gabriele Braun, Rückersdorf, D
German translation / Deutsche Übersetzung

Editorial Board / Comité de rédaction / Redaktion

Pierre Berthoud
France
(Chairman / Président / Vorsitzender)

Klaus Bensel
Germany

Pavel Cerny
Czech Republic

Stephen Dray
England

Jamie Grant
Scotland

Gert Hain
Germany

Daniel Ignatov
Bulgaria

Hetty Lalleman
England / Netherlands

Pieter Lalleman
England / Netherlands

Erling Lundebly
Norway

Christoph Stenschke
Germany

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

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 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 *EJT*, permission should be gained from the Editors and mention of its first publication in *EJT* 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 USA must be obtained from the Copyright Licensing Agency, 90 Tottenham Court Road, London, W1P 9HE. Permission to make multiple copies overseas must be sought via publishers.

Droits de reproduction

Les articles et recensions sont la propriété de leurs auteurs. Dans le cas où les auteurs souhaiteraient publier totalité ou partie de leur 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'article 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 *EJT* anderweitig veröffentlichen wollen, müssen die Zustimmung der Herausgeber einholen und auf die Publikation in *EJT* verweisen. Für Forschungszwecke oder zum Privatgebrauch ist eine einmalige Kopie des betreffenden Artikels bzw. der Rezension erlaubt. Bei Mehrfachkopien eine Genehmigung eingeholt werden, innerhalb des UK Copyright Licensing Agency Ltd, 90 Tottenham Court Road, London, W1P 9HE, in allen anderen Ländern beim Verlag.

Typeset by Toucan Graphic Design,
25 Southernhay East, Exeter, Devon.

Printed in Great Britain for
Paternoster Periodicals,
by Nottingham Alpha Graphics

ISSN 0960-2720

Contents/ Table des matières/ Inhalt

Articles/ Articles/ Artikel

Editorial <i>Pieter J. Lalleman</i>	3	„Sie hielten alle einmütig fest am Gebet“. Zum Stellenwert des gemeinsamen Gebets für den Gemeindeaufbau	47
Revisiting the Pastoral Epistles – Part I <i>Peter Walker</i>	4	<i>Stephan Schweyer</i>	
Paulinische versus jüdische und hellenistische Anthropologie? Zur Frage nach dem Verständnis von Römer 7,7-25	17	Africa welcomes the universal Church. The Lausanne III Congress in Cape Town	60
<i>Jacob Thiessen</i>		<i>Pierre Berthoud</i>	
Broken and Scattered. Polish Baptists during World War II	35		
<i>Zbigniew Wierchowski</i>			

* * * * *

Book Reviews/ Recensions/ Buchbesprechungen 69

PHILIP S. ROSS: <i>From the Finger of God: The Biblical and Theological Basis for the Threefold Division of the Law</i>	69	WAYNE GRUDEM: <i>Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in the Light of Scripture</i>	81
<i>Iain D. Campbell</i>		<i>David McIlroy</i>	
JOHN PIPER AND D.A. CARSON; OWEN STRACHAN AND DAVID MATHIS (eds.): <i>The Pastor as Scholar and The Scholar as Pastor. Reflections on Life and Ministry</i>	70	GEORGE PATTISON: <i>God and Being: an Enquiry</i>	82
<i>James Eglinton</i>		<i>Jon Mackenzie</i>	
KRISTINE A. CULP (ed.): <i>The Responsibility of the Church for Society' and Other Essays by H. Richard Niebuhr</i>	71	SAMUELE FURFARI: <i>Dieu, l'Homme et la Nature : L'écologie, nouvel opium du peuple ?</i>	84
<i>Torleiv Austad</i>		<i>Yannick Imbert</i>	
EDWARD W. KLINK III (ed.): <i>The Audience of the Gospels. The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity</i>	73	RAINER SCHACKE: <i>Learning from Willow Creek? Church Services for Seekers in German Milieu Contexts</i>	86
<i>Pieter J. Lalleman</i>		<i>Maximilian J. Hölzl</i>	
HERMAN BAVINCK, abridged and edited by JOHN BOLT: <i>Reformed Dogmatics</i>	74	BRIAN J. GRIM AND ROGER FINKE: <i>The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century</i>	88
<i>James Eglinton</i>		<i>Thomas Schirrmacher</i>	
IAIN D. CAMPBELL AND MALCOLM MACLEAN (eds): <i>The People's Theologian: Writings in Honour of Donald Macleod</i>	75	RICHARD N. LONGENECKER: <i>Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter</i>	89
<i>James Eglinton</i>		<i>Christoph Stenschke</i>	
ANDREW ROOT: <i>The Children of Divorce: The Loss of Family as the Loss of Being</i>	76	HANSJÖRG SCHMID, AYSE BASOL-GÜRDAL, ANJA MIDDELBECK-VARWICK, BÜLENT UCAR (Hrsg.): <i>Zeugnis, Einladung, Bekehrung: Mission in Christentum und Islam</i>	90
<i>Orrey McFarland</i>		<i>Christoph Stenschke</i>	
EBERHARD BUSCH: <i>Barth</i>	78	MARIE-HÉLÈNE ROBERT, JAQUES MATTHEY ET CATHARINE VIALLE (eds.): <i>Figures bibliques de la mission – Exègese et théologie de la mission: approches catholiques et protestantes</i>	92
<i>Jason A. Goroncy</i>		<i>Christoph Stenschke</i>	
ANTHONY C. THISELTON: <i>Hermeneutics: An Introduction</i>	79	DAVID INSTONE-BREWER: <i>Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement</i>	93
<i>Christoph Stenschke</i>		<i>Christoph Stenschke</i>	

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.

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere	UK	USA and Canada	Elsewhere
One Year						
hard copy	£51.00	\$92.00	£55.00	£32.00	\$58.00	£34.00
electronic version	£51.00	\$92.00	£55.00	£32.00	\$58.00	£34.00
joint subscription	£61.00	\$110.00	£66.00	£38.00	\$69.00	£41.00
Two/Three Years, per year						
hard copy	£46.00	\$82.00	£50.00	£29.00	\$52.00	£31.00
electronic version	£46.00	\$82.00	£50.00	£29.00	\$52.00	£31.00
joint subscription	£55.00	\$99.00	£60.00	£34.00	\$62.00	£37.00

Deutschland

Brunnen Verlag GmbH, Gottlieb-Daimler-Str. 22,
D-35398 Giessen, Germany
Jahresbezugspreis: 29.90 Euros
Für Studenten: 19.50 Euros

All subscriptions to:

Paternoster Periodicals, c/o AlphaGraphics, 6 Angel Row, Nottingham NG1 6HL, UK

Tel UK: 0800 597 5980 • Fax 0115 852 3601

Tel: Overseas +44 (0)115 852 3614 • Fax: +44 (0)115 852 3601

Email: periodicals@alphagraphics.co.uk

Subscriptions can be ordered online at:

www.paternosterperiodicals.com (USA and Canada subscribers only)

www.paternosterperiodicals.co.uk (UK and all other locations)

All orders placed via our websites will receive a 5% discount off the total price. Rates displayed on the website will reflect this discount.

Important note to all postal subscribers

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

ZA 8543

Editorial

Pieter J. Lalleman

With the previous volume of *EJT* you received the brochure for the 2012 conference of the Fellowship of European Evangelical Theologians which will once again take place in Berlin. If you have not yet registered, please do so without delay to facilitate the planning. If you require one or more extra brochures, they are available from the secretary, Dr Klaus Bensele, at KIBensele@aol.com or via me. We look forward to seeing many of you in August.

This volume of *EJT* contains a book review from my hand in which I comment critically on the price of the book. In reviews in other places I have from time to time made similar comments. My point is that printing and distributing a book is not as expensive as some prices suggest and that the price differences between publishers are enormous. Whereas some publishers ask exorbitant amounts for their books, others manage to work for much smaller amounts. And with modern technology printing, even when it contains different fonts, is relatively simple. My impression is that, generally speaking, evangelical publishers are among the cheaper ones.

For large universities in the West the high and inflated prices of scholarly books – not just of theological books – are annoying but not insurmountable. For seminaries and Bible schools in the West, not funded by governments, they are a real prob-

lem. For any institution in the majority world they make building a library almost unaffordable. Here we have a case of Western capitalism at its worst.

The above is also true of periodicals. The Editorial Board is grateful to Paternoster Press and to AlphaGraphics for making *EJT* available at an affordable price. With our 200 double column pages per year we are among the cheaper journals and, we think, excellent value for money! Other evangelical journals such as *Tyndale Bulletin* and the *Jahrbuch für evangelikale Theologie* are also reasonably priced yet offer great contents. A good journal or book does not have to be expensive!

What to do? Just a few ideas:

1. Those among you who write for publication may consider offering their work to a publisher / editor who will spread it for an affordable price, even if that means that it appears on less 'prestigious' pages.
2. In reviews of books and journals, you can draw attention to the problem.
3. You can suggest to the librarian of your institution that s/he unite with colleagues to put pressure on the publishers concerned.
4. If you want to consult a particular book or periodical but it is missing from your library due to the costs, don't ask for it to be ordered but mention it in a footnote as unaffordable.

Revisiting the Pastoral Epistles – Part I

Peter Walker

RÉSUMÉ

La date et l'auteur des trois épîtres dites pastorales sont des questions très controversées. Même des spécialistes conservateurs, comme Howard Marshall (dans son commentaire de 1999), peuvent parvenir à la conclusion que certaines d'entre elles, sinon les trois, sont pseudo-pauliniennes et qu'elles ont été rédigées peu après la mort de l'apôtre. Nous proposons une reconstruction possible des événements de la vie de Paul avant sa comparution devant Néron. Nous suggérons qu'on peut situer de manière plausible la rédaction de chacune de ces lettres dans des circonstances qui appartiennent à cette période de sa vie.

Dans la première partie, nous apportons une critique

*

*

*

*

*

*

*

*

ZUSAMMENFASSUNG

Sowohl Datierung als auch Verfasserschaft der so genannten drei 'Pastoralbriefe' (1. und 2. Timotheusbrief und Titusbrief) sind heiß umstritten. Selbst konservative Theologen, wie Howard Marshall (in seinem Kommentar aus dem Jahr 1999), können zu der Schlussfolgerung kommen, dass einige oder alle Pastoralbriefe pseudo-paulinisch sind und erst einige Zeit nach Paulus' Tod geschrieben wurden. Wir werden eine mögliche Rekonstruktion der Ereignisse im Leben des Paulus darlegen, bevor jener vor Nero erschien. Und wir legen nahe, dass Datum und Kontext für jeden dieser drei Briefe sehr wohl innerhalb dieses früheren Zeitfensters plausibel sind.

Nach einer kritischen Analyse des Datums, das häufig

*

*

*

*

*

*

*

*

SUMMARY

Both the dating and authorship of the three so-called 'Pastoral Epistles' (1 and 2 Timothy, and Titus) are hotly contested. Even conservative scholars, such as Howard Marshall in his 1999 commentary, can conclude that some or all of them are pseudo-Pauline and written some time after Paul's death. We will offer a possible reconstruction of events within Paul's life prior to his appearing

de la position courante qui loge la rédaction de ces épîtres au milieu des années 60, quelque temps après la comparution de Paul devant Néron, en considérant la première épître à Timothée et l'épître à Tite. La rédaction de ces deux épîtres peut être située dans la période au cours de laquelle Paul quitte Éphèse et traverse la Macédoine et l'Illyrie avant de passer l'hiver à Corinthe, soit de septembre 55 à janvier 57 (Ac 20.1-3 ; Rm 15.19). L'examen complémentaire, à la fois de la localisation géographique du ministère de l'apôtre et du contenu de ces lettres, apporte des éléments qui corroborent cette datation. Aucune des questions que Paul y aborde ne requiert que les Églises concernées aient existé depuis plus de six ans. Dans la seconde partie, nous traitons des problèmes bien différents que pose la seconde épître à Timothée.

für alle Pastoralbriefe vorgeschlagen wird (in der Mitte der 60er Jahre n. Chr., einige Zeit nach der Verhandlung von Paulus vor Nero), wollen wir hier im Teil I unser Augenmerk auf 1. Timotheus und Titus richten. Diese beiden Briefe können innerhalb des Zeitabschnitt von September 55 n. Chr. bis Januar 57 n. Chr. entstanden sein, als Paulus Ephesus verließ und durch Mazedonien und Illyrien zog, bevor er den Winter in Korinth verbrachte. Weitere Überprüfung sowohl der Geographie des Dienstes von Paulus als auch des Wortlautes beider Briefe liefert genug schlüssige Beweiskraft für diese frühere Datierung. Schließlich verlangt keines der Anliegen, die Paulus anspricht, dass die Gemeinde damals bereits mehr als sechs Jahre existiert hat. In Teil II werden wir uns mit den grundverschiedenen Themen im 2. Timotheusbrief befassen.

before Nero. We will suggest that a date and setting for each of these three letters can very plausibly be found within this earlier time-frame.

In Part I, after a critical review of the date often suggested for all three Pastoral Epistles (in the mid 60s AD some time after Paul's trial before Nero), our focus will be on 1 Timothy and Titus. These two letters can be located in the period between September AD 55 and January AD 57 when Paul left Ephesus and went across

into Macedonia and Illyricum before wintering in Corinth (Acts 20:1-3; Rom 15:19). Further examination both of the geography of Paul's ministry and of the actual wording of these letters will provide corroborative evidence

for this early dating. Finally, none of the issues raised by Paul require the congregation to have existed for more than six years. In Part II we will look at the quite different issues associated with 2 Timothy.

* * * * *

1. Dating the Pastoral Epistles: the three options¹

There are essentially three main options for the dating of the three Pastoral Epistles (hereafter 'PE'):

- A. All were written by Paul at some point during the narrative recounted in Acts, including his period of house arrest in Rome, thus between AD 52 and AD 62-63.
- B. All were written by Paul at some point *after* the narrative recounted in Acts, when Paul was released from Rome and able to travel again around the Aegean, thus between AD 62 and AD 66-67.
- C. All were written by an unknown author after Paul's own death as a work of pseudepigraphy, thus between AD 64 and, say, AD 100.²

It will be argued here that the case for Option B is weaker than has often been supposed and that a new case can be made for Option A. Admittedly, only a handful of scholars have pursued this line of reasoning, and between them there are some quite significant variations.³ This means that the precise setting proposed here for each of the three letters has probably never been advanced before in quite this form – though in the case of 1 Timothy it will prove to be taking further an idea raised but not developed by Luke Timothy Johnson in his commentary.⁴

To pursue Option A is, of course, to enter into the minefield of such issues as Pauline chronology, the reliability of Acts, the possibility of integrating the Acts narrative with Paul's letters, etc. It also runs against the tide of those who see the PE as indicative of 'late' Pauline thought, whether under Option B or C. Rather than start with those issues, however, we will begin by showing some of the weaknesses inherent in Option B and then examine the key texts within the PE – those which explicitly touch on issues of dating and venue – in order to build a fresh case for Option A.

2. Re-examining Option B: did Paul ever leave Rome alive?

Option B depends on Paul appearing before Nero and being released so that he could pursue further ministry. There are at least three areas in which this reconstruction can be questioned.

a) The non-climax of Acts

First, there is the question of why Luke does not mention Paul's trial in Acts. After all the narrative suspense built up within the book, it is strange that there is no reference at all to Paul's trial before the emperor, for this would have been the natural climax for that narrative. Instead we are given the 'open-ended' conclusion of Acts 28:30-31, which then leaves several unanswered questions:

- Was Acts published in AD 62? Or did Luke die before he could add the necessary climax/postscript about Paul's trial?
- Or, if the early date for Acts is questioned on other grounds, was there some other reason for Luke's omission of this key point?

To the extent that we dismiss the first option, to that extent we have to come up with a good reason for Luke's omission. If so, the most likely explanation for his overlooking this key event is that *what happened was in reality deeply anti-climactic* – that Paul's case was never being given a proper and fair hearing, and/or that Paul was summarily executed.

b) The likelihood of Nero's acquittal

Secondly, there is the key question as to how likely it is that Paul successfully stood before Nero (AD 54-68) and gained an acquittal. The five good years of Nero's reign (described by Suetonius as a 'golden age of good government') had now come to an end, with the young emperor becoming increasingly unpredictable and irascible.⁵ So we should be asking:

- Would Paul receive any of the clemency which Suetonius says was a mark of Nero's earlier trials?
- Would Nero have the patience to deal with

the backlog of cases thus building-up or would he keep defendants in a pending tray (on 'death-row') for years? Or would he instead shorten the list without giving them anything like a proper hearing – dismissing them 'un-tried' to their execution?

- And how would he react to Paul's proclamation of a worldwide faith, no longer merely Jewish, focused on a crucified Messiah whom Paul confessed as the true ruler of the world (unlike Nero)?

Moreover, given that on July 18th AD 64 Nero savagely scapegoated Christians for the great fire of Rome,⁶ we also have to ask how Nero first heard of this new sect of the 'Christians'. And if this was Nero's savage response to them in July 64, how likely is it that he gave a benign and generous response to Paul at some point in the previous two years?

For all these reasons, the probability of Paul being released from captivity must rank under 20% at best – possibly much less. Probably Paul's greatest hope of success was that his case would be dismissed without a proper trial – though that was not what Paul himself seems to have desired.

Instead the sober truth may well be that Paul indeed stood before Nero, as he hoped, but that his brave witness only irritated the emperor, leading not only to his own execution but also to Nero's incipient hostility to this new movement. Paul's boldness in standing before the emperor thus may well have been the decisive moment in bringing this new Christian movement to Nero's worried attention – in due course triggering a savage bout of persecution. If so, we suddenly have some very good reasons why the author of Acts might not have included the expected climax to his story: things took a savage turn for the worst after those first 'two years' of Paul being in Rome.⁷

c) The witness of the Early Church

Thirdly, if Option B is sometimes bolstered by appealing to the witness of the Early Church, we need to ask just how strong the early church's testimony for Paul's acquittal is. Here the testimony of 1 Clement proves to be vital. Writing in c. AD 96, Clement lists examples of Christian heroes persecuted because of 'jealousy':

Let us come to those who were athletes in the days nearest to our own. Through jealousy and envy the greatest and most righteous pillars of the church were persecuted....

Peter... made his ways to his allotted place of glory. Paul, on account of jealousy and strife, showed the way to the prize of endurance; seven times he wore fetters, he was exiled, he was stoned, he was a herald both in the east and in the west... and, having reached the limit [*terma*] of the west, he bore testimony before the rulers, and so departed from the world and was taken up into the holy place – the greatest example of endurance...

To these men of holy life was gathered together a great multitude of the elect, who through their endurance amid many indignities and tortures because of jealousy presented to us a noble example.⁸

This last sentence seems to be a gentle, discreet way of referring to the 'indignities' of the Neronian persecution. If so, then Clement's order suggests that Peter and Paul were *precisely in the vanguard* of that significant persecution – some of the very first Christians to arouse Nero's anger. They went first and, tragically, 'a great multitude of the elect' soon had to follow. No doubt Nero was learning about this new sect from other quarters too, but leading figures like Peter and Paul may have attracted his attention more than most. Thus 1 Clement strongly suggests the Peter and Paul were martyred *before* the great fire of Rome, not afterwards.

Secondly, Clement's reference to 'the limit of the west', though it is often seen as a reference to Paul's achieving his ambition of preaching Christ in Spain (cf. Rom 15:24), reads in its own context far more naturally as a reference to Rome. For Clement's wording implies that this *terma* was identical with the place where Paul 'bore testimony before the rulers and departed this world' – which was clearly in Rome. So *terma* might better be translated as Paul's 'goal'. If so, Clement's evidence suggests Paul never again left Rome. He had reached his 'goal'.

Once Clement's reference is seen in this light, the evidence in the other ancient sources for Paul's successfully leaving Rome begins to look quite insecure. The Muratorian Canon, with its reference to Paul's travels to Spain, may well be misreading this reference in Clement; and the testimony of Eusebius in the later third century can well have been inspired by precisely the same motivation as motivates those today who are trying to find a location for the PE.⁹ It is not based on any independent evidence, only on speculation as to

when Paul might have written these three letters.

The testimony of the Early Church as to what happened to Paul after AD 62 is beginning to sound rather ‘circular’. Moreover, the fact that Eusebius himself thought the great fire was in AD 67 only weakens his testimony even more.¹⁰ Eusebius presumed that the Neronian persecution only got going at the *very end* of Nero’s reign and that therefore there was a long season of Nero’s being benign, during which Paul could have been acquitted – even if eventually he returned to Rome and was martyred. But if the great fire was indeed in AD 64, this window of opportunity is reduced almost to nil. Was there really a ‘honeymoon’ period of Neronian favour throughout AD 62-64, or was that instead (as is far more likely) the period during which Nero first discovered this pestilential threat to his empire?

Those who favour Option B thus have some significant questions to answer.¹¹ Obviously it will remain popular with those who are wary of Option C, and is naturally the preferred option of the vast majority of conservative commentators who seek to defend traditional Pauline authorship of the Pastorals. Yet one does wonder if this is not a case of ‘special pleading’, postulating a convenient unknown period into which the Pastorals’ references to Paul’s continued ministry around the Aegean can be placed. For, as we have seen, there is no firm independent evidence for that ministry. On the contrary, there is a strong likelihood that Paul never left Nero’s Rome alive.

3. Reappraising Option A

This situation should then at the very least encourage us to reconsider the viability of Option A. We will highlight the thirteen key texts in the PE which are in some way indicative of either time or place and which are listed in the endnote.¹² These texts are more likely to yield reliable information about the *Sitz im Leben* of the letters than hypothetical reconstructions 1900 years after the event. From their exegesis we can in fact gain some solid evidence on which to reconstruct the historical situation.

a) The different setting of 2 Timothy

The first point to emerge from focusing on these texts is that 2 Timothy stands out from the other two letters in several respects. Not only does it contain more of these ‘historical-sounding’ texts, but also it is only in 2 Timothy that we find

explicit evidence that Paul is in prison. Also, only in 2 Timothy does Paul ponder his own uncertain future or ‘departure’. Once we notice this, we begin to sense how 1 Timothy and Titus have a different atmosphere to 2 Timothy. In these other two letters

- Paul is a free man, and little preoccupied with his own state of affairs;
- he makes virtually no reference to those present with him at the time of writing, except in Tit 3:15, ‘all who are with me send greetings’;
- and his focus is on the recipients and the challenges facing them, unlike 2 Timothy where Paul is more self-absorbed.

All this suggests that Prior and Murphy O’Connor were correct to separate 2 Timothy from the other Pastorals.¹³ Indeed, on further thought, it is intrinsically unlikely that two letters addressed to the same individual would have been written close in time to one another and it is more likely that they are written in different seasons, occasioned by different circumstances. We will return to 2 Timothy in Part II and for now we focus on 1 Timothy and Titus.

b) Paul’s journey west: from Macedonia to Corinth *via* Illyricum

Titus 1:5 suggests that that Titus is in Crete; 1 Timothy 1:3 that Timothy is in Ephesus. Both men have been given important assignments by Paul. Titus 3:12-15 and 1 Timothy 3:14 clearly indicate that Paul is travelling freely. (These are not ‘prison epistles’ but have about them something of the ‘joy of the open road’.) In 1 Timothy Paul is still considering returning to Ephesus in the near future, whereas in Titus his future itinerary has become more fixed, with his decision to winter in Nicopolis (see further below). This might indicate that, of the two, 1 Timothy was the first to be written – not long after Paul left Ephesus.

But where exactly is Paul at the time of writing? Titus 1:5 suggests he has set out on a journey from Ephesus going north-westwards into ‘Macedonia’; it implies that he met Timothy at some point in Macedonia which is when he instructed him, effectively, to take his place in Ephesus. Thus Paul, himself coming from Ephesus, had met Timothy in Macedonia and despatched him back to where he, Paul, had just come from.

This matches well with the account in Acts 19 and 20. In Acts 19:22 the author speaks of

Paul beginning to make his travel plans from Ephesus via Macedonia and Achaia en route to Jerusalem, but first sending ‘Timothy and Erastus into Macedonia’ ahead of him. A little later, after the riot in Ephesus, Paul himself sets out ‘for Macedonia’. 1 Timothy 1:3 would then suggest that they indeed met up in Macedonia (perhaps in Philippi or Thessalonica) and that Paul thought it best to deploy Timothy back in Ephesus. (This may or may not have been Paul’s original intention, when first sending Timothy ahead into Macedonia.)

So there is a *prima facie* case that 1 Timothy was written on what we now know as Paul’s ‘third missionary journey’, at some point on his journey from Ephesus via Macedonia to Greece. In Acts this part of Paul’s journey is described in unusually vague terms:

After the uproar ceased, Paul sent for the disciples, and after encouraging them, he said farewell and departed for Macedonia. When he had gone through those regions and had given them much encouragement, he came to Greece, where he stayed three months (Acts 20:1-3).

It is as though the author either does not know the full details of Paul’s itinerary or else is in something of a hurry to skip over this section in order to describe the more significant journey up to Jerusalem (already given as the goal of the journey in 19:22). The effect of this is, of course, to truncate in the mind of the reader the actual length of time that Paul was in ‘those regions’. One is tempted to presume that Paul kept moving at a steady pace, eager to get to Jerusalem. But the chronology adopted by Bruce and Witherington, and developed in more detail by Riesner, suggests that this ‘unknown’ period of Paul’s travels may in fact have lasted some 15 to 18 months.¹⁴ These scholars have Paul leaving Ephesus some time in the autumn of AD 55 and not arriving in Corinth until December AD 56 or January AD 57. Paul then spends his ‘three months’ in Corinth, writing Romans, before attempting to set sail for Jerusalem from Cenchræa (presumably soon after the start of the sailing season in March AD 57).

This gap in our knowledge of Paul’s travels should not worry us. It is clear that the author of Acts has skipped over much material and that the chronology of the events he describes speeds up and slows down considerably in different parts of his account. Nor is this apparent delay in Paul’s going up to Jerusalem with the collection

unreasonable. After all, it was essential that Paul would not go up to Jerusalem with the church in Corinth in disarray. So he may have judged that he himself must visit Corinth first, spending more than a passing visit; moreover, that a rushed visit to Jerusalem during the sailing months of AD 56 was strategically more risky than waiting for the following year – by which time the situation in Corinth should hopefully have settled down. This delay also gave Paul time to engage afresh in what he seems to have enjoyed most – ‘cutting-edge’ mission, pushing across new frontiers rather than endlessly sorting out the tiresome ‘management issues’ of young churches.

Paul was, in this sense, more an ‘itinerant pioneer’ than a ‘settled pastor’. This pioneering spirit can be seen in Romans 15:17-29 where he speaks of his desire to ‘preach the gospel where Christ was not known’ and illustrates this by referring to his missionary work ‘from Jerusalem all the way round to Illyricum’. At this point in his ministry, Paul sees Illyricum as the furthest west he has gone – the place furthest removed from Jerusalem in the east. And when we then ask how or when Paul had got to Illyricum, the answer is reasonably clear – presumably the previous year (AD 56), on his way round from Macedonia to Corinth.

In order to visit Illyricum, Paul would have had to travel westwards along the Via Egnatia, not turning off via Berea, as in Acts 17 on his second missionary journey.¹⁵ On that occasion he had been fleeing in haste from Thessalonica, so Berea was an ideal place off the main road (described by Cicero precisely in such terms as ‘off the beaten track’).¹⁶ This time Paul was able to choose his own route, which gave him the first opportunity in nearly four years (since his arrival in Ephesus) to preach in uncharted territory.

Whether he reached the port of Dyrrachium from where there were regular boats across to Brundisium and to Rome, we will never know. Certainly, however, he would have met many people on the *Via Egnatia* who were travelling to and from Rome. This would then be a season in which Paul’s desire to visit Rome would have intensified and crystallised (as hinted in Romans 1:13 and 15:23). Yet because of the urgent situation in Corinth and his commitment to the Jerusalem collection, he would have had to turn his gaze away from the western horizon and turn south.

From Illyricum Paul’s obvious route down to Corinth was not via the eastern seaboard, but

rather by its *western* coast. So the many maps of Paul's travels that suggest he travelled down the Aegean coast are probably in error at this point. To repeat, Paul liked to cut new ground, rarely travelling the same way twice. Confirmation that Paul travelled down the Adriatic coast is found in an intriguing place, namely Titus 3:12. For in this verse Paul indicates how he wants Titus to rendezvous with him in Nicopolis. There were several cities of this name in the ancient world, but recent commentaries agree that the only contender for this reference in Titus is the Nicopolis in 'Epirus' (the later home of Epictetus).¹⁷ This turns out to be roughly half way down the western coastline of Greece, not far from modern Corfu.

On this reconstruction, then, Paul writes Titus either from western Macedonia or (more likely) from Illyricum and suggests to Titus that they meet at a point which is en route between himself and Corinth. If so, Titus may well have had the greater distance to travel, though much of it was by sea, yet this was not an outrageous request. In practice, however, Paul seems to have got to Nicopolis ahead of his own schedule and thus decided to press on down the coast towards Corinth, where he seems to have wintered instead (according to Acts 20:3).¹⁸

c) Paul himself: recently in Crete?

One of the chief reasons, however, why this dating for Titus is overlooked by advocates of Options B and C has to do with Titus 1:5: 'this is why I left (*apelipon*) you in Crete'. This is almost invariably interpreted to mean that *Paul himself had been in Crete* and was thus 'waving goodbye' to Titus as he left the island. This then leads to much questioning as to how such a visit by Paul can be squared, if at all, with Acts.¹⁹ Many presume that a missionary offensive to Crete would surely have been mentioned by Luke in his account of Paul's travels, so it cannot have taken place at any point covered during his narrative. They also have their doubts (unnecessarily) about how Paul might have squeezed in a visit to Crete during the period of his Ephesian ministry (AD 52-55; Acts 19).²⁰ As a result, they discard Option A on the assumption that the only time Paul could have got to Crete is after his release from Rome (i.e. as in Option B).

All such questions, however, are beside the point if the Greek word *apelipon* does not entail those who do the 'leaving' *actually having to be there themselves*. Marshall in his commentary highlights that the verb might be translated 'des-

patched', 'deployed' or 'assigned'; some go further and see the word as having the notion of appointing an official deputy in one's stead.²¹ So the focus of the word may be more on the *authority* of the one giving the instructions, not so much on their precise geographical *location* at the time of issuing those instructions. In other words, an absentee manager could require a subordinate *to go somewhere* on his behalf or *to remain somewhere* for a further period of work. This reading of the verb was developed by Robinson:

It is assumed that 'I left' (*apelipon*) must imply that Paul himself was present. ... But Paul is speaking in these letters very much as the director of operations with 'responsibility' for ... 'all the congregations' (cf. 2 Cor. 11:28). He is like a general reporting on the movements of his commanders in the field (cf. 2 Tim. 2:4) or the head of a missionary society giving news of his staff.²²

Thus the verse in Titus is better rendered, 'the reason I assigned you to Crete' or (more probably) 'the reason I asked you to stay on a bit longer in Crete'.²³ On this reading Paul is not writing after a visit of his to Crete but is simply wanting to bring the congregations planted there into good order through the agency of Titus; and he is issuing orders from the position of the one who is overseeing the whole Gospel operation around the Aegean, deploying his 'Pauline mission team' in the ways he thinks best.

d) Conclusion

These five texts from 1 Timothy and Titus thus offer us a credible *Sitz im Leben* for 1 Timothy and Titus: Paul is on his third missionary journey, travelling round from Ephesus to Corinth *via* Macedonia and Illyricum. 1 Timothy is written first, while Paul is still unsure of his precise travel plans (1 Tim 3:14); Titus a little later, when he knows he is now coming to Corinth along the Adriatic coast (Tit 3:12).

4. Further clues: Timothy's age and Crete's location

Both letters also contain some extra clues, peculiar to that particular letter, which would suggest an early date – at some point during the 50s AD. In 1 Timothy the clue comes from reflecting on Timothy's age, in Titus from reflecting on the geography of Crete.

a) Timothy's age and vulnerability

In 1 Timothy 4:12 Timothy is described as 'young'. If Timothy was in his late teens when he first joined Paul and Silas back in AD 50 (Acts 16:1-4), then in AD 56 he would be no more than 25, perhaps less. Under Option B (if 1 Timothy were written in AD 63), he would have turned 30. By our modern standards we might still think of that as 'young', but in the first century, when anyone over 40 could be considered 'old', the adjective might not have been appropriate.

Moreover, if Timothy was indeed in his mid-twenties, we can understand better why Paul would feel the need to bolster his assistant's position with an extended letter in the form of *mandata principis* – instructions from the absent leader. Timothy has been a believer for seven or eight years and had started working for Paul some six years before, whereas by AD 63, all these periods of time have doubled. When we consider the many favourable things Paul writes about Timothy in Philippians (2:19-24), and the fact that Timothy co-authors both Colossians and Philemon (Col 1:1; Philem 1:1), one would assume that by the year AD 63 Timothy would not need the level of support which he is offered here in 1 Timothy.

Further confirmation of this point can also be found in the greater length of 1 Timothy when compared with Titus. Why does Paul give Timothy almost double the amount of advice that he gives to Titus? Yes, this might perhaps be because Paul has himself only recently come from Ephesus and knows some of the difficulties there 'at first hand'. However, it is more likely that Paul recognises that Timothy is particularly vulnerable in Ephesus and knows that he needs much moral support.

This would then chime in well with what we can glean from Paul's letters to Corinth which suggest that Timothy's visit was probably not nearly as successful as Titus' (see 1 Cor 16:10-11 and 2 Cor 7:7). If Timothy has had a painful experience in Corinth at some point in the previous two years, it would make perfect sense for Paul to write a lengthy letter such as 1 Timothy to his young protégé in order to help him with the daunting assignment in Ephesus. Timothy might well have been in fear and trembling at this new responsibility. Paul's care makes compelling sense.

Moreover, Timothy's visit to Corinth may have been intentionally short; this assignment to Ephesus is more open-ended and could last for some time if Paul is not able to get back as soon

as he currently intends (1 Tim: 3:14). In which case 1 Timothy reads very naturally as a letter of encouragement to someone who is about to take on his first extended 'pastoral charge'. Ten years later Timothy would be far more experienced as a leading pastor, rendering Paul's comparatively simple advice less necessary.

b) The Island of Crete: a Pauline priority

In the case of Titus the distinctive pointer towards an early date comes from looking at a map of the Mediterranean and reflecting on Crete's distinctive geographical location. The book of Acts and Paul's other letters (especially Romans 1 and 15, written from Corinth in early AD 57) clearly show how Paul was pursuing a chosen programme of evangelism in a westward direction: from Antioch to Cyprus, to Galatia, to the Aegean, to Illyricum, Rome and (so he hoped) Spain. He also saw it as his particular calling as a pioneer missionary to preach the Gospel in areas where it had not yet been heard (Rom 15:20).

Thus, when Paul arrived in Ephesus in late AD 52 (Acts 18:19-21), his goal would have been more than simply to establish a Christian presence in Ephesus. Yes, this was a vitally important city in its own right and, yes, if the Gospel spread out from here into the province of Asia (as it did through people like Epaphras when he returned to Colosse; see Col 1:7 and Acts 19:20), this would fill in the geographical gap caused by the Spirit's prompting two years earlier (Acts 16:7). Yet there was another lacuna that had to be filled in this westward progression: Crete.

As a large island in the Mediterranean, Crete was similar to Cyprus. Cyprus, however, had been evangelised by Paul six years before (Acts 13) and was now safely under the oversight of Barnabas and Mark (Acts 15:39). Crete, by contrast, was 'unreached' and was an obvious target for Paul's missionary strategy. If he was a lover of frontiers and 'pushing the boundaries', then it would be unwise to leave it unvisited for long. Admittedly Crete was further from the mainland than Cyprus, but it was not a risky destination for travellers. Indeed, according to Hemer's careful analysis, vessels returning to Italy from Asia Minor (sailing into the prevailing westerly breezes) used Crete as a stepping-stone because it was safe and convenient.²⁴ All this suggests that, during his time in Ephesus, Paul and his team would have discussed the importance – once the sailing season opened in March – of setting out for some summer-time

mission in Crete.

Paul's Ephesian ministry lasted three years (Acts 19:1 – 20:1; from late AD 52 to autumn 55), so there are three possible years for this visit to Crete: the summers of 53, 54 and 55. We cannot tell which of these was the occasion for Paul's first visit, but there is no reason why he might not have taken the first opportunity (i.e. 53), encouraging his colleagues to make return visits in the subsequent summers. The fact that Luke does not mention Paul ever leaving Ephesus during this time is no problem. Luke clearly omits numerous details in his broad overview treatment; for example, we know that Paul sailed across to Corinth during this period, probably in AD 54 or 55 (see 2 Cor 2:1). On the contrary, there is every likelihood that, whilst keeping Ephesus as his winter headquarters, Paul used each of those summers to be involved in fresh missionary activity or to revisit churches in the Aegean region. Crete and Corinth would be the two most obvious candidates, but some of the smaller islands in the Aegean might also have been in his sights.

By the time Paul writes Romans in AD 57, he clearly sees the Aegean – and indeed Illyricum to the north – as effectively 'covered'; his sights are now yet further westwards, towards Rome and Spain (Rom 15:23-24). In the light of this, it is hard to imagine that the Pauline missionary team had not yet visited Crete – leaving it as a project for later or for other *non*-Pauline teams to visit instead. So the idea that Paul did not make his first visit to Crete until the mid-60s, an idea commonly held by those who favour Option B, is unlikely. This mistaken idea is based, on the one hand, on the silence of Acts, and, on the other, on ignoring both the travel 'map' of the Mediterranean in the first century and Paul's own clearly-stated missionary strategy.

c) Written before or after leaving Ephesus in autumn AD 55?

Returning to the letter to Titus, therefore, we can say that there is no problem about its being written in the AD 50s because Paul and Titus had probably visited it. The argument instead needs to take a different focus. If Crete was indeed visited by Paul and his team at some point(s) during AD 53 to 55, the question becomes: should the letter's dating also be connected to those same years? In other words, did Paul write to Titus from Ephesus? For example, was it written when Paul himself had returned to Ephesus from a mission to Crete after

which he left Titus behind on the island for the winter? Or was it written from Ephesus in AD 54 or 55, when Titus had gone back (without Paul) for a further visit?

These options for Paul having written Titus whilst in Ephesus are both attractive; especially the former, since it allows the understanding of *apelipon* which some, as we saw, find preferable. However, one key text speaks strongly against this 'Ephesian' origin of the letter, namely Titus 3:12. Here Paul expressly talks about planning to 'winter' in Nicopolis on the west coast of the Greek mainland. This would be a strange suggestion if Paul was still in Ephesus when he wrote these words. They would require a level of assured planning in his travels that was quite impossible in the first century.²⁵ If he was in Ephesus at the time of writing, Paul would more probably have suggested Corinth as a rendezvous point. Instead the suggestion of Nicopolis makes more sense (as argued above) if Paul is in Macedonia or Illyricum, such that Nicopolis represents a suitable 'mid-way-point' between Paul's location at the time of writing and Titus in Crete.

So we contend that Titus was indeed written by Paul *after* he had left Ephesus, between late AD 55 and the summer of 56; moreover, that this made eminent sense, since Paul's team would already have been at work in Crete in the summers since Paul's own first visit one or two years previous.

d) More precise dating: the limited summer sailing season (AD 56)

In fact, once this is granted, we are able to be even more precise about the timing. First, there is the evidence of 2 Corinthians (7:6-16), which indicates that Paul (coming from Ephesus) successfully met up with Titus (coming from Corinth) in Macedonia in the autumn of AD 55. Titus was then sent back by Paul to Corinth (2 Cor 8:17-18), almost certainly with instructions to proceed, if circumstances permitted, on to Crete the following spring or summer.²⁶ Because of the sailing season, we can be sure that Titus cannot have reached Crete until the end of March AD 56 at the earliest.

So Titus has been given a summer assignment in Crete, but he will need to know for sure whether Paul wants him to stay on the island through the winter of AD 56/57. This could well be one of the brute necessities causing Paul to write his letter: Titus is stranded on an island and needs to be told what to do next! So Titus 3:12 is an absolutely

vital piece of information for Titus. Note, however, that he is not requested to leave Crete *as soon as he receives the letter*. Paul (himself now in western Macedonia or Illyricum) intends to send Artemas or Tychichus down to Crete; when they arrive, *that* will be the signal for Titus to leave the island before the winter.²⁷ Indeed the letter would, paradoxically, become fairly useless if Titus was supposed to abandon Crete immediately: all Paul's instructions about the important work that Titus himself still needs to do in Crete would be too late! So this implies that the letter was safely received several months before the end of the sailing season (i.e. presumably no later than July).

Meanwhile, the letter itself could not have reached the island of Crete till the spring; and it indeed probably arrived some little time after Titus himself had got there. After all, if there had been some necessity in Paul contacting Titus *before* he left from Corinth for Crete, the letter would have been sent to Corinth. Instead Paul writes without real urgency on the assumption that Titus has, as planned, successfully reached Crete and begun the task.

Conceivably, of course, Paul might have received oral confirmation of this (that Titus got in a boat to go to Corinth) before he put pen to paper; conceivably too he had heard some report of how things were going for him in Crete. If so, the letter would have been received somewhat later during Titus' stay on Crete. Yet both of these are quite problematic given that Paul was 'on the move', pursuing an itinerant ministry in Illyricum. Neither of them is strictly necessary for Paul's comments about problems in the Cretan congregations are quite generic and may reflect knowledge of earlier visits by Paul himself or others in his circle. So, more probably, the letter was received in the first few months after Titus' arrival during the early summer of AD 56 (April to June). This would also make eminent sense since, as noted above, the value of the letter (in reminding Titus about his ask in Crete) would progressively depreciate the nearer it got to Titus' necessary departure in the autumn.

e) 'The reason I left you...'

If the above scenario and dating are correct, we can reflect in more detail on Paul's opening words in Titus 1:5. Titus is now on Crete because of a conversation he had with Paul the previous autumn. Clearly their oral conversation needed to envisage several scenarios. Yet in one of these Paul may

have expressed his preference that Titus should make more than a passing visit (just two weeks?) to Crete but that he stay there for a reasonable length of time (three to six months). He was indeed giving him (as we have just seen) an assignment that lasted the whole summer. This preference could then be precisely what Paul is alluding to in Titus 1:5: 'the reason I left you in Crete....' The force of this might therefore be rendered as: 'as we discussed, the reason I gave you this assignment to stay for several months in Crete....'

So one of the reasons Paul uses the language of 'leaving' (rather than, say, 'sending') is simply that he underlines that this is not a quick-fire operation but will require time: Titus has not just been 'sent' to Crete, he has been 'left' there for the whole summer. And when the couriers arrived with the letter, they would have confirmed orally that Paul had indeed not changed his mind, suddenly requiring him to drop everything and leave. So, when reading these words, Titus would also have heard Paul saying: 'The reason I am asking you to stay on a little bit longer...' Or, as we might say, 'As we agreed, you have got important work to do!'

5. The issues faced by new congregations

a) The evidence in Titus

The above reconstruction suggests that Paul was writing to an experienced Christian (Titus had been a believer since at least AD 46; see Gal 2:1) who was in charge of a number of church congregations on Crete, the oldest of which would have been in existence for a *maximum of three years*. Are there any further indications in the letter that this is correct? Here we are beginning to move from solid historical pointers within the letter to our own reconstruction of what was possible in the life of the early church; the best we should hope for is that there are no clear contrary indications.

There is a paradox here. Those who pursue Option B and insist that Paul is writing to Titus *immediately* after he, Paul, has left Crete after his *first* visit to the island are thereby committed to saying that there are no congregations in Crete which are more than six months old (the maximum length of any visit Paul would make to an island).²⁸ This might be possible, but it does not allow any time for some of the problems to which Paul refers (in quite strident terms) to have developed in his absence. An interval of two or three years, during which time some Cretans had

manifested some deceitful behaviour and caused divisions in the congregations, would help to give Paul's comments some foundation and justification (see Tit 1:10-16; 3:9-11). Without this, they might appear like a general 'side-swipe', not sufficiently based on concrete evidence.

Moreover, the reference in 1:3 to appointing elders 'in every town', though it could refer to what had to be done at the end of a successful summer campaign of evangelism, reads more naturally as a sign that during the last few years, whilst Paul and Titus have been away, the Gospel has continued to spread around the island. Congregations have grown in numerous places, but there was no member of Paul's team on the island to appoint local church leaders. We know that for Paul this was a vital task and he had risked his life going back through Galatia in AD 48 in order to appoint such elders (see Acts 14:23). From that earlier episode we sense that Paul would not by choice have left behind a congregation without an appointed leadership team; so his asking Titus to perform this vital role now strongly suggests that there has been some significant but unsupervised growth since they were last on Crete. Some time has elapsed.

So Titus now has the joyful and important task of travelling round the island, spending time with the congregations and then making wise appointments. Once again we note that the Christian congregations on Crete, living on an island cut off by miles of sea for five months of the year, are vulnerable: they will not have the benefit of contact with Paul and the wider Christian church throughout the winter months.²⁹

So a time lapse of two or three years between the Gospel's first arrival in Crete and the time of Paul's writing, rather than only four to six months, makes eminent sense. Meanwhile those who favour Option C, arguing for a post-Pauline date for the PE, will normally work on the assumption that the congregations have been in existence for considerably longer – perhaps ten to twenty years. They will search the text for indications of 'second generation Christianity' – either in the author or in the recipients.³⁰ Yet, with regard to the recipients, there is nothing in the life of the Cretan congregations that requires such a lengthy time lapse. All of the following can emerge in the first few years of young, inexperienced congregations:

1. Leaders being motivated by dishonest gain (1:7; cf. Acts 5:1-2)
2. Deceivers from the 'circumcision group' causing division and arousing controversy

- (1:10-16; 3:9-11; cf. Gal 3-5; Acts 15:1)
3. The presence of 'older' men and women in the congregation (2:1-3)
4. Young wives being tempted not to be 'busy at home' (2:5; cf. 1 Thess 5:14; 2 Thess 3:6-12)
5. Christian slaves wanting to be emancipated from their masters (2:9-10; cf. Col 3:22-25; 1 Cor 21-22)
6. People wondering if the doctrine of grace might encourage immorality (2:11-12; cf. Rom 6:15)
7. Christians wondering if they need to obey their rulers (3:1; cf. Rom 13:1-7; 1 Pet 2:13-17).

Once we recognise that none of the recipients of 1 Corinthians had been believers for more than four years, we should find ourselves being cautious in stating categorically that any particular issues are signs of late development. With so many young believers together, almost anything is conceivable!

In fact the reference to the 'circumcision group' (1:10) is a strong indication of a problem frequently encountered *very early* in a congregation's life. This is the only 'doctrinal' (as opposed to 'moral') issue raised by Paul here. Yet we know from Acts and Galatians that this was often the *first* major problem that beset Pauline congregations. In a situation where people from Jewish and Gentile backgrounds simultaneously came into the Christian church, it was almost inevitable that the former would assert their greater knowledge of the Old Testament and assume some spiritual priority over the latter. Their confusing 'whole households' with their teaching (1:11), their focus on 'Jewish myths' and laws laid down by non-Christian Jews (1:14), their focus on 'genealogies' and quarrels about the law' (3:9) – these are all precisely what one might expect from some Jewish Christians in those first few, confusing years. There is thus nothing in Titus which positively demands a later date. On the contrary, the problems in the church are typical for young congregations.

b) The evidence in 1 Timothy

Finally, let us ask the same question of 1 Timothy: are there any issues within the congregation in Ephesus that demand a date later than the 50's AD? Is there anything which unambiguously smacks of 'second generation Christianity'?

Here are some of the features of church life in Ephesus we can detect from 1 Timothy:

1. As in Crete, there are Jewish believers who are focused on the 'law', who teach 'false doctrines' and are 'promoting controversies' through being 'devoted to myths and endless genealogies' (1:3-10; 4:7; 6:3-5); the result is 'godless chatter' and false claims to 'knowledge' (6:20-21).
2. Some individuals have 'ship-wrecked' their faith, by 'blaspheming' and abandoning a 'good conscience' (1:18-20).
3. There may have been a lack of decorum in congregational meetings – with some men getting angry and some women dressing inappropriately or assuming more of a teaching role than Paul thought appropriate (2:1-15).
4. As in Crete, there needs to be greater clarity about the moral qualities required in those offering to be church leaders so that people know how to 'conduct themselves in God's household' (3:11-15); there are several references to 'elders' (5:17, 19) and one reference to the 'laying on of hands', which appears to be an act of commissioning for those chosen to be such elders (5:22).
5. There may already be some 'deceivers' who are forbidding marriage or the eating of 'certain foods'; but note how Paul expressly speaks of this as a potential *future* threat 'in later times', so it may not yet be in evidence (4:1-5).
6. As in Crete, the congregation contains 'older' men and women, some aged over sixty (5:9), and there has been some dispute about which widows should be entitled to receive support from central church funds, being placed on the 'list of widows'; some younger widows have become idle 'busybodies' (5:1-16).
7. As in Crete, some slaves may be being tempted not to respect their human masters (6:1-2).
8. There is a danger of some believers acquiring a 'love of money', so they are commanded to be generous (6:6-10; 17-19).

Reviewing this list we can see that effectively all the issues mentioned in Titus also appear here in some shape or form. However, in this longer document (probably written a few months earlier) many occupy more space. Some moral dangers are spelt out more explicitly (items 2 and 8); there is greater detail about points of congregational management (items 3, 4 and 6); in terms of false teach-

ing, there is the danger of some asceticism (item 5) but otherwise it appears to be essentially the same problem (i.e. Jewish Christians' interpretation of the Old Testament and Jewish traditions) that was found in Crete (item 1).

For many readers today the one controversial point of dating is item 3. That some Christian women were using their newfound freedom in Christ to play a more active role in congregational meetings than in the Jewish synagogue is no surprise – and this could easily have occurred within the first few years (or indeed months) of a congregation's life. What is more difficult for us to accept is that already they were trespassing beyond what *Paul* thought acceptable. For the commonly preferred reconstruction of Paul's thought on this issue is that – at least from the time of writing Galatians (3:28) in AD 48, if not long before – he had a fully egalitarian approach. The stern and restrictive words in 1 Tim 2:11-15 sit uneasily with this reconstruction, so it is assumed that they cannot have been written by Paul in the mid-50s AD and were probably penned by a different author later in the first century.

In Part II we shall return to this issue, when we examine other texts that have been argued to come from an *author* (Paul or otherwise) who wrote at a later date. Here, however, we focus on the *recipients* of these letters. Our contention is that not one of the above eight issues, which describe the Ephesian congregation as found in 1 Timothy, provides clear evidence that the congregation had been in existence for more than four or five years. *All* these issues could have occurred at any point since Paul, Aquila and Priscilla arrived there in spring AD 52 (Acts 18:18).

In particular, the problem of the congregation's duty towards poor widows is something which elsewhere in the New Testament was clearly faced almost immediately (see Acts 6).³¹ Moreover, the instructions about 'elders' and 'deacons', far from reflecting some very advanced system of ('proto-catholic') church order, are very rudimentary. It would not take many months before it was obvious that new Christian congregations needed people to adopt agreed roles and functions for the benefit of all concerned; equality in Christ did not obviate this basic fact of 'group dynamics'. Paul, as we have seen, saw this as vital for congregational health 'from the word go' (Acts 14:23; Tit 1:3) and, almost certainly, he simply adapted some of the models known to him from the Jewish synagogue.

6. Conclusion

From the above we conclude that later dates given to both 1 Timothy and Titus may be without foundation. Once we give proper attention to those texts within these letters which hint at their historical setting (the only hard evidence we have, compared with modern retrospective conjecture), some credible dates emerge. We suggest that 1 Timothy was written a few months after Paul had left Ephesus in the autumn of AD 55, thus perhaps around January AD 56. The letter to Titus was written a little later, when Paul's travel plans for the forthcoming year were clearer, and was received by Titus on the island of Crete a few months after he had arrived there at the start of the sailing season, thus perhaps in April – May 56. Both letters were therefore written when the local congregations were still very young, in the first three to six years of their existence.

Dr Peter Walker is Tutor in New Testament Studies, Wycliffe Hall, University of Oxford, UK

Notes

- 1 An earlier version of this paper was presented to the British New Testament Society in September 2009. The argument expands on ideas mentioned briefly in my *In the Steps of Saint Paul* (Oxford: LionHudson, 2008), which has since been translated into eight European languages; this is a sequel to *In the Steps of Jesus* (Oxford: LionHudson, 2007).
- 2 There are some variants within these chiefly because 2 Timothy is seen by many as slightly different to 1 Timothy and Titus; see further below section 3. So some scholars would argue that 2 Timothy comes under Option A or B, but the other two letters are pseudonymous (Option C), e.g. J. Murphy O'Connor, '2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus', *Revue Biblique* 98 (1991) 403-418.
- 3 E.g. B. Reicke, 'Caesarea, Rome and the Captivity Epistles', in W.W. Gasque and R.P. Martin (eds.), *Apostolic History and the Gospel. Festschrift F.F. Bruce* (Exeter: Paternoster, 1970) 277-286; also his 'Chronologie der Pastoralbriefe', *Theologische Literatur Zeitung* 101 (1976) 81-94; J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976); S. de Lestapis, *L'Enigme des Pastorales de Saint Paul* (Paris: Lecoffre, 1976); J. van Bruggen, *Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe* (Wuppertal: Brockhaus, 1981). For an initial critique of this view, see I.H. Marshall, *The Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1999) 71-72; and W.D. Mounce, *Pastoral Epistles* (WBC; Nashville: Nelson, 2000) lxxxv-vi.

- 4 L.T. Johnson, *Letters to Paul's Delegates* (Valley Forge: Trinity Press, 1996). My conclusions on all three letters are perhaps closest to Van Bruggen's.
- 5 Suetonius, *Life of Nero*, 14.6.
- 6 Tacitus, *Annals*, 15.44:3-8.
- 7 The fear amongst local Roman *Gentile* Christians that Paul's trial before Nero as the self-confessed 'apostle to the Gentiles' would reveal that the Christian faith was now no longer primarily Jewish (and therefore safe as a *religio licita*) may well explain some of the less than warm reception given to Paul in Rome (as sensed in Phil 1:15-18 and perhaps in 2 Tim 4:16).
- 8 1 Clement 5:1-7; 6:1.
- 9 Eusebius, *Historia Eccl.*, 2.22.
- 10 Eusebius, *Chronicon*, *ad loc.*, as noted in J.N.D. Kelley, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (New York: Harper & Row, 1963).
- 11 There is the additional anomaly, noted in e.g. P.H. Towner, *1-2 Timothy and Titus* (IVP Commentary; Leicester: IVP, 1994), that Paul's own stated ambition was to head *westwards* to Spain (and this is how Clement's *terma* is being interpreted on this reading), when in fact all geographical references in the Pastorals are to the *east*. Was Paul really able to achieve both an eastward and a westward mission in this short period?
- 12 There are two in Titus (1:5; 3:12-15) and three in 1 Timothy (1:3; 3:14; 4:12). The eight texts in 2 Timothy will be discussed in Part II. Some texts refer back to the time of Jesus, but there is little to indicate whether this is 25 or 50 years ago: see 1 Tim 2:5; 3:16; 6:13. The 'last days' (1 Tim 4:1; 2 Tim 3:1) *could* be a reference to a later period of apostolic ministry (as opposed to the 'first days') but it more likely refers to the 'last days' inaugurated since Pentecost (Acts 2:17; Heb 1:1; cf. 1 Cor 10:11); see e.g. G.W. Knight, *The Pastoral Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992) or W.L. Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1999).
- 13 See M. Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (JSNT 23, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989) and Murphy O'Connor, '2 Timothy contrasted'.
- 14 See the comments on this passage in F.F. Bruce, *The Book of Acts* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, rev. ed. 1987), B. Witherington III, *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans / Carlisle: Paternoster, 1997) and the fuller argumentation in R. Riesner, *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- 15 See R.J.A. Talbert (ed.), *The Barrington Atlas of the Greek and Roman World* (Princeton: Princeton University Press, 2000). Simply by staying on the *Via Egnatia en route* to Dyrrachium Paul would have been able to claim he had been in Illyricum.

- 16 Cicero, *Against Piso*, 36.89.
- 17 Known as 'Actia Nicopolis', founded in 31 BC by Augustus after the battle of Actium, it was 200 miles northwest from Athens; by sea it was 200 miles across to Brundisium. There was also a Nicopolis in Thrace (north of Philippi) and in Cilicia; see Marshall, *Pastoral Epistles*, 341 and Mounce, *Pastoral Epistles*, 457.
- 18 Paul had made a similar rendezvous with Titus (coming the opposite way) the previous autumn when Titus had missed the last boat across to Troas; they must have met somewhere on the *Via Egnatia* along the coast of southern Macedonia (2 Cor 1-2, 7-8).
- 19 See e.g. Mounce, *Pastoral Epistles*. Paul's brief landing on Crete *en route* to Rome in October AD 59 (Acts 27:8) is irrelevant at this point, since this can hardly be counted as a mission which brought a Christian church into being (nor was Titus travelling with him).
- 20 These doubts are unnecessary since we know Paul managed to make a 'painful visit' to Corinth during this same time-frame (2 Cor 2:1); see further below and the good arguments in Van Bruggen, *Geschichtliche Einordnung*.
- 21 Marshall, *Pastoral Epistles*, 150, who cites in support 1 Macc. 10:79; 2 Macc. 4:29; Josephus, *Ap.* 1.77; *War* 1.259 and *Ant.* 14.346.
- 22 Robinson, *Redating*, 76; see also de Lestapis, *L'enigme*, 52-54.
- 23 See further below 4(c).
- 24 C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tubingen: Mohr, 1990) 140-141. The only alternatives were to go via Corinth (requiring, for all but the smallest ships, a change of vessel) or round the treacherous southern tip of the Peloponnese. Indeed the more frequented route may have been along its *southern* shore. The ancient Phoenicians evidently used this southern shore – hence their building the harbour of Phoenix (Acts 27:12).
- 25 Compare Paul's change of travel plans, which he describes in 2 Corinthians 1-2.
- 26 This means Titus cannot have, for example, gone to Crete in the summer of AD 55 and been told by Paul at that time to stay on the island for the winter of AD 55/56. This then rules out any possibility that *apelipon* implies Paul 'left' Titus on Crete (whilst he, Paul, sailed away). It also rules out the possibility that Titus was 'left' on Crete for an entire winter.
- 27 It is not clear whether these two men would be asked to stay the winter in Crete (replacing Titus) or to accompany him back to the mainland to meet up with Paul.
- 28 This was his policy on Cyprus back in AD 46 (Acts 13:13).
- 29 Paul encourages Titus to 'help Zenas and Apollos on their way' (3:13) – in other words, they too are not to stay on the island for the winter. Paul may have sensed that the resources of his wider team would be too stretched if these two men were stranded on Crete for five months.
- 30 The supposed 'lateness' detected in the terminology and response of the *author* will be discussed in Part II.
- 31 According to reports from missionaries today, this same problem can occur in the first few months after the founding of a new church, e.g. in the Muslim republics of the former USSR.

Paulinische versus jüdische und hellenistische Anthropologie? Zur Frage nach dem Verständnis von Römer 7,7-25

Jacob Thiessen

ZUSAMMENFASSUNG

Die Behauptung von Paulus in Röm 7,5, dass „die sündlichen Leidenschaften, die durch das Gesetz geweckt wurden, in unseren Gliedern tätig waren, um Frucht zum Tod zu wirken“, bringt notwendigerweise die Frage nach dem Wesen des Gesetzes mit sich: Ist das Gesetz letztlich für unseren verlorenen Zustand verantwortlich? Deshalb fragt Paulus in Röm 7,7 im Zusammenhang damit: „Ist das Gesetz Sünde?“ Im Gegensatz zum (späteren rabbinischen) Judentum ist Paulus davon überzeugt, dass der „gute Trieb“ (eine positive Disposition im Menschen) vom „bösen Trieb“ (einer negativen Antriebskraft) beherrscht und korrumpiert wird (cf. „in meinem Fleisch“ Röm 7,18). Das Gesetz bewirkt Erkenntnis der Sünde (cf. Röm 3,20), aber weil dieser „böse Trieb“ sein Leben dominiert, ist der Mensch (ohne Christus) unfähig, diese Erkenntnis umzusetzen. Man mag diesen „bösen Trieb“, von dem

* * * *

SUMMARY

With his affirmation in Romans 7:5 that the ‘sinful passions aroused by the law were at work in our members to bear fruit for death’, Paul necessarily raises the question of the nature of the law. Is it in the end responsible for our lost state? Relating to this, in Romans 7:7 Paul asks: ‘Is the law sin?’ In contrast to (later Rabbinic) Judaism Paul is convinced that the ‘good driving force’ is dominated and corrupted by the ‘evil driving force’ in mankind (cf. ‘in my flesh’, Rom 7:18). The law brings humans awareness of sin (cf. Rom 3:20), but since the ‘evil drive’ dominates their lives, they are unable (without Christ) to apply what they know. To a certain extent one may equate this ‘evil drive’ in Paul’s letters with the ‘flesh’ (cf.

* * * *

RÉSUMÉ

En affirmant que « les passions pécheresses provoquées par la loi agissaient en nos membres et nous faisaient

in den Paulusbriefen die Rede ist, mit dem „Fleisch“ gleichsetzen (cf. Matt 15,19), das ein Christ grundsätzlich „gekreuzigt“ hat (Gal 5,24) und das, obwohl es noch im Leben des Gläubigen vorhanden ist, durch „das Wirken des Geistes“ oder „den Wandel im Geist“ überwunden werden kann (Röm 8,4 ff.; Gal 5,13 ff.).

In Röm 7,13 erörtert Paulus, ob „das Gesetz“ Sünde sein kann. Er besteht darauf, dass nicht das „Gesetz“, weil heilig, für das Dilemma des Menschen verantwortlich ist, sondern dass es nicht dazu imstande ist, das Problem der menschlichen Sündhaftigkeit zu lösen. Im darauf folgenden Abschnitt Röm 7,14-25 macht Paulus die vollständige Sündhaftigkeit des Menschen als tatsächliche Ursache für das Elend der menschlichen Existenz ausserhalb Christus verantwortlich. Röm 7,7-25 enthält somit zwei Hauptanliegen, die mehr oder weniger mit gleichem Schwerpunkt behandelt werden.

* * * *

Mt 15:19), which Christians have in principle ‘crucified’ (Gal 5:24) and which, although still present in the life of the believer, can be overcome through ‘minding the things of the Spirit’ or ‘walking in the Spirit’ (Rom 8:4ff; Gal 5:13ff).

In Romans 7:7-13 Paul discusses whether ‘the law’ is in the wrong and insists it is not the ‘law’ that is responsible for the human dilemma since it is holy, yet that on the other hand it was unable to overcome the problem of human sinfulness. In the following section, Romans 7:14-25, Paul investigates humanity’s complete sinfulness, the actual cause of their misery if they are not in Christ. Romans 7:7-25 evidently contains two major issues that are discussed more or less with equal emphasis.

* * * *

porter du fruit pour la mort» (Rm 7.5), Paul suscite naturellement la question de la nature de la loi. Est-elle en fin de compte la cause de notre état de perte ? Paul

pose donc la question : « La loi est-elle péché » ? (Rm 7.7). Contrairement au judaïsme (rabbinique plus tardif), Paul est convaincu que le « bon penchant » est dominé et corrompu par le « mauvais penchant » en l'être humain (cf. « dans ma chair », Rm 7.18). La loi produit la conscience du péché (cf. Rm 3.20), mais comme le « mauvais penchant » domine sa vie, l'homme est incapable (sans Christ) d'appliquer ce qu'il sait. Dans une certaine mesure, on peut voir l'équivalent du « mauvais penchant » dans ce que Paul nomme « la chair » (cf. Mt 15.19), que les chrétiens ont en principe « crucifiée » (Ga 5.24), et qui, bien qu'encore présente dans la vie du croyant, peut être surmontée en « portant sa pensée sur

les choses de l'Esprit » ou en « marchant selon l'Esprit » (Rm 8.4ss ; Ga 5.13ss).

En Romains 7.7-13, Paul répond à la question : « La loi est-elle péché ? », et il affirme que ce n'est pas la « loi » qui est la cause du dilemme humain puisque la loi est sainte. Il ajoute cependant qu'elle est incapable de résoudre le problème de la nature pécheresse de l'être humain. Dans la section suivante (Rm 7.14-25), Paul considère la nature entièrement pécheresse de l'homme qui est la cause de sa misère présente s'il n'est pas en Christ. Cette section traite de deux points principaux avec une attention plus ou moins égale.

* * * * *

1. Einführung

Die Auslegung von Römer 7,7-25 ist bekanntlich nach wie vor umstritten. Im Folgenden wird auf einen Überblick über die unterschiedlichen Auslegungsmodelle in Geschichte und Gegenwart verzichtet.¹ Es wird von der Annahme ausgegangen, dass Paulus in Römer 7,7ff. auf mögliche Einwände eingeht, welche ihm auf Grund der Aussage von Römer 7,5 gemacht werden könnten. Es wird also davon ausgegangen, dass der Apostel die Situation des Menschen „im Fleisch“ und damit „in Adam“ (vgl. Röm 5,12ff.) angesichts der Macht der Sünde² einerseits und angesichts der Forderungen des Gesetzes andererseits beschreibt. Das „Ich“ wird als Stilmittel verstanden,³ welches aus der Umwelt des Neuen Testaments vielfältig bezeugt ist⁴ und das dem „Du“, das in Römer 8,2 angesprochen wird,⁵ gegenübersteht.⁶ Damit wird also in dem Sinn grundsätzlich die vorchristliche Existenz angesprochen, auch wenn es in unserem Abschnitt selbst nicht primär um diese Frage geht und damit nicht ausgeschlossen ist, dass das „Fleisch“ – das man in einem gewissen Sinn mit dem „bösen Trieb“ der rabbinischen Tradition identifizieren kann – auch für die christliche Existenz noch ein Problem ist.

Da Paulus in Römer 7,5 zum Ausdruck gebracht hatte, dass „die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren, als wir [noch] im Fleisch waren“, begründet er in Römer 7,7-13, dass daran nicht das Gesetz als solches schuld ist, während er in Römer 7,14-25 den Menschen „im Fleisch“ beschreibt, der nicht imstande ist, das Gesetz zu erfüllen, obwohl er erkannt hat, dass es „das Gute“ beinhaltet (7,12f.16-21; vgl. Deut 12,28; 26,11; 30,15ff.; vgl. u. a. Ps 52,5; Jes 5,20; 7,15f.; Lam 3,38; Am

5,14f.; Mi 3,2; 6,8; Röm 3,8; 12,2; 13,3; 3. Joh 11). Es geht Paulus also um die Frage, ob das „Gesetz“ angesichts der Herrschaft der Sünde eine ausreichende Grundlage für das ethische Handeln des Menschen sein kann.

Im Folgenden wird zuerst auf die Bedeutung des Kontextes für das Verständnis von Römer 7,7-25 eingegangen. Im Weiteren wird untersucht, welche Bedeutung „das Gesetz“ (und die Vernunft) im Judentum und im Hellenismus in Bezug auf das ethische Verhalten des Menschen hatte. Da Römer 7,14b (vgl. 7,5) in Bezug auf das anthropologische Verständnis des Paulus, welches den Ausführungen in 7,14ff. zugrunde liegt, eine Schlüsselposition einnimmt, wird besonders auch auf diesen Vers eingegangen, bevor anschließend in der zusammenfassenden Schlussfolgerung gefragt wird, inwiefern diese Problematik von Römer 7,14ff. auch den Menschen „in Christus“ (vgl. 8,1) betrifft.

Wenn im Folgenden vom „Judentum“ und vom „Hellenismus“ die Rede ist, so ist mir bewusst, dass es sich hier nicht um klar umrissene Größen handelt⁷ und dass die Grenze oft fließend ist.⁸ Es geht auch nicht um die Frage, ob eher das „Judentum“ oder der „Hellenismus“ direkter „Hintergrund“ des paulinischen Abschnitts ist. Es geht vielmehr um den weiteren „Kontext“ der paulinischen Aussagen, ohne die Ausführungen des Paulus direkt aus diesem „Kontext“ abzuleiten. Dabei wird auch auf das rabbinische Judentum eingegangen, auch wenn auf Grund der Problematik der Datierung rabbinischer Traditionen⁹ oft nicht sicher ist, welche Tradition auf das 1. nachchristliche Jahrhundert (oder früher) zurückgeht. Offenbar spricht Paulus im Römerbrief u. a. vor allem den jüdischen „Lehrer“ an (vgl. 2,17ff.;

7,1), wobei man annehmen muss, dass es sich insbesondere um den pharisäischen Gesetzeslehrer handelt.¹⁰

2. Der Abschnitt innerhalb seines Kontextes im Römerbrief

Um zu verstehen, worum es Paulus bei der Abfassung von Römer 7,7-25 ging und welche Fragen ihn dabei bewegten, ist m.E. primär nicht der historische Kontext, sondern der literarische Kontext des Abschnitts entscheidend. Da der Römerbrief zumindest aus der Sicht des Paulus logisch aufgebaut ist, stellt sich die Frage nach dem logischen Zusammenhang vor allem mit dem unmittelbaren Kontext. Dabei ist es sinnvoll, die Aussagen unseres Abschnitts mit dem unmittelbaren literarischen Kontext zu vergleichen (vgl. z.B. Röm 7,14 mit 6,2-7; 7,5; 8,9 – Röm 7,15b.18.19 mit 6,12-22; 8,1-4.12f. – Röm 7,17.20 mit 8,9f.15f. – Röm 7,23 mit 8,3). Der Vergleich – auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann – zeigt, dass Paulus in Römer 7,14-25 nicht den „normalen“ Zustand der an Jesus Christus Gläubigen beschreibt. Während der in Christus gerechtfertigte Mensch nach Römer 6,1-7,6 nicht mehr unter der Herrschaft und dem Zwang der Sünde lebt und deshalb nach Römer 8,1ff. durch die „Gesinnung des Geistes“ die „Rechtforderung des Gesetzes“ erfüllen kann (vgl. z.B. 8,4), beschreibt Römer 7,14ff. Menschen, die unter dem Zwang der Sünde stehen.¹¹ Außerdem macht Lohse mit Recht darauf aufmerksam, dass der Begriff „Geist“ in Römer 7,7-25 nie vorkommt. „Nicht Geist und Fleisch stehen einander gegenüber, sondern der *νοῦς*, der als verstehendes Urteilsvermögen jedem Menschen eigen ist, und die *σάρξ*.“¹²

Eine (ausschließlich) biographische Deutung des Abschnitts ist problematisch, sei es, dass man das „Ich“ auf den Christen Paulus oder auf die Zeit vor seiner Hinwendung zu Jesus Christus bezieht.¹³ Sein früheres Leben beschreibt er in Phil 3,5-6 mit folgenden Worten:

Beschnitten am achten Tag, vom Geschlecht Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern; dem Gesetz nach ein Pharisäer; dem Eifer nach ein Verfolger der Gemeinde; der Gerechtigkeit nach, die im Gesetz ist, untadelig geworden.

Einerseits wird nichts von einem Konflikt im Leben des Paulus sichtbar, wie er vor allem in Römer

7,14ff. zum Ausdruck kommt, andererseits hat der Apostel nie „ohne Gesetz“ gelebt (vgl. Röm 7,9). Die Beobachtung bedeutet aber wohl nicht, dass der Inhalt von Römer 7,7-25 mit dem (früheren oder gegenwärtigen) Leben des Apostels nichts zu tun hätte. Zu beachten ist auch, dass Paulus in Phil 3,6 sein Leben aus der früheren Sicht als „untadelig“ beschreibt, während der Apostel in 1. Tim 1,15 als „erster (Sünder)“ – wohl im Sinn von „größter Sünder“ – beschrieben wird, den Christus Jesus durch sein Kommen gerettet hat.

Offenbar wird das „Ich“ vor allem als Stilform gebraucht¹⁴ (wie „dich“ in Römer 8,2 und im Gegensatz dazu), wobei es m.E. eindeutig heilsgeschichtliche Anspielungen gibt (vgl. z.B. Röm 7,11 mit Gen 3,13). So konnte „das Gebot“ Adam und Eva nicht vor dem Sündigen bewahren (vgl. Gen 2,17; 3,1ff.), und ebenso wenig vermochte die Gesetzgebung am Berg Sinai Israel davor zu bewahren, in der Sünde zu leben. Aber auch der Jude als *Bar Mizwa* (mit 13 Jahren) kann nicht durch das Gesetz, dem er nun in voller Eigenverantwortung unterstellt ist, vor der Sünde bewahrt werden. Und so konnte dadurch notgedrungen nicht das Leben gegeben werden, wofür das Gebot gegeben war, sondern es „musste“ in den Tod führen (vgl. Röm 7,9-13). Es gab in der Geschichte der Menschheit eine Zeit, in der die Menschheit Gottes Gesetz, die Tora Moses, nicht hatte (vgl. Röm 5,13). Als Gott dann dem Mose und dem Volk Israel das Gesetz gab, stellte es keine Möglichkeit dar, in jeder Hinsicht den ethischen Willen Gottes auch zu tun, weil der Mensch seinerseits dazu nicht in der Lage ist (vgl. Röm 7,5).

Der Inhalt von Römer 7,7-25 steht im logischen Zusammenhang mit den unmittelbar vorangehenden Versen. Und zwar geht der Apostel konkret auf die Fragen ein, die sich in Römer 7,5f. aufdrängen.¹⁵ Nachdem er in Römer 7,5 zum Ausdruck gebracht hatte, dass zu der Zeit, „als wir noch im Fleisch waren, die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern (beständig) wirksam waren“, stellt sich die entscheidende Frage nach der Stellung des Gesetzes. Ist dann das Gesetz schuld an dieser heillosen Situation?¹⁶ Auf diese Frage geht Paulus in Römer 7,7ff. ein.¹⁷ Dabei betont er in 7,7-13, dass das Gesetz nicht schuld an der Sünde ist, und gleichzeitig auch, wie die Sünde „durch das Gesetz in unseren Gliedern wirken“ konnte. In 7,14-25 geht er dann auf das eigentliche Problem ein, das der Mensch „in Adam“ selbst ist, der „fleischlich“ und „unter die Sünde verkauft“ ist, sodass er

nicht imstande ist, sich dem Willen Gottes, der im Gesetz mitgeteilt wird, unterzuordnen (vgl. 8,7). Diese Tatsache wird durch die Begriffe, die der Apostel aus Römer 7,5f. in Römer 7,7ff. wieder aufnimmt (vgl. 7,5-6 mit 7,8.13.14.17.18.20.23), untermauert.

Während die drei Imperfektformen¹⁸ in Römer 7,5-6 zumindest indirekt zum Ausdruck bringen, dass dieser Zustand im Leben der Gläubigen grundsätzlich der Vergangenheit angehört, bezieht Paulus sich in Römer 7,14-25 grundsätzlich genau auf diesen Zustand ohne Christus, indem er die Situation des Menschen anspricht, der durch das Gesetz zwar „das Gute“ (vgl. 7,12f.16-21) erkannt hat,¹⁹ dieses aber nicht in die Tat umzusetzen vermag.²⁰ Er will Gott „in der Altheit des Buchstabens“ dienen, und nicht „in der Neuheit des Geistes“ (vgl. 7,6; auch 2,27: „... der du mit Buchstaben und Beschneidung ein Gesetzesübertreter bist?“), aber da er in der Sünde verklavt ist, ist er nicht imstande, das Erkannte auch in die Tat umzusetzen. Damit besteht der eigentliche Unterschied zwischen Paulus und seiner jüdischen Mitwelt nicht im Verständnis des „Gesetzes“, sondern im Verständnis des Menschen.²¹ Dieses Menschenverständnis in Bezug auf die Frage der Erfüllbarkeit ethischer Maßstäbe unterscheidet Paulus aber auch grundsätzlich vom hellenistischen Denken der Antike. Beide Aspekte sollen im Folgenden dargelegt werden.

3. Zum jüdischen und hellenistischen Kontext der Thematik

3.1. Vorbemerkung

In Bezug auf das Tora-Verständnis betont Stuhlmacher, dass „wir“ bereit sein müssten, „Abschied zu nehmen von dem negativen Zerrbild des Gesetzes, das sich in langer (heiden-) christlicher Tradition kirchlich und theologisch eingepägt hat“, und wir sollten anerkennen, „dass sich das Alte Testament und Frühjudentum immer wieder von *tiefer Freude und Dankbarkeit für die Gabe des Gesetzes* erfüllt erweisen (vgl. z.B. Ps 1,1-2; 19,9; 119,14.24.77.92 usw. und bei Paulus selbst Römer 2,17-18; 7,22)“.²² Nach Talmon ist die Tora „das lebensformende Grundprinzip des jüdischen Glaubens, der jüdischen Existenz insgesamt“,²³ und Brocke beschreibt die Tora als „das Identitätssymbol des jüdischen Volkes, unverwechselbar, unzerstörbar, ein stets überallhin ‚transportabler Tempel‘, wie man einmal gesagt hat“.²⁴

Im Folgenden soll vor allem auf die Frage eingegangen werden, wie man sich dabei die ethische Funktion der Tora vorgestellt hat. Da das rabbinische Judentum offenbar eine Weiterentwicklung des Judentums aus der Zeit des 1. Jahrhunderts darstellt,²⁵ gehe ich trotz der problematischen Quellenlage auch auf diesen „Kontext“ ein.

Indem Paulus in Römer 7,7ff. offenbar auf die Stellung der Tora („Gesetz“) eingeht, spricht er sicher zuerst einen jüdischen Leserkreis an bzw. bezieht er sich zuerst auf einen jüdischen „Kontext“ (vgl. 7,1).²⁶ Doch der Apostel richtet seinen Brief nicht nur an jüdische bzw. judenchristliche Leser. Und so müssen wir wohl davon ausgehen, dass auch die heidnischen bzw. die heidenchristlichen Leser, welche die Tora weniger gut kannten, mit dem Inhalt angesprochen werden sollten. Auf jeden Fall scheint es mir sinnvoll zu sein, auch kurz auf den römisch-hellenistischen „Kontext“ einzugehen.

3.2. Zum rabbinischen Kontext

Die jüdischen Gelehrten haben unterschiedliche und sogar entgegengesetzte Aussagen darüber gemacht, welche „soteriologische“ und ethische Funktion die Tora habe.²⁷ Der Jude ist nach rabbinischer Ansicht²⁸ glücklich zu nennen, wenn er die Tora studiert, um den „bösen Trieb“ (יָצֵר [הָ] רָע)²⁹ unter Kontrolle zu halten.³⁰ Durch das Studium der Tora werde der „gute Trieb“ (יָצֵר טוֹב) genährt, und so könne der Mensch das Gute von sich aus tun. Abrahams böser Trieb sei durch das Verspritzen seines Blutes erstickt worden,³¹ und erst durch die Beschneidung sei er vollkommen gemacht worden.³² Nach bQid 30b hat Gott die Tora als Mittel gegen den bösen Trieb geschaffen. „Wenn ihr euch mit der Tora befasst, so werdet ihr nicht in seine Hand ausgeliefert.“³³ Nach einem Ausspruch von Rabbi Akiba aus mAbot 3,14 sind die Israeliten Lieblinge Gottes, weil ihnen eine besondere Liebe dadurch kundgetan worden sei, „dass ihnen ein Werkzeug gegeben wurde, mit dem die Welt geschaffen worden ist. Denn es ist gesagt (Prov 4,2): ‚Denn eine gute Lehre habe ich euch gegeben, meine Tora verlasset nicht‘“.

Die (schriftliche und mündliche) Tora Moses präexistierte nach rabbinischer Auffassung seit Ewigkeit und war Israel für alle Ewigkeit gegeben worden. Durch die Tora sei die Welt erschaffen worden,³⁴ womit die Tora auch als Schöpfungsordnung bzw. das dem Bestand der Welt zugrunde liegende Prinzip betrachtet wird.³⁵ Gleichzeitig sei die Welt um der Tora willen

geschaffen worden, was offensichtlich auch in dem Sinn verstanden wird, dass die Schöpfung sich hin zur Tora und ihren „Werken“ entwickelt, denn diese „Werke“ seien zwar mit der Welt erschaffen worden, doch sei jedes einzelne Werk erst zu seiner Zeit „aufgeleuchtet“. ³⁶

Diese Tora wurde – wie Schäfer ausführt – „nicht nur voll und ganz, als mündliche und schriftliche Tora, am Sinai offenbart ..., sie wurde auch mit der Offenbarung dem Menschen überlassen; Lehrentscheidungen haben die Menschen zu treffen und nicht Gott“. ³⁷ So erwartete man in dem Messias einen Lehrer der Tora. ³⁸ Diese Erwartung ging zum Teil so weit, dass man sogar von einer „neuen Tora“ redete, die der Messias bringen werde und die man geradezu als „Tora des Messias“ bezeichnete. Doch ist nach Schäfer „weder die Vorstellung einer neuen Torah noch die Erwartung einer völligen Aufhebung der Torah für das rabbinische Judentum charakteristisch“. ³⁹ Die „Tora des Messias“ wird also die alte Tora Moses sein, aber der Messias wird sie in neuer Weise auslegen. ⁴⁰ Die Mehrheit der Rabbinen hat sich nach Schäfer „von der messianischen Zeit ein vollkommenes Verständnis der Torah vom Sinai erhofft, Einsicht in die Gründe der Gebote und Verbote und, nicht zuletzt, die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit der Torah“. ⁴¹ Ohne Zweifel sei nur diese Erwartung und nicht die Vorstellung einer neuen Tora oder einer endzeitlichen Aufhebung der Tora „dem eingangs charakterisierten rabbinischen Torahverständnis“ ⁴² adäquat. ⁴³

Wie die Tora nach rabbinischer Auffassung der ganzen Welt das Leben gegeben hat, so bedeutet sie ganz besonders das Leben für Israel, denn die Tora ist Israel gegeben worden, um durch sie Verdienst und Lohn zu erlangen. ⁴⁴ Strack und Billerbeck meinen sogar, dass „mit der Fähigkeit des Menschen, den in der Tora geoffenbarten Gotteswillen zu erfüllen, ... das ganze System der pharisäischen Soteriologie“ gestanden und gefallen sei. ⁴⁵

3.3 Zum Kontext in den Qumran-Schriften

In den Qumran-Texten erscheint der Begriff יָצַר (im Sinn von „Gedanke, Trieb, Neigung; Gebilde, Gefäß“) insgesamt 97-mal. Auch die Wendung „böser Trieb“ erscheint hier, ⁴⁶ aber offenbar noch nicht wie in den rabbinischen Schriften als *terminus technicus*. Trotzdem zeigt der Gebrauch des Begriffs, wie zentral der „Trieb“ für die menschlichen Handlungen gesehen wurde. Dabei kommt

immer wieder zum Ausdruck, dass der Mensch im Grunde verdorben ist und die gerechten Taten nur von Gott kommen können. ⁴⁷ Gott rückt „alle Taten/Werke der Ungerechtigkeit“ gerade. ⁴⁸

Gemäß 4Q436 1,10 hat Gott „den bösen Trieb von mir ferngehalten“, indem er u. a. den Sinn für seine Tora geöffnet hat (vgl. 4Q436 1,4ff.). Die Quelle der Taten, die zu Gottes Gericht führen, ist nach 4Q370 1,3 der „Trieb ihres [bösen] Herzens“. Um sich nicht z.B. von den „Gedanken/Plänen seines Triebes“ in die Irre leiten zu lassen, muss man „gemäß der Mehrheitsregel der Männer der *Jachad*“ ⁴⁹ an Bund und Gesetz festhalten, wie in IQS 5,1-5 zum Ausdruck kommt. Schlussendlich geht es offenbar darum, dass man „untadelig“ nach dem lebt, was „in der ganzen Tora offenbart ist“, und dass man durch die Beherrschung des Triebes ⁵⁰ sowie durch einen gezähmten Geist, Sühne für die Sünden und das Tun der Gerechtigkeit den Glauben im Land bewahrt, wie IQS 8,1-3 darlegt. Nach CD 2,14-16 will der Lehrer seinen „Kindern“ die Augen öffnen, damit „ihr vollkommen wandelt auf allen seinen Wegen und nicht abweicht durch die Gedanken/Pläne des sündigen/schuldigen Triebes und durch die hurerischen Augen“.

Das „Tun der Tora“ sowie die „Taten/Werke der Tora“ spielen in den Qumran-Texten eine wichtige Rolle. In 4Q398 14-17,2,3 (= 4QMMT C 27), einem Dokument aus Qumran aus der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, wird der Ausdruck מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה „Taten/Werke der Tora“ ⁵¹ (bzw. מִקְעָת מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה) ⁵² verwendet, ⁵³ wobei offensichtlich das Halten der Tora durch die Erfüllung ihrer Gebote gemeint ist. Im Kontext heißt es:

Nun haben wir dir geschrieben von einigen Taten/Werken der Tora, solche, die wir als wohl­tätig für dich und dein Volk bestimmt haben. Denn wir haben gesehen, [dass] du über Einsicht und Erkenntnis der Tora verfügst. Verstehe alle diese Dinge und suche sein Angesicht, um deinen Ratschluss zu befestigen und dich so fernzuhalten von bösen Gedanken und dem Ratschluss Bileals. ⁵⁴ Dann wirst du dich freuen am Ende der Zeit, wenn du feststellen wirst, dass die innere Tiefe unserer Worte wahr ist. Und es wird dir als Gerechtigkeit angerechnet werden ⁵⁵ [vgl. Röm 4,3!], da du getan hast, was recht und gut vor Ihm ist, ⁵⁶ zu deinem Wohlergehen und dem Israels. ⁵⁷

Vorher werden Personen wie Salomo und

Jerobeam beschrieben, welche auf Grund ihres Gehorsams oder ihres Ungehorsams dem Gesetz gegenüber gesegnet bzw. verflucht wurden. Man solle an die Könige Israels denken und „gründlich ihre Werke“ betrachten, da derjenige, der die Tora gefürchtet habe, von seinen Nöten errettet worden sei, und dem nach der Tora Suchenden seien die Sünden vergeben worden.⁵⁸

Es geht dabei in den Qumran-Schriften grundsätzlich um das Halten der ganzen Tora⁵⁹ (aus der Sicht der jeweiligen Auslegung),⁶⁰ und nicht nur um bestimmte Aspekte des „Gesetzes“.⁶¹ So erscheint z.B. der Ausdruck „seine/ihre Taten in der Tora“ in einigen Texten,⁶² wobei dieser Ausdruck offenbar ähnlich gebraucht wird wie die Wendung „Taten der Tora“ in 4Q398 14-17,2,3. Diese „Taten in der Tora“ entscheiden darüber, ob jemand in die Gemeinschaft aufgenommen wird.⁶³ Es geht also um das Tun des in der Tora Geforderten, und zwar haben die Texte „nicht die Befolgung von [nur] Einzelgeboten im Blick ..., sondern in umfassendem Sinn die alles Tun und Verhalten bestimmende Gesamtorientierung an der Tora vom Sinai“, wie Hofius, der sich auch auf außerbiblische jüdische Texte bezieht, richtig bemerkt.⁶⁴

3.4. Zum jüdisch-hellenistischen Kontext

Im hellenistischen Judentum liegt die Bedeutung der Tora nach Weber „wesentlich darin, dem Menschen ein gottentsprechendes, gerechtes und damit ein gutes, glückseliges Leben zu ermöglichen (siehe bes. Arist; Sap; TextXII; 4. Mac. Ps-Phok)“.⁶⁵ Dabei sei das Verbindungsglied „zwischen der Thora als jüdischem Volksgesetz und als universalem Weltgesetz ... im Gedanken der Identität Gottes als Schöpfer und Gesetzgeber gefunden worden“.⁶⁶ Die Einheit des Menschengeschlechts und des Gesetzes gründe darum in Gottes Schöpferhandeln.⁶⁷

Josephus vergleicht das mosaische Gesetz mit einem Vater und Herrn, der sowohl die absichtliche Sünde als auch die in Unwissenheit begangene Sünde verhindere.⁶⁸ Er berichtet, wie der Hohepriester beim Laubhüttenfest die Tora für das ganze Volk gelesen habe, was gut sei, da die Menschen so vor dem Sündigen bewahrt würden. Das Gesetz wird in diesem Zusammenhang als „Ursache der Glückseligkeit“ bezeichnet.⁶⁹ Ein Leben nach den „Gesetzen“ garantiere den Menschen die Gnade Gottes.⁷⁰ Ziel der Gesetzeslehre sei die Tugend.⁷¹ Dabei lehre die Geschichte Israels, dass denjenigen, die

nicht wagten, die guten Gesetzgebungen zu übertreten, wider Erwarten alles zum Wohlelingen beitrage und ihnen als „Ehrengabe“ (γέρας) die „Glückseligkeit“ (εὐδαιμονία) von Gott bereitliege.⁷²

Philo⁷³ bezieht die „Gesetze“, die Abraham erfüllte (vgl. Gen 26,5), auf den „göttlichen Logos“,⁷⁴ woraus er folgert, dass die „Werke des Weisen“ sich nicht von den „göttlichen Worten“ unterscheiden.⁷⁵ Gemäß Philo tut der Anmutige (ὁ ἀστεῖος) das Gesetz, und es sei das Ziel, „gemäß dem allerheiligsten Mose Gott zu folgen“.⁷⁶ Abraham wird in diesem Zusammenhang mit den „besten Philosophen“ verglichen, dessen Ziel es sei, im Einklang mit der Natur zu leben, wenn der Verstand den Pfad der Tugend betreten habe und in den Spuren des „richtigen Logos“ (ὀρθου λόγου)⁷⁷ einherschreite und Gott folge.⁷⁸ Die Tora wird somit von Philo mit dem „Weltgesetz“⁷⁹ bzw. dem „Naturgesetz“ (νόμος φύσεως)⁸⁰ identifiziert.⁸¹ Dieses „Naturgesetz“ ist – wie Weber zusammenfassend feststellt –

zentral Tugendlehre, Tugendgesetz; und vor allem: es ist das Ursprungsgesetz, das sich – wie der Dekalog – unmittelbar dem göttlichen Schöpfungswirken verdankt. Von daher muß eigentlich auch die Sinaithora im Kern ein Sittengesetz sein.⁸²

Für Philo ist es außerordentlich erstaunlich, dass nicht nur die Juden, sondern auch fast alle anderen Nationen, besonders aber diejenigen, für welche die Lehre von der Tugend wichtig sei, die jüdischen Gesetze verehrten, und so hätten diese eine vorzügliche „Ehrengabe“ (γέρας) empfangen.⁸³

Das 4. Makkabäerbuch – das von Weber in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. datiert wird,⁸⁴ während Van Henten von einer Entstehung am Ende des 1. Jahrhunderts ausgeht⁸⁵ – kann nach Weber mit dem „Zentralbegriff seines Werkes“ ὁ εὐσεβής λογισμὸς („die fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“), was als Programm aufgefasst werden dürfe, „als der Repräsentant des jüdischen Hellenismus schlechthin gelten“.⁸⁶ Nach dem Prolog geht es im 4. Makkabäerbuch um eine „philosophische Abhandlung“ zum Thema, ob die „fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“⁸⁷ „Selbstbeherrscherin der Leidenschaften“ sei (4. Macc 1,1).⁸⁸ Diese „Leidenschaften“ (πάθοι),⁸⁹ die als „Fresssucht“ und „Begierde“ bezeichnet werden (vgl. 4. Macc 1,3) und welche die „Besonnenheit“, aber auch

z.B. die Gerechtigkeit, die Erregung und die Einsicht verhindern wollten (vgl. 4. Macc 1,30; 2,6), würden durch die „vernünftige Erwägung“ beherrscht (4. Macc 1,3-6).

Der Begriff νόμος („Gesetz“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 38-mal. Und zwar hängt die „vernünftige Überlegung/Erwägung“ offenbar eng mit dem Gesetz zusammen, denn nach 4. Macc 1,15-17 ist sie der „Verstand“, der „mit richtigem Logos“⁹⁰ das Leben in Weisheit vorzieht; die Weisheit aber ist „Erkenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Gründe“, und diese Erkenntnis kommt durch die „Erziehung des Gesetzes“.⁹¹ Somit ist schlussendlich das Gesetz die Quelle der Vernunft, welche die Leidenschaften überwindet. Nach 4. Macc 2,4-5 beherrscht die „vernünftige Erwägung/Überlegung“ nicht nur die „Leidenschaftlichkeit der Lust“, sondern auch „jede Begierde“, da das Gesetz sage: „Du sollst nicht begehren ...“ Am Beispiel von Joseph soll gezeigt werden, dass das Gesetz die glaubwürdige Grundlage dafür sei, dass die „Vernunft“ die Begierden, aber auch die Leidenschaften, welche die Gerechtigkeit verhindern wollen, beherrschen könne (2,6). Wer nach dem Gesetz wandle, bezwinde sofort seine begehrlische Art (2,8). Durch das Gesetz (bzw. wegen des Gesetzes) könne die „vernünftige Erwägung“ sogar die Feindschaft beherrschen (2,14). Zu diesem „Gesetz“ gehören auch z.B. die Speisegebote (vgl. 5,25) und die Beschneidung (vgl. 4,23-25).

Gott habe bei der Erschaffung des Menschen seine Leidenschaften um ihn her gepflanzt, aber er habe auch über sie den Verstand als „heiligen Führer“ auf den Thron gesetzt und dem Menschen das Gesetz gegeben, wodurch er Königsherrschaft, Besonnenheit, Gerechtes, Güte und Mannhaftigkeit erlangen werde (2,21-23). Einen stärkeren Zwang als den Gehorsam „unserem Gesetz gegenüber“ gäbe es nicht (5,16; vgl. 9,2; 15,9). Im letzten Kapitel werden die „Nachkommen des abrahamitischen Samens, die Israeliten“, aufgefordert, diesem Gesetz gehorsam zu sein und in jeder Hinsicht in der Ehrfurcht Gottes zu leben in dem Wissen, dass die „fromme/gottesfürchtige vernünftige Erwägung“ der „Herr der Leidenschaften“ sei (18,1-2).

3.5. Zum hellenistisch-römischen Kontext

Interessant ist an dieser Stelle auch ein Vergleich mit dem hellenistisch-römischen „Kontext“.⁹² Schnelle weist darauf hin, dass es wie für Paulus auch für Epiktet (ca. 50–130 n. Chr.) „einen

Widerspruch im Menschen zwischen der Intention des Handelns und der praktischen Ausführung des Handelns“ gibt⁹³ (vgl. Röm 7,19ff.). „In der Angabe der Ursache dieses Widerspruches unterscheiden sich allerdings Paulus und Epiktet grundlegend. Bei Epiktet kann das falsche Verhalten durch richtige Erkenntnis überwunden werden.“⁹⁴ In der Stoa⁹⁵ wurden die menschlichen „Fehlverhalten“ bzw. die „Laster“ (vgl. Röm 1,29-31) mit „Unwissenheit“ begründet. Das Sein wird als Sein des Logos, der Weltvernunft, gedeutet.⁹⁶ Wenn der Mensch in Übereinstimmung mit dem Weltlogos lebe, könne seine autonome Vernunft ihm den rechten Weg zeigen und seine Ansichten korrigieren.⁹⁷

Dabei wird ein enger Zusammenhang zwischen der Vernunft und dem göttlichen Gesetz gesehen.⁹⁸ So ist z.B. nach Cicero⁹⁹ (106–43 v. Chr.) das eine Gesetz „die richtige Ratio im Bereich des Befehlens und Verbietens“.¹⁰⁰ Für Cicero ist das „wahre Gesetz“ (*vera lex*) „die mit der Natur übereinstimmende richtige Ratio (*recta ratio naturae congruens*), ausgegossen in alle [Menschen], beständig, ewig, das/die gleichsam zur Pflicht rufen soll durch das Befehlen, aber durch das Verbieten von Betrug/Täuschung abschrecken soll“.¹⁰¹ Dieses Gesetz dürfe weder aufgehoben noch eingeschränkt oder von Menschen gedeutet werden, da es ewig unveränderlich sei und Gott allein der Lehrer und Gebieter (*magister et imperator*) sei. „Er ist der Erfinder dieses Gesetzes, der Schiedsrichter, der Schöpfer. Wer ihm nicht gehorcht, flieht vor sich selbst, da er die menschliche Natur verleugnet ...“¹⁰²

Nach Cicero gibt es keine Gerechtigkeit, welche nicht in der Natur (und damit in der Vernunft) beruht; wenn das Recht nicht in der Natur seine Begründung finde, würden alle Tugenden verloren gehen.¹⁰³ Nach keinem anderen Maßstab als nach dem Maßstab der Natur¹⁰⁴ könne man das gute Gesetz vom Schlechten unterscheiden.¹⁰⁵ Dieses Weltgesetz, das ewig und unvergänglich sei,¹⁰⁶ diene dazu, „falsches Verhalten auszumerzen und die Tugend zu empfehlen“.¹⁰⁷ Es handelt sich dabei um „die richtige Ratio Jupiters, des höchsten Gottes“.¹⁰⁸ Und so gibt es für Cicero auch nichts, was nicht mit Pflicht zu tun hätte, wie er in seiner dreibändigen „Pflichtenlehre“ (*de officiis*) betont.¹⁰⁹ Kein Lebensbereich könne frei von der Pflicht sein (*nulla enim vitae pars ... vacare officio potest*), und alles Ehrenhafte¹¹⁰ des Lebens beruhe in ihrer Beachtung (*colendo sita vitae est honestas omnis*), während alle Schande

in der Vernachlässigung derselben bestehe.¹¹¹ Nach Plutarch ist das Ziel des Gesetzes die Gerechtigkeit,¹¹² wobei allgemein davon ausgegangen wurde, dass der Mensch dieses Ziel durch seine Vernunft erreichen könne.

3.6. Zwischenfazit

Auch wenn zum Teil immer wieder die Gnade Gottes hervorgehoben wird – besonders in den Qumran-Schriften¹¹³ –, so ging man doch grundsätzlich davon aus, dass der Mensch – bzw. zumindest der in der Gemeinschaft ausgesonderte Mensch – imstande sei, das „Gesetz“, das entweder in der Tora gegeben oder in der Ratio vorhanden ist, auf Grund vom „guten Trieb“ bzw. von seiner Ratio erfüllen kann. Somit ging man grundsätzlich davon aus, dass die Tora oder die Ratio eine ausreichende Grundlage für das richtige ethische Handeln sei. Genau das stellt Paulus in Römer 7 infrage. Dabei betont er zuerst, dass nicht das „Gesetz“ an dieser Lage schuld sei (Römer 7,7ff.). Im zweiten Teil des Abschnitts (7,14ff.) geht er auf den Menschen ein, der „fleischlich“ und damit „im Fleisch“ angesichts der Macht und Herrschaft der Sünde nicht in der Lage ist, das von ihm erkannte „Gute“ auch wirklich zu tun. Deshalb kann das „Gesetz“ ihn nicht „erlösen“, sondern „tötet“ ihn, weil es ihn vor Gott als Sünder erweist (vgl. 3,9.20; 4,15; 5,12ff.).

Wenn Paulus in Römer 7,25b schreibt: „So diene ich nun zwar mit dem Verstand dem Gesetz Gottes, aber mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde“, so bezieht er sich damit wohl insbesondere auf die Kluft zwischen Theorie und Praxis im Alltag derer, die „den Willen kennen und prüfen, worauf es ankommt, weil sie aus dem Gesetz unterrichtet sind“ (vgl. 2,18). Demnach scheint Paulus primär den religiösen Juden anzusprechen, wobei seine eigene Erfahrung sicher eine Rolle spielt. Bei dem Urteil des Paulus sind allerdings die kritische Selbstreflexion und die ehrliche Selbstbeurteilung vorausgesetzt.¹¹⁴ Gleichzeitig stellt er damit aber auch hellenistische Ansichten, nach welchen der Verstand oder die Vernunft Grundlage für ein ethisches Handeln, das im Einklang mit dem Göttlichen steht, sein kann, auf den Kopf.¹¹⁵ Grund dafür ist die unterschiedliche Sicht vom Menschen, wobei Paulus im Unterschied zum Hellenismus davon ausgeht, dass die Vernunft allein, selbst wenn sie Richtiges erkennt, nicht die Voraussetzung für das richtige ethische Handeln sein kann.

4. Die Antwort des Paulus: Das „geistliche Gesetz“ kann durch den „fleischlichen Menschen“ nicht erfüllt werden (Römer 7,14)

In Römer 7,5 hatte Paulus bemerkt, dass die „Leidenschaften¹¹⁶ der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren“, und zwar „als wir noch im Fleisch waren“. Offensichtlich durch diese – für die Juden provozierende Aussage – fühlte er sich veranlasst, auf die Frage einzugehen, ob denn das Gesetz an und für sich Sünde sei (7,7). Nein, das „Gesetz“ ist von Gott zum Leben gegeben und ist sogar „geistlich“ (vgl. 7,10-12.14a). Das Problem ist vielmehr der Mensch „im Fleisch“ und damit „in Adam“. Das ist m.E. der Hintergrund der Ausführungen in Römer 7,14ff.¹¹⁷ Deshalb soll im Folgenden auf die Bedeutung der Aussage in Römer 7,14b für das Verständnis des Abschnitts eingegangen werden.

In Römer 7,14 wechselt Paulus vom Aorist-Tempus (und Imperfekt) zum Präsens und zeigt im Folgenden, wie sich diese verhängnisvolle Situation auf den einzelnen Menschen auswirkt, der durch die Sünde beherrscht wird.¹¹⁸ Es geht also um den Gegensatz zwischen dem „geistlichen Gesetz“ und dem „fleischlichen Menschen“.¹¹⁹ Hatte Paulus bis jetzt vor allem auf Heilsgeschichtliches angespielt, so geht es ab Römer 7,14 um die gegenwärtigen Auswirkungen in Bezug auf den einzelnen Menschen „in Adam“. Adams Schicksal ist auch sein Schicksal geworden (vgl. 5,12ff.). Dieser „fleischliche Mensch“ ist nicht imstande, das „geistliche Gesetz“ zu erfüllen. Das „geistliche Gesetz“ kann nur durch den „geistlichen Menschen“ erfüllt werden (vgl. u. a. 8,4-9; 1. Kor 2,13-16).

Dagegen ist das „Ich“, das Paulus in Römer 7,14ff. beschreibt, „fleischlich“ (σάρκινος) und „unter die Sünde verkauft“ (vgl. 7,14b). In Bezug auf den Gebrauch des Adjektivs σάρκινος (vgl. 1. Kor 3,1; 2. Kor 3,3; Hebr 7,6) ist zu beachten, dass die Endung –ινος¹²⁰ sich grundsätzlich auf den jeweiligen „Stoff“ bezieht, während die Endung –ικος¹²¹ die Zugehörigkeit zu diesem „Stoff“ und die Prägung dadurch beschreibt.¹²² So erscheint der Begriff σάρκινος z.B. in 2. Kor 3,3, wo mit dem „fleischlichen Herzen“ das menschliche „Herz“ im Gegensatz zu der „steinernen Tafel“ beschrieben wird (vgl. Hes 36,26). Die Sündhaftigkeit im Verhalten der Christen in Korinth wird dagegen in 1. Kor 3,3 mit dem Begriff σαρκικός (etwa „vom ‚Fleisch‘ geprägte Menschen“) umschrieben, wäh-

rend der Apostel in 1. Kor 3,1 noch den Begriff σάρκινος (etwa „Menschen vom Stoff, Fleisch“; parallel zu „unmündig“) verwendet hatte.¹²³ An unserer Stelle will Paulus mit dem Gebrauch des Begriffs σάρκινος (nicht σαρκικός!) zum Ausdruck bringen, dass der Mensch „in Adam“ vom „Stoff Fleisch“ ist und damit von sich aus, weil er eben Mensch und damit „Fleisch“ ist (vgl. Joh 3,6), nicht die Kraft hat, das Gesetz Gottes zu erfüllen (vgl. Röm 8,6-8).

Die Ausdrücke „fleischlich“ und „unter die Sünde verkauft“ werden in Römer 7,14b in einem gewissen Sinn synonym gebraucht. Dabei ist zu beachten, dass das Verb πωπέρω („verkaufen“)¹²⁴ in der LXX vor allem in Bezug auf die Sklaverei gebraucht wird,¹²⁵ wobei auch die „Sklaverei“ auf Grund der Sünde oder in der Sünde angesprochen wird. So hat sich Ahab nach 1. Kön 21,20 „verkauft, um zu tun, was böse ist in den Augen Jahwes“ (vgl. 1. Kön 21,25), und nach Jes 50,1 wurde Israel wegen der Sünden des Volkes „verkauft“ (vgl. Jes 59,2; 1. Macc 1,13-15).

Die Metapher vom „Verkauftein“ dem Bösen gegenüber war offenbar auch im Hellenismus gekannt. So verwendet Epiktet z.B. u. a. im Zusammenhang mit der „Sklaverei“ den Begierden gegenüber das Perfekt Partizip πωπεμένος („verkauft“).¹²⁶ Deshalb ist es für Röhser „offenkundig und bedarf keines weiteren Beweises mehr, daß die paulin. Herr-Sklave-Metaphorik paganer Herkunft ist und erst über das hellenistische Judentum Eingang ins NT gefunden hat“.¹²⁷ Dabei verweist Röhser ausdrücklich auf Philo.¹²⁸ Allerdings sollten die Unterschiede nicht übersehen werden. Denn offenbar geht Philo nicht wie Paulus davon aus, dass alle Menschen ohne Unterschied (vgl. Röm 3,9.23) grundsätzlich „unter die Sünde verkauft“ bzw. „Sklaven“ des Bösen sind (vgl. Röm 6,17a.20a). So bemerkt er z.B. in Prob 59, dass es nicht falsch sei zu sagen, das derjenige, der

alles besonnen macht, alles gut macht. Wer aber alles gut macht, macht alles richtig. Und wer alles richtig macht, macht alles sündlos/fehlerlos (ἀναμαρτήτως), unanfechtbar, tadellos, schuldlos und schadenlos. Daher wird er Vollmacht/Recht/Freiheit (ἐξουσίαν) haben, alles zu tun und zu leben, wie er will/entscheidet (ὡς βούλεται). Und wer diese Vollmacht hat, muss frei sein. Ein Anmutiger (ἀστειός) tut alles besonnen, und er allein ist frei.¹²⁹

Und zwar, weil klar sei, dass er nie etwas unfreiwillig tue oder gezwungen werde, während der

Sklave gezwungen werde.¹³⁰

Paulus hatte in Römer 5,12ff. die „königliche Herrschaft“ der Sünde und des Todes durch den Fall Adams begründet, welche bis zum Kommen Jesu Christi über alle Menschen verhängt war. Im Kontext von Römer 7,14b beschreibt der Ausdruck „unter Sünde verkauft“¹³¹ den Menschen, der „in Adam“ ist und damit unter der Herrschaft und der Verurteilung durch das Gesetz lebt (vgl. Gal 3,22f.). Paulus spricht somit von der „Sklaverei“ der Sünde, die den Menschen ohne Christus beherrscht und gefangen hält (vgl. Röm 6,17a.20a).¹³² Richtig bemerkt Bergmeier dazu:

Andie Sünde verkauft heißt somit Gefangenschaft im Gesetz des Sündigenmüssens. Dieses Gesetz, das kommandierende Interesse der Sünde, wirkt in den Gliedern – die Sünde war es ja, die jegliche Begierde bewirkte –, so dass der Leib des unerlösten Menschen der Ort der Gefangenschaft in Sünde und Tod ist.¹³³

Offenbar geht Paulus davon aus, dass der „geistliche Mensch“ bzw. der Mensch „in Christus“ nicht mehr unter die Sünde „verkauft“ ist, sondern von der Sünde frei gekauft worden ist (vgl. z.B. Röm 6,7.22; 8,2ff.; Gal 3,22ff.; 5,16ff.).¹³⁴

Dabei geht es Paulus in Römer 7,14ff. kaum darum, die Erkenntnis und den Willen des Menschen¹³⁵ trotz der Herrschaft der Sünde (des „Sündigenmüssens“) grundsätzlich als „unbescholten“ darzustellen.¹³⁶ Dass das sündige Wesen und Verhalten des Menschen auch das Denken und Wollen des Menschen prägt, hatte Paulus im Römerbrief bereits immer wieder angedeutet (vgl. z.B. 1,21f.24.28; 2,18ff.). Ein Vergleich zwischen Römer 1,28 sowie Römer 2,18 einerseits und Römer 12,2 andererseits zeigt, dass Paulus offenbar davon ausging, dass der Mensch, auch wenn er als Geschöpf Gottes trotz Sünde sein Denken und seinen Willen im Grunde genommen „richtig“ gebrauchen könnte, dieses nicht wirklich tut und erst durch die Erneuerung von Christus her und durch dessen Geist in der Lage ist, Denken und Willen so nach Gott auszurichten, dass daraus auch das Handeln im Einklang mit dem Willen Gottes folgt. Auf diesen Weg geht Paulus in Römer 8,1ff. ein. In Römer 7,14ff. wird hingegen betont, dass die Erkenntnis dessen, was im „Gesetz“ als der gute Wille Gottes mitgeteilt wird, und der menschliche Wille, dieses im Leben auch zu tun, nicht genügen, um das Erkannte auch tatsächlich zu tun, und zwar darum, weil der „fleischliche Mensch“ der Macht

der Sünde ausgeliefert bzw. „unter die Sünde verkauft“ ist.

5. Zusammenfassende Schlussfolgerung

In Römer 7,7-13 geht Paulus auf die Frage ein, ob denn das „Gesetz“ Sünde sei, und betont einerseits, dass das „Gesetz“ nicht an der verstrickten Lage des Menschen schuld ist, da es heilig ist,¹³⁷ andererseits aber auch, dass es nicht in der Lage ist, die Sündhaftigkeit des Menschen zu überwinden. Auf diese völlige Sündhaftigkeit des Menschen, die schlussendlich die eigentliche Ursache für die miserable Lage des Menschen ohne Christus ist, geht der Apostel dann in Römer 7,14-25 ein. Wenn auf diesem zweiten Teil des Abschnitts die Hauptbetonung liegt, kann man Lichtenberger zustimmen, der bemerkt, dass es im Kernanliegen des Abschnitts nicht in erster Linie um eine Apologie des Gesetzes, sondern vielmehr um die „Entlarvung der Wirksamkeit der Sünde“ geht.¹³⁸ Es geht in Römer 7,7-25 jedoch offensichtlich um zwei Schwerpunkte, die mehr oder weniger gleichgewichtig nebeneinander behandelt werden.

Den „Anlass“ für die Ausführungen des Paulus in dem Abschnitt gab offenbar die Bemerkung des Apostels in Römer 7,5. Durch die Aussage, dass die „Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz in unseren Gliedern wirksam waren“ – und zwar „als wir im Fleisch waren“ –, stellt sich dem Apostel – bzw. seinem Leser – notgedrungen die Frage nach dem Wesen des Gesetzes. Ist also schlussendlich das Gesetz an meinem verlorenen Zustand schuld? Anknüpfend an diese Aussage fragt der Apostel in Römer 7,7, ob das Gesetz Sünde sei.¹³⁹ Für Paulus ist das ebenso wie für seinen Leser ausgeschlossen. Doch im Gegensatz zu jüdischen und hellenistischen „Moralpredigern“ ist Paulus davon überzeugt, dass der „gute Trieb“ durch den „bösen Trieb“ (vgl. „in meinem Fleisch“ in Röm 7,18) bzw. die Ratio durch die Macht des Bösen kontrolliert und verdorben wird. Der radikale Unterschied besteht also in der Sicht des Menschen, der nach Paulus als Folge des „Sündenfalls“ vom „ersten Menschen“ (vgl. Röm 5,12ff.) nicht mehr die Kraft hat, das Gute¹⁴⁰ konsequent zu tun, auch wenn Paulus ihm die Möglichkeit, das Gute zu erkennen, nicht grundsätzlich abspricht. Vor allem durch das göttliche „Gesetz“ kann der Menschen zur (genauen) Erkenntnis (ἐπίγνωσις) der Sünde kommen (vgl. Röm 3,20), aber da der „böse Trieb“ bzw. das „Fleisch“ sein Leben beherrscht, hat er ohne

Christus nicht die Kraft, das Erkannte im Leben umzusetzen. Der „böse Trieb“ kann somit in gewisser Hinsicht mit dem „Fleisch“ bei Paulus gleichgesetzt werden (vgl. z.B. Mt 15,19), welches der an Jesus Gläubige grundsätzlich zusammen mit seinen Begierden und Leidenschaften, welche nach Römer 7,5 durch das Gesetz erregt werden, „gekreuzigt hat“ (vgl. Gal 5,24).

Dieses „Fleisch“ existiert jedoch auch im Leben des Gläubigen nicht einfach nicht mehr, kann aber nach der Überzeugung des Paulus (immer wieder) durch die „Gesinnung des Geistes“ bzw. den „Wandel im Geist“ überwunden werden (vgl. Röm 8,4ff.).¹⁴¹ Unter welchen Umständen Römer 7,15ff. auch für den Christen ein Problem ist, zeigt m.E. der Vergleich des Textes mit Gal 5,13ff. (vgl. Röm 6,12-23).¹⁴² In Gal 3,13 hatte der Apostel geschrieben: „Denn ihr seid zur Freiheit berufen worden, Geschwister, nur [gebraucht] nicht die Freiheit als Anlass (εἰς ἀφορμὴν) für das Fleisch, sondern dient einander durch die Liebe!“ Somit besteht für den an Jesus Christus Gläubigen nach Paulus offenbar die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit, den „Anlass“, den die Sünde „durch das Gebot“ ergriff, um „mich“ in Sünde und Tod zu führen (vgl. Röm 7,8.11), zu überwinden. Das geschieht durch den „Wandel im Geist“, denn dabei wird der Gläubige nicht mehr „die Begierde des Fleisches erfüllen“ (Gal 5,16). Die Tatsache, dass nur der „Wandel im Geist“ dazu befähigt, erklärt Paulus in Gal 5,17 mit folgenden Worten: „Denn das Fleisch begehrt gegen den Geist auf, der Geist aber gegen das Fleisch; denn diese sind einander entgegengesetzt, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt.“ „Nicht tun, was man will“ (vgl. Röm 7,16ff.) ist also für Paulus ein Kennzeichen derer, die „nach dem Fleisch“ leben, was für die Gläubigen eine Gefahr darstellt, die im Glauben an Jesus Christus und durch den Wandel im Geist überwunden wird (vgl. Röm 8,4ff.12f.).¹⁴³ Aus diesem Grund hatte der Apostel bereits in Römer 6,12ff. die Gläubigen gewarnt, nicht länger der Sünde als Sklaven zu dienen, nachdem sie nicht mehr wie früher „Sklaven der Sünde“ sind (vgl. Röm 6,17a.20a).

Römer 7,14ff. beschreibt somit den Menschen, der in Römer 7,5 als einer beschrieben wird, der „im Fleisch ist“ und in dessen Gliedern (vgl. Röm 6,13f.; 7,23) deshalb „die Leidenschaften der Sünden durch das Gesetz wirksam“ sind, während Römer 7,7-13 begründet, dass das „Gesetz“ nicht an dieser miserablen Lage (vgl. auch Röm 7,24) schuld ist.

Dr Jacob Thiessen is Rektor and professor of New Testament Studies at the Staatsunabhängige Theologische Hochschule, Basel, Switzerland

Notes

- 1 Vgl. J.-N. Aletti, Rm 7,7-25 encore une fois: enjeux et propositions, in: NTS 48/3 (2002) 358–376; O. Hofius, Der Mensch im Schatten Adams, in: Ders., Paulusstudien II (WUNT 143), Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, 104–154; H. Hommel, Das 7. Kapitel des Römerbriefes im Lichte antiker Überlieferung, in: Ders., Sebasmata II (WUNT 32), Tübingen: Mohr Siebeck, 1984, 157–164; S. Krauter, Eva in Röm 7, in: ZNW 99 (2008) 1–17; ders., Röm 7: Adam oder Eva?, in: ZNW 101 (2010) 145–147; W.G. Kümmel, Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien (ThB 53), München: Kaiser, 1974, 74ff.; J. Lambrecht, The Line of Thought in Romans 7,15-20, in: Biblica 85 (2004) 393–398; H. Lichtenberger, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (WUNT 164), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 13ff.; U. Luck, Das Gute und das Böse in Römer 7, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS Rudolf Schnackenburg), Freiburg: Herder, 1989, 220–237; E. Mauerhofer, Der Kampf zwischen Geist und Fleisch bei Paulus, Frutigen: Trachsel, 4. Aufl. 2000, 130ff.; St. Romanello, Rom 7,7-25 and the Impotence of the Law. A Fresh Look at a Much-Debated Topic Using Literary-Rhetorical Analysis, in: Biblica 84 (2003) 510–530; R. Schnackenburg, Röm 7 im Zusammenhang des Römerbriefes, in: E. Ellis/E. Gräßer (Hrsg.), Jesus und Paulus (FS W.G. Kümmel), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 283–300; V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (ABG 10), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2002, 210–232; E. Wasserman, The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology (WUNT II/256), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, passim; R. Weber, Die Geschichte des Gesetzes und des Ich in Römer 7,7–8,4. Einige Überlegungen zum Zusammenhang von Heilsgeschichte und Anthropologie im Blick auf die theologische Grundstellung des paulinischen Denkens, in: NZStTh 29 (1987) 147–179.
- 2 Vgl. G. Röhser, Metaphorik und Personifikation der Sünde (WUNT II/25), Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 104ff.
- 3 Vgl. Kümmel, Römer 7, 117f.; Krauter, Röm 7, 145.
- 4 Vgl. G. Theissen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie (FRLANT 131), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 216–218; Hommel, Das 7. Kapitel, 157–164. Die „einzige formal überzeugende Parallele zu Röm 7,9“ ist nach Theissen Gal 2,19 (Theissen, Psychologische Aspekte, 202). Und für Hofius stellt dieses Ich „nach Form und Inhalt ein Unikum dar“ (Hofius, Mensch, 113).
- 5 So mit ⚭ B F G 1506*. 1739* a b sy^p; Tert Ambst.
- 6 Für Kümmel bedeutet das, „dass Paulus einen allgemeinen Gedanken durch die 1. Person lebendig ausdrückt“ (Kümmel, Römer 7, 124). Während Kümmel Paulus von diesem Ich ausschließt (Römer 7, 125), kommt Theissen zu dem Schluss: „So wenig sich nun Paulus bei dem ‚Wir‘ von Röm 7,6 ausgeschlossen hat, so wenig ist das beim ‚Ich‘ von Röm 7,7ff. denkbar“ (Theissen, Psychologische Aspekte, 203). Kümmel hat seinerseits eingeräumt, dass „wir“ als Christen in diesem Abschnitt „unsere eigene sittliche Lage ... wiederfinden“ (Kümmel, Römer 7, 108). Vgl. J.G.D. Dunn, Romans 1–8 (WBC 38a), Dallas: Word Books, 1988, 405: „The trouble is, the old epoch itself has not yet run its full course. So long as the resurrection is not yet, the ‚I‘ of the old epoch is still alive, still a factor in the believer’s experience in this body.“ Für Dunn ist das Tun dessen, was man nicht will, Kennzeichen der Christen in der Überschneidung des Alten und des Neuen Zeitalters (vgl. Romans 1–8, 406f.).
- 7 Vgl. G. Stemberger, Die Frage nach einem „mainstream Judaism“ in der Spätzeit des Zweiten Tempels, in: U. Dahmen/H. Stegemann/G. Stemberger (Hrsg.), Qumran – Bibelwissenschaften – Antike Judaistik (Einblicke 9), Paderborn: Bonifatius, 2006, 101–118; M. Tiwald, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation (HBS 52), Freiburg: Herder, 2008, 35ff. („Die vielen Gesichter des Frühjudentums“).
- 8 So wäre z.B. zu fragen, ob Philo eher dem „Judentum“ oder dem „Hellenismus“ zuzurechnen ist und wie Josephus genau einzuordnen ist.
- 9 Vgl. G. Stemberger, Dating Rabbinic Traditions, in: R. Bieringer/F. Garcia Martinez/D. Pollefeyt/P. J. Tomson (Hrsg.), The New Testament and Rabbinic Literature (JSJ Supplements), Leiden: Brill, 2010, 76–96; K. Müller, Zur Datierung rabbinischer Aussagen, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik (FS Rudolf Schnackenburg), Freiburg: Herder, 1989, 551–587; R. Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz (WUNT 101), Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, 538–540. Vgl. auch K. Müller, Neutestamentliche Wissenschaft und Judaistik, in: L. Doering/H.-G. Waubke/F. Wilk (Hrsg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen, Göttingen:

- Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (32–60) 39: „Den rabbinischen Redaktoren geht es nirgends um den verbürgten Wortlaut eines einzelnen Rabbi zu einer bestimmten Zeit, sondern einzig und allein um die Konsistenz der rabbinischen Tradition. Deshalb sind Zuwächse und Korrekturen – ob genannt oder anonym – stets und grundsätzlich willkommen.“
- 10 Stemberger bemerkt, dass man, statt „die pharisäische Richtung als die nahezu ausschließliche Basis des rabbinischen Judentums zu sehen, ... viel eher daran denken“ könnte, „einen ‚mainstream Judaism‘ in all seiner Vielfalt, die natürlich auch viel einschließt, was weithin als ‚pharisäisch‘ angesehen wird, als Grundlage der rabbinischen Entstehung zu betrachten“ (Stemberger, Frage, 105).
- 11 Vgl. E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEKNT 4), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 213; U. Wilckens, Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Geschichte der urchristlichen Theologie, Teilband 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, 206ff.
- 12 Lohse, Römer, 213. Nach Wilckens ist es der „Tod des inneren Menschen, dessen Wille zu leben durch die übermächtigen Begierden als Triebkräfte des Todes blockiert ist“, welche in Röm 7,14ff. beschrieben wird (Wilckens, Theologie I/3, 207). Der „Verzweigungsschrei des Ich aus 7,24“ finde in Röm 8,1 „eine überraschende Antwort“ (Wilckens, Theologie I/3, 208). Diese Antwort komme allerdings „nicht aus dem Binnenbereich des Ich, sondern als Anruf von außerhalb meiner. Ich höre mich als ‚Du‘ angesprochen [vgl. das „dich“ in Röm 8,2]: Du hast den Befreier, nach dem du in 7,24 geschrien hast“ (Wilckens, Theologie I/3, 208).
- 13 Vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK), Düsseldorf/Zürich: Benziger und Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Studienausgabe 2010, Teilband 2, 76.
- 14 Vgl. Wickens, Römer, 77; Lohse, Römer, 215.
- 15 Vgl. Schnackenburg, Röm 7, 297.
- 16 Vgl. H. Schlier, Der Römerbrief (HThKNT VI), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1977, 220.
- 17 Romanello bemerkt dazu: „In fact, in Rom 7,14 the Law is qualified as πνευματικός, but in Rom 7,6 as γράμμα, so Rom 7,5-6 does not appear to introduce this qualification in the following verses“ (Romanello, Rom 7,7-25, 512). Wenn Paulus in Röm 7,6 von der „Altheit des Buchstabens“ spricht, dann ist damit jedoch keineswegs die Tora als solches disqualifiziert. Vielmehr wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das „Gesetz“, wenn man es nicht als Verheißung auf Jesus Christus hin versteht, „Buchstaben“ bleibt und den Menschen deshalb verurteilen muss, weil er nicht imstande ist, es auf diese Weise von Herzen zu erfüllen (vgl. Röm 2,27.29; 2. Kor 3,6f.). Von dieser Situation spricht Römer 7,5, während Römer 7,7ff. darlegt, warum mit der dort gemachten Aussage nicht die Tora als solches disqualifiziert wird.
- 18 Die Imperfektform wird von Paulus im gesamten Römerbrief lediglich 15-mal verwendet (vgl. Röm 1,27; 3,13; 5,13; 6,17.20.21; 7,7.9; 8,3; 9,3; 15,22).
- 19 Luck weist in diesem Zusammenhang zu Recht auf Deut 30,15-30 hin (Luck, Das Gute und das Böse, 225). Nach Deut 30,15-16 spricht Gott zu Israel: „Siehe, ich habe dir heute vorgelegt *das Leben und das Gute, den Tod und das Böse*, indem ich dir heute gebiete, Jahwe, deinen Gott, zu lieben, auf seinen Wegen zu gehen und seine Gebote, seine Ordnungen und seine Rechtsbestimmungen zu bewahren, damit du lebst und zahlreich wirst und Jahwe, dein Gott, dich segnet in dem Land, wohin du kommst, um es in Besitz zu nehmen.“
- 20 Nach Theobald versucht Paulus das, was er in Römer 1,18–3,2 „noch nicht erreicht hatte, nämlich über die vor allem gegen die Juden gerichtete Anklage hinaus, angesichts der ihnen von Gott gesetzten Bestimmung hätten faktisch alle versagt, auch zur Einsicht vorzustößen, *woran das lag*“, in Römer 7,7-24 „in einem erneuerten argumentativen Anlauf nachzuholen“ (M. Theobald, Glaube und Vernunft. Zur Argumentation des Paulus im Römerbrief, in: Ders., Studien zum Römerbrief [WUNT 136], Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, [417–431] 425).
- 21 Vgl. Aletti, Rm 7.7-25, 358–376. Nach Aletti ist der Hintergrund des Abschnitts sowohl jüdisch als auch griechisch. Paulus spreche den Juden und Griechen, nicht aber den Christen an.
- 22 P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, Bd. 1, 3. Aufl. 2005, 253; vgl. H.J. Kraus, Freude an Gottes Gesetz, in: EvTh 10 (1951/52) 337–351.
- 23 S. Talmon, Tora – Nomos – Gesetz. Die Bedeutung des Judentums für die christliche Theologie, in: M. Stöhr (Hrsg.), Lernen in Jerusalem, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1993 (130–147) 132.
- 24 M. Brocke, Von jüdischer Weise, die Schrift auszuliegen, in: LebZeug 32 (1977) (109–124) 109.
- 25 Nach Deines sollte „nicht vergessen werden, dass es die Pharisäer sind, die die deutlich erkennbare Brücke zwischen dem Judentum vor und nach 70 bilden, und dass es die rabbinische Literatur ist, die sie uns zeigt“ (Deines, Pharisäer, 539–540). Gewisse Rückschlüsse auf „das Judentum“ als Hintergrund der neutestamentlichen Auseinandersetzungen scheinen auf jeden Fall berechtigt zu sein, zumal die Mischnajot, welche im 2. Jahrhundert aufgeschrieben wurden, auf ältere Traditionen zurückgreifen, wobei jedoch beachtet werden muss, dass die Tradition(en) im Laufe der Zeit auch angepasst wurde(n) und dass es im Judentum des 1. Jahrhunderts n. Chr. durchaus auch unterschiedliche Strömungen gab.

- 26 Der Begriff νόμος („Gesetz“) muss sich in Römer 7,1 auf die alttestamentliche Tora beziehen (vgl. zur Diskussion Lichtenberger, Ich Adams, 110-112). Zum Gebrauch des Begriffs im engeren Kontext von Röm 7,1 vgl. Röm 5,13.20; 6,12.15; 7,2.4.5.6.7.8.9.12.14.16.21.22.23.25).
- 27 Vgl. F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur (TSAJ 55), Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 50ff.; ders., Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu b'rit in der rabbinischen Literatur, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hrsg.), Bund und Tora. Zur theologischen Begriffserklärung in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996, 163-216; E. Schönemann, Bund und Tora: Kategorien einer im christlich-jüdischen Dialog verantworteten Christologie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 197ff.; H. Hoffmann, Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999, 122ff.; R. Bauckham, Covenant, Law and Salvation in the Jewish Apocalypses, in: Ders., The Jewish World Around the New Testament, Grand Rapids: Baker Academic, 2008, 267-323; E.E. Urbach, The Sages. The World and Wisdom of the Rabbis of the Talmud, Cambridge/London: Harvard University Press, 2. Aufl. 1979, 420-523; Ph.S. Alexander, Torah and Salvation in Tannaitic Literature, in: D.A. Carson/P.T. O'Brien/M.A. Seifrid (Hrsg.), Justification and Variegated Nomism. Volume 1: The Complexities of Second Temple Judaism, Tübingen: Mohr Siebeck und Grand Rapids: Baker, 2001, 261-301; J.L. Kugel, Early Judaism and Biblical Interpretation, in: J.J. Collins/D.C. Harlow, The Eerdmans Dictionary of Early Judaism, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2010, 121-141; H. Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext, Tübingen: Francke, 2000, 109ff.; R. Weber, Das Gesetz im hellenistischen Judentum. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora von Demetrios bis Pseudo-Phokylides, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2000 (Kurztitel: Gesetz I) 310ff.
- 28 Trotz Datierungsschwierigkeiten kann man m.E. grundsätzlich davon ausgehen, dass diese Tradition mindestens im Kern ins 1. nachchristliche Jahrhundert zurückgeht.
- 29 Der Begriff תורה („Trieb“) erscheint in der Mischna an folgenden Stellen: mBer 9,5; mAvot 2,11; 4,1.22.
- 30 Vgl. Avodah Zarah 5b; Urbach, Sages, 390ff.
- 31 Vgl. Midr Ber Rab XLVI zu Gen 17,1.
- 32 Vgl. mNid 3,11; Midr Tanch Ber 3,20.21.25; J. Thiessen, Die Stephanusrede Apg 7,2-53 untersucht und ausgelegt aufgrund des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrundes, Nürnberg: VTR, 1999, 38-40.
- 33 Vgl. Stuhlmacher, Theologie I, 259.
- 34 Vgl. Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4.
- 35 Vgl. P. Schäfer, Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums, Leiden: Brill, 1978, 201. Auch Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4; zur Verbindung zwischen Gott als Gesetzgeber und als Schöpfer in Qumran vgl. CD 2-3.
- 36 Vgl. Midr Ber Rab XII zu Gen 2,4.
- 37 Schäfer, Studien, 200.
- 38 Vgl. Schäfer, Studien, 198-213; H.L. Strack/P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1926 (10., unveränderte Auflage 1994), Bd. I, 244ff. und IV.1, 1ff.; vgl. zu den rabbinischen Messiaserwartungen (angesichts des Toragehorsams) P. Schäfer, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, 133ff.
- 39 Schäfer, Studien, 213.
- 40 Schäfer, Studien, 212.
- 41 Schäfer, Studien, 213.
- 42 Schäfer, Studien, 199-201.
- 43 Schäfer, Studien, 213.
- 44 Vgl. z.B. mKid 1,10: „Jedem, der ein einziges Gebot tut, wird Gutes zukommen, seine Tage werden verlängert, und er erbt das Land. Jedem aber, der ein einziges Gebot nicht tut, wird nicht Gutes zukommen, seine Tage werden nicht verlängert, und er erbt das Land nicht. Jeder, der in der Schrift, in der Überlieferung und nach dem Weg des Landes [lebt], fällt nicht in Sünde, denn es wird gesagt: ‚Und die dreifache Schnur reißt nicht‘ (Koh 4,12). Aber jeder, der nicht in der Schrift, nicht in der Überlieferung und nicht nach dem Weg des Landes [lebt], der gehört nicht zur Gemeinschaft [Israels].“
- 45 Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar IV.1, 4; Auch Urbach, Sages, 483ff.
- 46 Vgl. 4Q417 1,12; 4Q422 1,12; 4Q436 1,10 (möglicherweise auch in 4Q435 2,2 und 11Q6 4-5,16).
- 47 Vgl. 1QH 12,30: „Alle Taten/Werke der Gerechtigkeit gehören dem höchsten Gott.“
- 48 1QH 10,3.
- 49 Der Begriff *Jachad* bezeichnet wohl die Gemeinde. Er erscheint u. a. in IQS 60-mal und in IQSa acht-mal.
- 50 Vgl. zum Ausdruck IQS 4,5; 1QH 9,37; 10,11.38; 4Q257 5,2; 4Q259 2,11; 4Q438 4 2,2.
- 51 Vgl. 4Q265 4,2,6; 4Q399 1,1,11 (an dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem ursprünglichen Text); 4Q174 1,1,7.
- 52 Der Satz wird sehr unterschiedlich wiedergegeben, so z.B. mit „some of the works of the Torah“ (F. Garcia Martínez/E.J.C. Tigchelaar), „some of the observances of the Law“ (G. Vermes), „einiges vom Tun der Tora“ (M. Krupp), „etliches von den Torah-Praktiken“ (J. Maier), „einige

- (der in) der Tora (verbindlich vorgeschriebenen) Praktiken“ (H. Stegemann), „some of the precepts of the Torah“ (E. Qimron/S. Strugnell) (zu den Quellenangaben vgl. O. Hofius, Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ἐργα νόμου, in: Ders., Exegetische Studien (WUNT 223), Tübingen: Mohr Siebeck, 2008 [49–88] 52f.). Bachmann übernimmt die Übersetzung von Qimron und Strugnell (vgl. M. Bachmann, 4QMMT und Galaterbrief, in: NTS 43 [1997] [147–153] 103), und Bergmeier übersetzt mit „Praktiken, die nach der Tora verbindlich sind“ (R. Bergmeier, Gerechtigkeit, Gesetz und Glaube bei Paulus. Der judenchristliche Heidenapostel im Streit um das Gesetz und seine Werke, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010, 33).
- 53 Vgl. E. Qimron/J. Strugnell, Qumran Cave 4, vol. V: Miqzat ma'ase Ha-Tora (DJD X), Oxford: Clarendon, 1994, 62; J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2: Die Texte der Höhle 4 (UTB 1863), München/Basel: Reinhardt, 1995, 361–376.
- 54 In IQS 2,2ff. werden der Segen und die Gnade denen zugesprochen, „die für Gott bestimmt sind, die ohne Fehler auf allen seinen Wegen gehen“ (IQS 2,2), während diejenigen, die für Bileal vorherbestimmt sind, „ohne Gnade verdammt sein“ mögen (vgl. IQS 2,4–8).
- 55 Bergmeier übersetzt final: „... und damit es Dir zur Gerechtigkeit angerechnet wird ...“ (Bergmeier, Gerechtigkeit, Gesetz, 33).
- 56 Vgl. IQS 8,3: „im Tun des Rechtes“; 4Q200 2,9: „in deinem Tun der Gerechtigkeit“.
- 57 4Q398 14-17,2,2-8 (= 4QMMT C 26b–32).
- 58 4Q398 11-13,6 (= 4QMMT C 23-25a).
- 59 Vgl. IQS 5,21; 6,18; 4Q258 2,1.3; 4Q261 1,3.5 (wo jeweils der Ausdruck „seine/ihre Taten in der Tora“ erscheint); CD 16,8 („zu Tun [jede] Sache von der Tora“); IQS 8,2.15; 1QpHab 7,11 („ein/der Täter der Tora“ – der gleiche Ausdruck erscheint auch in 1QpHab 8,1; 1Q14 8,10,8; 4Q171 1,2,14; 4Q171 1,2,22; 4Q176 17,7); 4Q470 1,4 („[die ganze Tora] zu tun und [andere] veranlassen, die ganze Tora zu tun“); 4Q174 1,2,22 („zu tun die ganze Tora“).
- 60 Vgl. CD 4,8 („zu tun nach der Erforschung der Tora“ – der gleiche Ausdruck erscheint auch in CD 6,14; 4Q266 3,1,2; 4Q266 3,2,20); CD 20,6 („und bei der Erscheinung seiner Taten nach der Erforschung der Tora“). Auch R.J.Z. Werblowsky, Tora als Gnade, in: Kairos 15 (1973) (156–163) 160.
- 61 Vgl. IQS 5,8.21; 6,18; 1QpHab 7,11; 8,1; 12,4f. (vgl. M. Tiwald, Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation [HBS 52], Freiburg: Herder, 2008, 273ff.).
- 62 Vgl. z.B. IQS 5,20-24; 6,18. Dazu Tiwald, Hebräer, 274ff.
- 63 Vgl. IQS 6,18-19a: „Und wenn er ein Jahr in der *Jachad* verbracht hat, sollen die Vielen ihn befragen über Einzelheiten seines Verständnisses und seine Taten/Werke in der Tora. Wenn er bestimmt ist nach Ansicht der Priester und der Mehrheit der Männer ihres Bundes, dann soll er weiter eingeweiht werden in die geheime Lehre der *Jachad*.“
- 64 Hofius, Werke des Gesetzes, 65.
- 65 Weber, Gesetz I, 319.
- 66 Weber, Gesetz I, 321.
- 67 Weber, Gesetz I, 321.
- 68 Josephus, Ap 2,174ff.; vgl. ders., Ant 3,212f.; 4,210f.; 14,43 (vgl. R. Weber, Das „Gesetz“ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus. Studien zum Verständnis und zur Funktion der Thora bei den beiden Hauptzeugen des hellenistischen Judentums, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001 [Kurztitel: Gesetz II] 224ff. und 315ff.).
- 69 Josephus, Ant 4,209–211.
- 70 Josephus, Ant 3,213.
- 71 Vgl. Josephus, Ant 1,6.14.22ff. (Weber, Gesetz II, 292).
- 72 Josephus, Ant 1,14.
- 73 Vgl. Weber, Gesetz II, 33ff. und 78ff.; H. Burkhardt, Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, Gießen/Basel: Brunnen, 2. Aufl. 1992, 92ff.
- 74 Zum Gebrauch des Ausdrucks bei Philo vgl. Burkhardt, Inspiration, 110f.
- 75 Philo, Migr 129f.
- 76 Philo, Migr 130–131.
- 77 Der Ausdruck erscheint in den Schriften Philos mindestens 62-mal.
- 78 Philo, Migr 128.
- 79 Vgl. Philo, Mos 2,209ff. Weber folgert: „Man kann also sagen: die Thora ist ein getreues Abbild des Weltgesetzes, ... sie ist das Gesetz für den Weltstaat, die Megalopolis, und damit so ewig wie dieser“ (Weber, Gesetz II, 106).
- 80 Der Begriff νόμος („Gesetz“) erscheint bei Philo insgesamt 537-mal. Nach Burkhardt verwendet Philo den Begriff 200-mal „in einem allgemeineren Sinn der Regel und verbindlichen Norm menschlichen Lebens, nicht direkt auf das biblische Gesetz oder seine Teile bezogen. Davon sprechen 29 Belege ausdrücklich vom Naturgesetz ... [so z.B. Post 185; Agr 31; 66; Plant 132; Sobr 25; Decal 132; Abr 135; Spec 1,155.202.306; 3,32; 3,112.189; 4,204; vgl. Josephus, Ant 4,322; 17,95; Bell 3,370.374.382], an mindestens 13 weiteren Stellen ist das Gleiche gemeint“ (Burkhardt, Inspiration, 92; vgl. Weber, Gesetz II, 78). Die „Natur“ ist bei Philo nach Weber „Grund und Prinzip des Kosmos, auf ihr ruht die Weltordnung, von ihr her ist alles Leben, sie ist der Wesensgrund alles Seienden“ (Weber, Gesetz II, 81).
- 81 Vgl. Weber, Gesetz II, 78ff.

- 82 Weber, Gesetz II, 114; vgl. Philo, Mos 2,2ff.
- 83 Philo, Mos 2,17.
- 84 Weber, Gesetz II, 212.
- 85 Vgl. J.W. van Henten, Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches, in: J. W. van Henten u. a. (Hrsg.), Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature (FS J.C.H. Lebram – StPB 36), Leiden: Brill, 1986, 136–149.
- 86 Weber, Gesetz I, 322.
- 87 Vgl. 4. Macc 6,31; 13,1; 15,23; 16,1; 18,2. Der Begriff λογισμός („vernünftige Überlegung/Erwägung“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 73-mal (sonst in der LXX insgesamt 40-mal). Er wird in 4. Macc 1,15 folgendermaßen definiert: „Vernünftige Erwägung ist folglich Verstand, der mit richtiger Vernunft das Leben der Weisheit vorzieht“.
- 88 Vgl. 4. Macc 1,7; 6,31; 7,16; 16,1; 18,2.
- 89 Der Begriff πάθος („Leidenschaft“) erscheint im 4. Makkabäerbuch 62-mal (sonst in der LXX nur in Prov 25,20 und Hiob 30,31).
- 90 Nach Weber ist in der Stoa (vgl. unten) der eine *Nomos*, der die eine *Politeia* ordnet und nach der sie regiert wird, identisch mit dem „richtigen Logos“ (ὁρθὸς λόγος), „mit dem lumen naturale, das jedem Menschen eignet, denn es ist eben von Natur aus da ... Nomos und Vernunft stimmen in ihrer Struktur und in ihren Inhalten überein, denn sie haben dieselbe Wurzel. Der Nomos ist logisch, und der Logos ist ‚nomisch‘. Damit aber ist dieser Nomos ein ungeschriebenes Gesetz ..., lex naturalis, Vernunftgesetz“ (Weber, Gesetz I, 431–432).
- 91 Vgl. 4. Macc 5,34, wo der „Erzieher Gesetz“ angesprochen wird (ferner 4. Macc 13,24).
- 92 Vgl. Weber, Gesetz I, 410ff.; Sonntag, ΝΟΜΟΣ ΣΩΤΗΡ, 52ff.
- 93 U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 265; vgl. z.B: Epiktet, Diss. 226,1. Auch A. Dihle, Die Vorstellung vom Willen in der Antike, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 57: „Der Mensch ist nach griechischer Auffassung ein söphrôn, wenn er im Bewußtsein der eigenen Schwäche und Unwissenheit, die ihn niemals zum Herrn der Lage werden lassen, die Verantwortung für seine Intentionen trägt, nach denen sein Tun bewertet wird. Auch die gelungene Anstrengung, die ein Verhalten nach den Maßstäben der söphrosyne bezeugt, bewahrt ihn nicht mit Sicherheit vor einem auf Irrtum gegründeten Handeln.“
- 94 Schnelle, Theologie, 265–266. Vgl. Cicero, Nat. Deor. 3,75ff.
- 95 Vgl. M. Forschner, Die stoische Ethik, Darmstadt: WBG, 2. Aufl. 1995, 9ff.; Weber, Gesetz I, 431ff.
- 96 Vgl. Diog. Laërt. 7,107–109, der sich auf Zenon bezieht (zitiert bei G. Strecker/U. Schnelle, Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus, Band II/1: Texte zur Briefliteratur und zur Johannesapokalypse, Berlin/New York: de Gruyter, 1996, 53). Vgl. Dihle, Vorstellung, 46ff.
- 97 Vgl. S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte, Berlin: Töpelmann, 1959, 18: „Ohne Wissen um die letzte Bestimmung des Menschen und um die Werte und Unwerte des Lebens ist keine richtige Lebensführung möglich; wo dieses aber fester Besitz des Menschen ist, kann dieser nach seiner Natur gar nicht anders: er muss das, was er als gut für sich erkannt hat, zu verwirklichen suchen.“
- 98 Vgl. Schnelle, Theologie, 268f.
- 99 Vgl. Weber, Gesetz I, 435f.
- 100 Cicero, Leg 1,42.
- 101 Cicero, Rep 3,22 (33).
- 102 Cicero, Rep 3,22.
- 103 Cicero, Leg 1,16.
- 104 Vgl. Forschner, Die stoische Ethik, 160ff, der bemerkt: „Mit ‚Natur‘ ... kann nun in stoischen Texten die Universalnatur (κοινή φύσις) im Sinne eines organisch strukturierten Weltganzen gemeint sein, das identisch ist mit Gott. Natur in diesem Sinne ist die Begründungsbasis von allem, was der Schätzung wert ist. Natur kann aber auch bedeuten die spezifische natürliche Struktur und Verfassung einzelnen Dinge (ἡ κατὰ μέρος φύσις). Und in diesem Sinn hat alles, was mit der Verfassung (dem ‚Wesen‘) zusammenstimmt, einen bestimmten Wert für das Ding.“
- 105 Cicero, Leg 1,43. Auf Grund der „Natur“ (*natura*) unterscheidet sich der Mensch nach Cicero durch die Ratio vom Tier (vgl. Cicero, Off 1,11ff.), wobei dem Menschen „besonders das Aufsuchen und Aufspüren der Wahrheit eigen“ sei (Off 1,13). Denn was „wahr, aufrichtig und ehrlich“ sei, sei der „Natur des Menschen am adäquatesten“ (Off 1,13), wie die „Natur des Menschen“ am meisten „in der Erkenntnis der Wahrheit besteht (*in veri cognitione consistit*)“, wobei Cicero sich gedrängt fühlt, „zu irren, unwissend zu sein und uns zu täuschen sowohl als ‚böse‘ wie auch als ‚schändlich‘ zu bezeichnen (*errare, nescire, decipi et malum et turpe dicimus*)“ (Off 1,18; vgl. Off 1,94).
- 106 Vgl. Cicero, Nat. Deor. 1,15.40.
- 107 Cicero, Leg, 1,58.
- 108 Cicero, Leg 2,20.
- 109 Vgl. Cicero, Off 1,4.
- 110 Der Begriff *honestas* spielt in der „Pflichtenlehre“ des Cicero eine grundlegende Rolle und kommt darin immer wieder vor.
- 111 Cicero, Off 1,4. Cicero unterscheidet zwischen dem „Rechten“ (*rectum*) als „vollkommene Pflicht“, was die Griechen nach ihm mit dem Begriff κατόρθωμα beschreiben (vgl. Forschner, Die stoische Ethik, 196ff.), und der „mittleren“ bzw. „allgemeinen“ Pflicht, wofür im Griechischen

- das Wort *καθήκον* (vgl. Forschner, Die stoische Ethik, 184; Röm 1,28) gebraucht werde (Off 1,8). Was im Griechischen mit dem Wort *πρεπον* bezeichnet wird, nennt er im Lateinischen *decor*, und in diesem Begriff würden „Anstandsgefühl und gleichsam ein gewisser Schönheitssinn des Lebens, Bescheidenheit, Mäßigung und überhaupt die völlige Beherrschung der Leidenschaften (*sedatio perturbationum animi*) und rechtes Maß sichtbar“ (Off 1,93). Aber auch „alle gerechten Dinge sind schicklich, dagegen [sind] alle ungerechten Dinge so schändlich wie unschicklich (*iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia, sic indecora*)“ (Off 1,94).
- 112 Plutarch, Mor 780E.
- 113 Insgesamt 173-mal erscheint der Begriff *חסד* („Gnade, Loyalität, Gemeinschaftstreue, Bundestreue“) in den Qumran-Schriften und wird auch einige Male mit dem „Bund“ (*ברית*) in Verbindung gebracht (so in CD 19,1; 1QS 1,8; 1QM 12,3; 14,4.8; 4Q393 3,2; 4Q463 1,3). Vgl. CD 2,4b-5a: „Er ist von großer Geduld und voller Vergebung, um die Übertretungen dem zu sühnen, der umkehrt“; 1QH 19,34: „Wie ich hoffe auf deine Güte, so hoffe ich auch auf deine Gnade und auf deine Vergebung“.
- 114 Emma Wasserman kommt in ihrer Dissertation in Anlehnung an S. Stowers und T. Engberg-Pedersen zu dem Schluss, dass es Paulus in Römer 7 um Menschen gehe, die an seiner extremen Sittenlosigkeit litten. Der Text baue „on Platonic assumptions about the nature of the soul and dramatizes the plight of mind totally overwhelmed by passions and desires“ (Wasserman, *Death of the Soul*, 2). Römer 7,7-25 wird als „self-in-dialogue“ verstanden, in welchem es um den inneren Kampf zwischen der Vernunft und den Leidenschaften gehe und wobei das „Ich“ als Teil der Seele gesehen wird, die Gottes gerechtes Gesetz kenne und dadurch zu einer richtigen Beurteilung des heillosen Zustandes gelange (Wasserman, *Death of the Soul*, 9). Dieser Zustand wird in Anlehnung an Philo als der „Tod der Seele“ beschrieben (Wasserman, *Death of the Soul*, 51ff.). Sie folgert: „Rom 7 manifests a rational or reasoning part of the person consistent with a middle-Platonic discourse alive in Paul’s day“ (115). Paulus spricht m.E. jedoch primär Menschen an, welche die Tora kennen (vgl. Röm 7,1) und durch sie Gottes Willen erfüllen möchten. Zudem sind die Unterschiede z.B. zu Philo m.E. wesentlich größer als die Ähnlichkeiten, sodass man kaum davon ausgehen kann, dass Paulus solche Konzepte übernommen hat.
- 115 Nach Römer 1,28 hat Gott Menschen, welche von sich behaupten, „Weise zu sein“ (Röm 1,22), „zu einem unbewährten Verstand“ hingegeben, „zu tun, was sich nicht geziemt“, und zwar weil sie Gott nicht die ihm gebührende Ehre gegeben haben, indem sie Götzenbilder statt den Schöpfer verehrt haben (vgl. Röm 1,19-23).
- 116 Der Begriff *πάθημα* erscheint auch in Gal 5,24 im Sinn von „Leidenschaft“. Demnach haben „diejenigen des Christus das Fleisch mitsamt den Leidenschaften und Begierden“ gekreuzigt. Der Begriff *πάθος* erscheint in den neutestamentlichen Schriften nur dreimal (Röm 1,26; Kol 3,5; 1. Thess 4,5). In Römer 1,26 ist von den „unehrenhaften Leidenschaften“ die Rede und in 1. Thess 4,5 von der „Leidenschaft der Begierde“, während die „Leidenschaft“ nach Kol 3,5 u. a. neben der „Begierde“ ein „Glied auf der Erde“ ist, das der an Jesus Gläubige abzulegen hat.
- 117 Nach Sap 7,22-23 ist die Weisheit der/ein „verständlicher, heiliger, einzigartiger, vielfältiger ... allmächtiger, alles überschauender und allezeit alle verständigen, reinen und sehr feinen Geister durchdringender Geist. Diese „Weisheit“ wird offenbar mit dem „unvergänglichen Licht des Gesetzes“ identifiziert, das der Welt durch „deine Kinder“ gegeben wurde (vgl. Sap 18,4). Nach Sap 7,1 jedoch „bin ich ein sterblicher Mensch wie alle ... bin Fleisch“. Aber „ich betete, und mir wurde Einsicht gegeben; ich rief zum Herrn, und der Geist der Weisheit kam zu mir“ (Sap 7,7). Mit der Weisheit kamen „zugleich alle Güter“ (*τὰ ἀγαθὰ ὁμοῦ πάντα*), und unzählbarer Reichtum [war] in ihrer Hand“ (Sap 7,11). Diese Weisheit behütete „den erstgebildeten Vater der Welt“ und rettete ihn „aus seinem Fall und gab ihm Kraft, über alles zu herrschen“ (Sap 10,1-2). Wer an ihr vorbeigehe, erkenne das Gute (*τὰ καλά*) nicht (Sap 10,8), doch als der Gerechte verkauft worden sei (*πραθέντα δίκαιον*), habe sie ihn nicht verlassen, sondern ihn von der Sünde gerettet (Sap 10,13). Luck bemerkt richtig, dass das „Ich“ von Römer 7 dem „Ich“ von Sap 7,1-14 – zumindest indirekt – widerspricht (Luck, *Das Gute und das Böse*, 232 Anm. 42).
- 118 Vgl. Lohse, Römer, 219.
- 119 Vgl. O. Betz, *Der fleischliche Mensch und das geistliche Gesetz. Zum biblischen Hintergrund der paulinischen Gesetzeslehre*, in: Ders., *Jesus – Der Herr der Kirche. Ansätze zur biblischen Theologie II* (WUNT 52), Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, 129–197.
- 120 Vgl. im Neuen Testament z.B. *βύσσινος*, *δερμάτινος*, *ἐλεφάντινος*, *λίθινος*, *ξύλινος*, *τρίχινος*, *ύάλινος*.
- 121 Vgl. im Neuen Testament z.B. *ἄδικος*, *αἰρετικός*, *ἀρχιερατικός*, *βασιλικός*, *βιωτικός*, *ἐθνικός*, *νομικός*, *φυσικός*, *ψυχικός*.
- 122 Vgl. E. Bornemann/E. Risch, *Griechische Grammatik*, Frankfurt a. M.: Diesterweg, 2. Aufl. 1978, §299; F. Blass/A. Debrunner/Fr. Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 18. Aufl. 2001, §113.

- 123 Vgl. Ph. Bachmann, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Zahn KNT), Leipzig/Erlangen: Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 3. Aufl. 1921, 144: „σάρκιος heißt der Mensch, sofern er nichts anderes sein kann als Fleisch, σαρκικός, sofern er anders sein sollte und doch Fleisch ist.“
- 124 Das Verb erscheint im Neuen Testament sonst nur in Mt 13,46; 18,25; 26,9; Mk 14,5; Joh 12,5; Apg 2,45; 4,34; 5,4. In den Paulusbriefen erscheint es also nur in Römer 7,14.
- 125 Vgl. Lev 25,39: „Und wenn dein Bruder bei dir verarmt und sich dir verkauft, sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen“; Lev 25,42.47; Deut 15,12; 21,14; 28,68; Esth 7,4; Ps 105,17; Jes 52,3; Jer 34,14.
- 126 So in Diss 4,5. Vgl. Röhser, *Metaphorik*, 104f.
- 127 Röhser, *Metaphorik*, 107.
- 128 Röhser, *Metaphorik*, 106: „An vorderster Stelle ist auf Philos Schrift ‚Quod omnis probus liber sit‘ hinzuweisen, und hier wieder besonders auf die Abschnitte 21-25, 59-61 und 156-159.“ Vgl. Philo, *Ebr* 122f.
- 129 Vgl. Philo, *Prob* 1; *Leg* 3,89; *Det* 68; *Her* 276.292; *Som.* 2,24.
- 130 Philo, *Prob* 60.
- 131 Der Ausdruck wird an dieser Stelle in der Exegese auf den Zustand des Menschen „in Adam“, aber auch auf den Kampf des Gläubigen gegen die Sünde bezogen (vgl. zur Übersicht D. Abernathy, *An Exegetical Summary of Romans 1–8*, Dallas: SIL International, 2. Aufl. 2008, 482f.).
- 132 Gemäß Schnelle, der auf die Bedeutung von Römer 7 eingeht (vgl. Schnelle, *Theologie*, 263–265), bilden die „Christologie und die Soteriologie und nicht die Anthropologie ... die Grundlage der paulinischen Sündenlehre“ (265). Das trifft allerdings wohl nur zum Teil zu, wenn man überhaupt eine solche Unterscheidung machen kann. Gerade Römer 7 zeigt m.E., dass die paulinische Hamartiologie eng mit der paulinischen Anthropologie verwoben ist.
- 133 Bergmeier, *Gesetz*, 72. Vgl. F. Hahn, *Das Gesetzesverständnis im Römer- und Galaterbrief*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament*, Bd. II: *Bekenntnisbildung und Theologie in urchristlicher Zeit* (WUNT 192), Tübingen: Mohr Siebeck, 2006 (187–221) 203: „Es geht um die ihn unausweichlich beherrschende Macht der Sünde, die durch das Gesetz nicht überwunden, ja nicht einmal gemindert wird, sondern die im scheinbaren Gegensatz zum eigentlichen Ziel des Gesetzes ihn nur noch tiefer in seine Sündhaftigkeit verstrickt, weil er als der das Gute Wollende nicht nur die Sünde erkennt, weil vielmehr jedes Streben, der Sünde zu entweichen, um so tiefer in sie hineinführt.“
- 134 Vgl. Hübner, *Hermeneutics*, 207: „No contrast can be more radical than that of Rom. 7:17, 20 ... or that of Rom. 8:6 ...“
- 135 Nach Dihle wird die „Vorstellung von einem Willen, den man sich getrennt vom Verstand auf der einen, Instinkt, Trieb oder Emotion auf der anderen Seite zu denken habe, ... in allen Schichten und Perioden der europäischen Sprache greifbar ... Die griechische Sprache besaß kein Wort, um das Willensphänomen in dieser Isolierung zu bezeichnen“ (Dihle, *Vorstellung*, 31). Das Verb (ἐ)θέλω bedeutete demnach „lediglich soviel wie ‚gefaßt sein auf, disponiert, bereit sein‘“ (Dihle, *Vorstellung*, 31).
- 136 Vgl. Hübner, *Hermeneutics*, 210ff. Nach Hahn ist es „in Wahrheit ein und dasselbe Gesetz“, das in Römer 7,23 als „Gesetz Gottes“ und als „Gesetz der Sünde“ bezeichnet wird, „das nur dem der Sünde verfallenen Menschen gespalten erscheint, und von dem er deshalb meint, es sei dem menschlichen Willen einerseits, dem menschlichen Tun andererseits zugeordnet. Denn der sündigende Mensch erfährt das Gesetz in dieser Zwiespältigkeit als ein von Gott gegebenes Gesetz, dem er zustimmen will, und als ein von der Sünde beschlagnahmtes Gesetz, von dem er in seinem Tun beherrscht wird. Wenn dies aber gilt, dann ist endgültig klar, daß es letztlich gar nicht um den Gegensatz von Willen und Tun geht, sondern daß sich darin der für den Sünder hoffnungslose zerrissene Gegensatz im Blick auf das Gesetz dokumentiert, sofern die dialektische Spannung, die das Gesetz auszeichnet, nicht mehr wahrgenommen werden kann“ (Hahn, *Gesetzesverständnis*, 204).
- 137 Insofern betont Bultmann richtig: „Röm 7,7ff. ist eine Verteidigung des Gesetzes, kein Angriff darauf“ (R. Bultmann, *Art. Paulus*, in: *RGG² IV* [1930] [1019–1045] 1022; vgl. Käsemann, *Römer*, 184).
- 138 Lichtenberger, *Ich Adams*, 120; vgl. Käsemann, *Römer*, 184; Hofius, *Mensch*, 110.
- 139 Diese Frage übersteigt nach Lichtenberger „nach dem Gesagten alle Denkmöglichkeit, weil sie in Verbindung bringt, was nach jüdischem Verständnis am weitesten voneinander geschrieben ist. Aber Paulus stößt von der Christologie und Soteriologie aus zwangsweise auf diese Frage und denkt sie unerbittlich durch“ (Lichtenberger, *Ich Adams*, 125).
- 140 Mit „dem Guten“ bezieht Paulus sich offenbar auf den im „Gesetz“ erkannten Willen Gottes. In der Stoa galt nur „das sittliche Gute/Schöne“ als „gut“ (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν; Plutarch, *Stoic. rep.* 13,1039C; vgl. Forschner, *Die stoische Ethik*, 171).
- 141 In dem Sinn kann man wohl denen zustimmen, die davon ausgehen, dass Paulus in dem Abschnitt nicht beabsichtigt, zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu unterscheiden, da auch die Gläubigen noch mit dem „Fleisch“ zu kämpfen haben (vgl. T.R. Schreiner, *Romans* [BECNT], Grand Rapids: Baker, 1998 (Neudruck 2006) 390–

- 392; M.A. Scifrid, *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme* [Suppl. NT 68], Leiden: Brill, 1992, 226–244).
- 142 Vgl. Th. Söding, *Glaube, der durch Liebe wirkt. Rechtfertigung und Ethik im Galaterbrief*, in: M. Bachmann/B. Kollmann (Hrsg.), *Umstrittener Galaterbrief. Studien zur Situierung der Theologie des Paulus-Schreibens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2010 (165–206) 197: „Der Unterschied zwischen Röm 7, wo typologisch von Adam, und Gal 5, wo parakletisch von den Christen gesprochen wird, besteht darin, dass er nur um die Erlösung eines sterblichen Leibes schreien kann, während die Gläubigen in das Gotteslob der Rettung durch Jesus Christus einfallen dürfen (Röm 7,24f.).“
- 143 Backhaus hebt hervor, dass die „Strukturgesetze dieses Aions“ bestehen blieben. „Träger dieses neuen Seins“ sei die „alte Sarx“, und während Paulus in Römer 7,7-25 den Menschen „ante gratiam“ bezeichnen möge, „so weiß er doch darum, daß der *Rückfall* ins ‚ante‘ stete Möglichkeit im Jetzt des Glaubenden bleibt“ (K. Backhaus, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: U. Schnelle/Th. Söding [Hrsg.], *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 [9–31] 27).

Broken and Scattered. Polish Baptists during World War II

Zbigniew Wierzchowski

SUMMARY

Large numbers of Polish people and among them many Baptists died during World War II. Those who survived were devastated physically and emotionally. This article considers the consequences of the War and the occupation for the Polish society. The changes and struggles during the occupation affected the whole nation – the economy, social life and whole religious denominations. Baptists shared in the terrible losses and Baptist work was greatly hindered, but there were ways in which it continued. Members of the disrupted Baptist congregations sought opportunities to worship God in their homes or other places. Life in the churches was at a low and there were internal tensions as well as external persecu-

* * * *

RÉSUMÉ

Un grand nombre de Polonais, et parmi eux beaucoup de baptistes, sont morts durant la seconde guerre mondiale. Les survivants de cette période se sont trouvés détruits aux plans physique et émotionnel. Cet article traite de la manière dont la guerre a affecté la société polonaise et des conséquences tragiques de l'occupation de la Pologne. Les changements provoqués par l'occupation et les luttes qu'elle a suscitées ont affecté l'ensemble de la nation, son économie, sa vie sociale, et elles ont eu des conséquences sur les dénominations religieuses. Les baptistes ont payé un lourd tribut et leur œuvre a été grandement freinée, mais l'article montre que, par certains côtés, elle a pu se poursuivre. Les membres des congrégations baptistes démantelées ont cherché à rendre leur culte à Dieu dans leur foyer ou en d'autres lieux. Malgré la répression, les communautés baptistes polonaises se sont efforcées d'être des lieux où les gens pouvaient obtenir de l'aide. La vie des Églises était très

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Eine beträchtliche Zahl polnischer Menschen – darunter viele Baptisten – starben während des 2. Weltkrieges. Die

tion, but Baptist worship and witness continued. Baptists continued to meet, conduct baptisms, evangelise, serve and help others. In spite of the repression, Polish Baptist communities tried to be places where people could find help. As a suffering community, they drew alongside others who were suffering.

Particular attention is paid to the question of Baptist help of Jews during this period. Although many German Baptist churches were submissive to the Nazi regime, the Polish Baptists wanted to protect Jews and some, very courageously, found ways of putting that desire into practice. Finally, evangelical denominations in Poland, which were all going through the same difficulties, became more united for a time. In the aftermath of the war Polish Baptists had to rebuild and forge a new identity.

* * * *

limitée ; elles ont connu des tensions internes en même temps que les persécutions externes. Mais elles ont continué à célébrer le culte et à témoigner. Les baptistes ont continué à se réunir, à célébrer des baptêmes, à évangéliser, à servir et à aider leurs semblables. Ces communautés souffrantes ont attiré à elles d'autres personnes dans la souffrance.

L'auteur s'intéresse en particulier à l'aide apportée par les baptistes aux Juifs durant cette période. Bien que beaucoup d'Églises baptistes allemandes se soient soumises au régime nazi, les baptistes polonais ont eu le désir de protéger des Juifs et certains, avec grand courage, ont trouvé des moyens de passer du désir à l'acte. Enfin, les diverses dénominations évangéliques polonaises, qui connaissaient toutes les mêmes difficultés, ont vécu une unité plus grande entre elles pendant un temps. Dans les années qui ont suivi la guerre, les baptistes polonais, après avoir été brisés et dispersés, ont dû chercher à reconstruire et à se forger une nouvelle identité.

* * * *

Überlebenden waren körperlich und seelisch am Boden zerstört. Der vorliegende Artikel fasst die Auswirkungen des Krieges auf die gesamte Gesellschaft Polens und die tragischen Auswirkungen seiner Okkupation ins Auge.

Die Veränderungen und Kämpfe während der Besatzung betrafen die gesamte Nation – Wirtschaft, soziales Leben und religiöse Denominationen samt und sonders.

Auch die Baptisten erlitten furchtbare Verluste, ihre Arbeit wurde in grossem Maß behindert. Doch ich werde aufzeigen, dass es Mittel und Wege gab, sie fortzusetzen. Mitglieder von auseinander gerissenen Baptistengemeinden suchten Möglichkeiten, Gott in ihren Häusern oder anderswo anzubeten. Trotz der Repressalien bemühten sich polnische baptistische Gemeinschaften zu Orten zu werden, an denen Menschen Hilfe finden konnten. Das Gemeindeleben erreichte einen Tiefstand. Es gab sowohl Spannungen von innen als auch Verfolgung von außen, doch baptistischer Gottes- und Zeugendienst währte fort. Weiterhin kamen baptistische Christen zusammen, hielten Taufen

ab, evangelisierten, dienten und halfen anderen. Als Gemeinden, die selbst von Leid betroffen waren, standen sie denen zur Seite, die durch Leid gingen.

Besondere Aufmerksamkeit werde ich der Frage widmen, inwieweit Baptisten während dieser Zeit Juden unterstützten. Obwohl viele deutsche Baptistengemeinden sich unter das Naziregime beugten, war es den polnischen Baptisten ein Bedürfnis, Juden zu schützen. Einige waren mutig genug, Wege ausfindig zu machen, diesen Wunsch umzusetzen. Letztendlich schlossen sich alle evangelikalen Denominationen in Polen, die durch dieselben Schwierigkeiten gingen, in dieser Zeit enger zusammen. In den Nachwehen des Krieges mussten die polnischen Baptisten nach Zerbruch und Zerstreuung eine neue Identität aufbauen.

* * * * *

Introduction

On 1 September 1939 the Germans marched into Poland from the west and seventeen days later the Russian armies crossed the Polish borders from the east. In Poland the World War drastically affected all aspects of life – social life, the economy, religious communities and the political system. It is likely that during the occupation which followed Poland suffered worse losses than any other country, with one estimate suggesting that on average 3000 Polish people – Christians and Jews – died each day.¹ Hitler's determination to conquer had been absolute² and resulted in two occupied areas: the Nazi area and the Soviet area. Polish forces put up a brave fight, but by 29 September 1939 the whole of Poland was occupied, and divided up on the basis of the previously secret Molotov-Ribbentrop agreement. The country was once more wiped off the map.³

A deliberate policy of extermination began almost immediately. The idea was to target younger Polish people, the potential leaders, as well as the existing intelligentsia and scientists. On 12 September 1939 Wilhelm Keitel, Chief of the *Wehrmacht* (the German army), declared that the Polish intelligentsia, the Polish nobility and the Jews in Poland should all be killed.⁴ In the subsequent targeted killing campaign, professionals, industrial leaders and academics were murdered. More than six million men, women and children in Poland were tortured and put to death by the Nazis. Some were murdered in gas chambers and burned in crematoria, others were shot in mass executions on the streets of Polish cities and towns. The cultural, material and moral loss to the

nation was incalculable.⁵ Tragedy touched people who lived in different regions, belonged to different ethnic groups, professed different faiths and came from different social classes and occupations.

The Germans tried to suppress all Polish religious organisations, both Catholic and Protestant.⁶ Consequently, many people from all religious groups in the country died – Catholics, Protestants, Orthodox, Muslims and Jews; bishops, priests, monks and nuns, pastors of Protestant churches, Orthodox priests and rabbis were among the victims.⁷ Between 1939 and 1945 a total of 836 Polish ministers of religion died in prisons and concentration camps. The Nazis also issued orders obstructing the religious practice of the population. All Bibles, hymn books, prayer books and other books had to be removed from the churches.⁸ There was a ban on religious activity of any kind among young people.⁹ All churches experienced pervasive loss of freedom. In the district of Poznań, almost 97% of the church buildings were closed. There were firing squads in the streets. Cardinal Hlond wrote: 'All this spells extermination, extermination conceived with the malice of the devil and carried out with unparalleled brutality.'¹⁰

In Hitler's eyes Christianity was a religion for slaves¹¹ but the situation in Poland was different from Germany. The attack on the clergy was a result of the decision to exterminate the Polish intelligentsia. Whereas in Germany the Nazis adopted various strategies to suppress dissent within the Protestant and the Catholic communities, in Poland the main aim was more far-reaching: to destroy the Catholic Church as an independ-

ent entity. As a consequence, this period saw the Catholic Church become the primary place of security for many people and gain the image of a suffering servant – not least because of the deaths of so many priests.¹² The Catholic Church cooperated with the resistance to the Nazis and this cemented the Church more deeply into the national and historical setting of Poland and, more importantly, into the consciousness of Polish people. Christian ministers of all denominations, however, not only Catholic priests, took patriotic stands. Within the Lutheran Church especially, German ministers were installed in place of Polish ministers who had been removed.¹³ Although there were examples of heroic Protestants, on the whole Protestantism in Poland – which was often equated with Lutheranism but which included Baptists and other evangelicals – was identified as a religion of Germans.¹⁴ This association was to have serious consequences for Polish Baptists after the war. At that time, Polish society identified closely with the endeavours of the Catholic Church to help the nation recover from the war-time conflict. Thus the war-time is crucial in understanding the struggles that Baptists had after the war to show that they were a genuinely Polish movement.

Baptists and other free churches

A great deal was lost, never to be recovered. Before the war, Baptists in Poland had a Union of Slavic Baptist Churches and a Union of German-speaking Churches, of roughly equal size. This was to change dramatically. At the beginning of the war, when much of the Polish territory was annexed to Germany, all Polish Baptist churches were forced to join the wider German Baptist Union, then known as the *Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden – Baptisten*, with its centre in Berlin.¹⁵ Polish Baptist churches were supplied with German preachers or came under the authority of German-speaking churches, and the use of the Polish language during the services was banned. This restriction did not apply to the Czech, Ukrainian or Russian languages.¹⁶

In 'General-Government' (*General Gubernya*, the main part of occupied Poland), Baptists were the largest free church, evangelical group, although among Poles the Union of Evangelical Christians was slightly larger. Polish evangelical groups which had sought to work together in the past now looked at the question of cooperation again. The main groups were the (pre-war) Union of Slavic

Baptists, the Union of Evangelical Christians, the Association of Mutual Help of Evangelical Christians, the Free Christians (Brethren) and the Union of Churches of Christ.¹⁷ In May 1940 the German authorities issued a decree which forbade unregistered religious groups to meet, thus making the situation for the Baptist Church and other free evangelical groups much worse, since they had to prove that they were legitimate. In March 1941 the government went further and decided to eliminate all smaller Polish religious sects. It was now forbidden to pray in the Polish language in a German-speaking congregation, something which had been continuing up to this point. The occupying forces then ordered that any church consisting of Germans and Poles must be split and the Polish members should worship alone.¹⁸ These decisions made it impossible to regard the two main groups, German and Slavic, within any local church as being united. In Chełm, for example, the church split completely because of this order; the Polish pastor started a new congregation with 20 Polish members.¹⁹

Baptist problems

Whereas in Germany itself the Baptists could attempt to remain political neutral, for Polish-speaking Baptists the situation was very different.²⁰ Although Polish-language Baptist work in Poland was put under enormous pressure, it did not cease to exist. In many cases, members who could no longer worship in German-speaking churches started services in their homes. Private meetings were less visible to the authorities. Many Baptist buildings were taken over by the occupying powers (Russian as well as German) and were no longer available. In Narewka (in the part of the country occupied by Russia) a platoon of Russian soldiers was quartered in the Baptist church building and the Baptist old people's home became a military hospital. The Baptist church building in Łódź, which had been a strategic centre for the country, became a theatre.²¹ In these years, Polish Baptist identity managed to survive to some extent, but the gains of the previous period were largely lost.²² The Poles might have been able to look for help to fellow-believers in the Slavic Baptist Unions, especially in Russia, but the paradox was that the Russians, through their invasions, were the enemies of the Polish people.²³ Hundreds of thousands of Poles from the eastern part of the country were deported to Siberia; on the basis of Soviet archives,

Polish historians estimate that the number was as high as 1.5 million people.²⁴ Amongst the deportees were a considerable number of Baptists and their leaders.²⁵

Among the Baptists many saw it as their calling to oppose the Nazis, which involved them in acts of considerable courage. Two female members of the Polish Warsaw Baptist community (there were two Baptist congregations, one German-speaking and one Polish), Helena Kurzawa and Janina Siczko, kept important letters that were circulating among conspirators in their home, as it was thought unlikely that their home would be searched. Baptists often supported Russian prisoners who were forced to work for the Nazis, for example in the building of fortifications near the River Bug, supplying them with food as well as evangelical literature.²⁶

Losses during the occupation

War-time losses in Poland as a whole were enormous. Human life was regarded as of little or no consequence by the oppressors, but it had very high value among Polish people. Abraham Levin, a Jew who was in the Warsaw Ghetto, recorded in his diary:

One of the most surprising side-effects of this war is the clinging to life, the almost total absence of suicides. People die in great numbers of starvation, typhus epidemic or dysentery, they are tortured and murdered by the Germans in great numbers, but they do not escape from life by their own desire. They are tied to life by all their senses; they want to live at any price and to survive the war.²⁷

Many Baptists were driven from their homes and lost all that they possessed. One of two things could happen to the dispossessed individuals concerned: either the Nazis took them to concentration camps or the Russians sent them to Siberia. Those arrested by the Gestapo were usually killed and the chances of survival once in the hands of the Gestapo were minimal. However, even in these circumstances Baptist believers gave testimony to remarkable – for them miraculous – events. In 1941 Bazyli Dubowski, an active member of the Baptist church in Łódź, was imprisoned by the Gestapo. His wife, who spoke German, told the Nazis that her husband had nothing to do with any political parties or political organisations, and that he was merely a member of a Baptist com-

munity. Amazingly, after seven days Bazyli was set free. The reason seems to have been that although some Baptists became more politically active during the war, before the war they had a reputation of not being involved in politics.²⁸

This is how one report, written in 1961, summarised the situation of Baptists in Warsaw after the Warsaw Uprising of 1944.²⁹

Out of over 100 members in the church in Warsaw, only 14 were left in 1945. Many people were shot and many died in the Warsaw Revolt and in concentration camps. Many members died in other situations, for example Aleksy Horny, who was killed by a mine. We also lost many material things. A chapel and a house at Wolska 46 Street in Warsaw were burnt and many of the church's archives were destroyed. But we continued to hold services and even though it was forbidden, we organised short courses for preachers and also held youth conferences.³⁰

The loss of members in local Baptist congregations, as indicated by the figures for Warsaw, was devastating. The number of 100 mentioned above is too low: Before the War there were two Baptist churches in Warsaw, with about 500 members in the German Baptist church, and none of these members remained in Poland after the war.³¹

Other reports speak of the extensive loss of property. Sometimes Baptist church buildings were confiscated by the Soviet or the German army. Often these buildings were then used for other purposes, in many cases military, as seen in the case of the Narewka church. If this happened, the result was often much the same as was the case when Polish people left German-speaking Baptist churches: Polish worship services were held in the homes of believers.³² There was an extensive underground network, especially in areas rigidly controlled by the Nazis.³³

A final area of loss was the liberty of conscience. One very painful aspect of the war was that the Germans would call up Polish people into the Wehrmacht, especially those who lived in Silesia. The Polish Baptists were profoundly challenged by this compulsory recruitment. There is evidence that at least some of them were pacifists.³⁴ However, even for those who were not strictly pacifist in their outlook, fighting for the *Wehrmacht* was another blow to their sense of being Polish and having a Polish Baptist identity. Left without a choice if they wanted to survive, many Poles,

including Baptists, found themselves fighting against their own people.³⁵ Many more, however, fought for liberty in different ways and sought to subvert the Nazi oppression.

Continuity of worship

The six years of occupation did not entirely stop Baptist work and worship. Even under threat the church members continued to be as active as possible in the life of the churches. Services were held in church buildings where these were available but also, as noted above, in private houses. Parents tried to ensure that children attended Sunday school classes. Courses at the Baptist Seminary in Łódź continued throughout the war, with the seminary providing four biblical courses which were offered at a distance through the local churches.³⁶ This shows concern for the kind of education which would enable the churches to continue to have solid teaching. This aspect of Baptist life was a priority and was not to be stopped, even if forbidden by the Nazis.

In Zduńska Wola the Baptist church, unusually, experienced a temporary increase in membership because of Germans moving into the area. The Zduńska Wola church, founded by Gotfryd Alf,³⁷ had been a pre-war multicultural congregation.³⁸ But the circumstances of war created a new situation. The influx of German members during the war was not popular with the Polish members, who did not wish to befriend the occupiers of their country. What made the situation worse was that many people in the city still viewed all Baptists with suspicion and considered them friends of the Germans and enemies of the Polish nation. As a result, when later the Soviet Army entered Zduńska Wola, the entire 700 member church simply disappeared as a worshipping community. The German members were evacuated and the Polish members started to meet in private homes. During the final days of the war the sanctuary of the church was turned into a prison housing German and Ukrainian prisoners-of-war.³⁹

The Baptist churches also attempted to continue the musical tradition for which they were known in society. Singing hymns of spiritual conviction encouraged the congregations and also at times attracted people who were not committed to Baptist life, although the musical ministry was usually on a much smaller scale than before. The Warsaw Polish-speaking church is a good example of this persistence. The lives of the members were

completely disrupted yet their passion for music remained alive. The following moving words were written down at the time:

Four members of our choir have just died, four other have been taken to concentration camp, one is suffering in a prison camp in Germany. Members of the choir were dying daily but the song did not, because song cannot be murdered.⁴⁰

Just before the end of the war, however, during the Warsaw Uprising of 1944, the Warsaw Baptist sanctuary burned down and all the songbooks and music were lost.⁴¹ There was some continuity but more was lost than was retained.

War-time mission

Although so much was lost, and outreach was severely limited, some organised Baptist mission did take place during the war. Baptists from the villages delivered food to people they knew in the cities – Baptists and others – and took children from the cities for summer vacations. Others, in villages and towns, visited the many sick people in their homes and in hospitals. Some sent food packages to prisoners in concentration camps or at the Gestapo headquarters in Lublin; aspirin, rice, onions, garlic and fat were sent in response to requests.⁴² Thus during the occupation the charity work which had always characterised Polish Baptists did not stop but rather took on new forms. One important task was to help displaced and homeless (and often very poor) children to find adoptive homes. There were continual requests for Baptist families to receive children who were starving and two villages in particular welcomed large numbers of displaced children.⁴³

Many dislocated people, away from their normal surroundings, were open to new experiences. Krzysztof Bednarczyk wrote in vivid terms of how a Baptist home was opened and what kind of experiences resulted:

Our home during the war became like a hostel where demobilised soldiers, undercover officers or previously important officials or senators slept in almost every corner. In the morning they ate soup while listening to a Scripture reading and then they travelled on.⁴⁴

This Baptist family's home became a shelter for insurgents of the Warsaw Uprising and both Jews and Polish refugees found in it a place of survival. Bednarczyk was also one of those who encour-

aged the use of the Bethel centre in Radość near Warsaw, which acted as a place of refuge.⁴⁵

Towards the end of the war, both sides in the conflict became bitter and it seemed as if hatred was flooding through Poland. Villages and towns were burned. Symbols appeared on the walls of the buildings announcing who would live and who would die. Roads were covered with bodies and partisans hiding in forests stopped trains to kill and rob people. In the midst of this the Baptist churches were like islands of sanity in a sea of hysteria. Krzysztof Bednarczyk wrote:

My brother and I visited the churches in Lwow and Rawa-Ruska. People were singing and praying both in Polish and German. The consciences of people were touched so deeply that just before the end of the war we experienced something like a spiritual awakening.⁴⁶

It is remarkable that both Polish and German hymns were being used. This was a very unusual sign of mission that included reconciliation. This awakening was connected with the displacement of Polish people. Again Krzysztof Bednarczyk on being in Russian Rawa:

I remember a last baptism from that period when 80 people were baptised in Ruska-Rawa. In June of 1944 an Armenian preacher, Galustians, came. He arrived still wearing his prisoner's uniform – he had spent eight years in jail for preaching the Gospel. My brother and I, after listening to his passionate sermon, decided to be baptised and this was done in a pond outside the town during the bombing of the city of Lwow.⁴⁷

Although the Baptist churches were willing to use any mission opportunity as the war came to an end, the extremely difficult situations meant that often they could do little. There was lack of transportation, buildings were destroyed, and life in the cities was in a state of collapse. These upheavals were to have a huge impact on Baptist life after the war.

Displacement, not only to Germany but also within Poland, was a major factor that weakened Baptist mission. An example of a displaced family was the Bednarczyk family, who moved from Rawa-Ruska (now a city in the Ukraine) and settled in Żyrardów, near Warsaw.⁴⁸ This family was to become influential in Baptist life but others lost contact with the Baptist community. Nevertheless, even at this time, members of Baptist churches sought to give help if at all possible, and this will-

ingness to help a totally destroyed nation had its effect in the early days of liberty. Help from countries like Denmark, Norway, Finland and Sweden flooded into Poland through the Baptist churches, the foundation for this charity work having been laid already during the war.⁴⁹ A search for an authentic post-war Polish Baptist mission and identity began.

Help for Jews

Within the Polish Baptist congregations there were a number of Jews who had become evangelical Christians in the late 1930s. This drew several Polish Baptist congregations into solidarity with the sufferings of the Jews. From 1933 onwards, Jews in Germany were increasingly hunted down.⁵⁰ The exodus of German Jews began when those who had not been born in Germany were forced to flee the country. Thousands of refugees came to Warsaw and settled in an area of the city which later became the Warsaw Ghetto; and this is where they encountered evangelicals. Just before the war, evangelical witness was well received by many in the Jewish community. For a time, meetings in evangelical mission centres in Poland were attended by many Jews who wanted to hear what evangelicals said about the Messiah.⁵¹ A missionary name Miller rented a large hall near Warsaw where more than 150 Jews gathered regularly to discuss issues of faith and practice, Jewish and Christian. There were Bible study courses and discussions about how Jesus could be the Messiah.⁵² When the war started, the Jews defended Warsaw, as did the population of the city generally. But under the power of the Nazis, the remains of the Polish government gave up the attempt to stand with the Jewish community.

Before the war Jews in Poland had been persecuted, but during the war the persecution turned into mass killing, as was the case with millions of Jews all over Europe.⁵³ In Poland the pressure mounted step by step. Michael C. Steinlauf writes that some pre-war attitudes towards Jews made many individuals uncertain of their neighbours' reactions to attempts at helping.⁵⁴ Under Nazi occupation, all Jews were forced to wear a sweat-band with the Star of David painted on it, which became a way of singling them out. This was quickly followed by the introduction of the ghettos. The Jews simply could not escape from those places, which were created in every large town and city in Poland. The German occupying forces sur-

rounded the ghettos with walls and barbed wire. Jews who lived in towns could no longer travel at all. Repression was greatly increased after 15 October 1941, when Governor-General Hans Frank announced the death penalty for any Jews living outside the ghettos. With this new law he also threatened death for any Poles who provided support or hid Jews outside the ghettos.⁵⁵

These policies and practices were resisted by many Polish Baptists who helped Jews who were fleeing the Germans. Examples have already been noted. Krzysztof Bednarczy wrote that all Baptists he knew helped the Jews they had contact with, giving bread to those who otherwise would have gone hungry.⁵⁶ In terms of numbers, a major ministry was helping the Jews in the Warsaw Ghetto, some of whom were Christian Jews. Those Jews who had been baptised in a Baptist congregation had documents testifying that they were members of a Baptist church and although it was hoped that this might offer protection from the authorities, they were tried in the same way as others Jews.⁵⁷ Rachmiel Frydland, a Jew who had become an evangelical believer, described how Christian believers died in the Warsaw Ghetto, and he saw them as martyrs.⁵⁸ Christian worship took place in the ghettos and there were even instances of baptisms. Pastor K. Krakiewicz baptised a young person inside the Ghetto but when this young man was late for his work, he was punished, put into jail and told he would die. While waiting for his execution, he wrote the words of his favourite Christian song on the wall. When the German officer appeared and asked the prisoner to translate the words into German, the officer listened and left the jail. About two hours later the young prisoner was set free.⁵⁹ This was celebrated as a miracle.

Among the Christian Jews living in the Warsaw Ghetto were Stanisław Eisenberg and Pastor Wolf in with his family, who had been helping Jews before the war. He often visited the Warsaw Ghetto undercover and eventually decided to stay in the Ghetto even if it meant death.⁶⁰

All through the horrors of the Holocaust, the Polish Baptist community was involved in rescuing Jews who were likely to be killed. Some could be saved through the Baptists network of communities. In a testimony, Ivan Yatsy describes the travels of a Jewish man named David Prital who was on the run from the Nazis and sought shelter with Baptists. Prital entered a farm and knocked on the door, to be welcomed with the words: 'God has brought an important guest. Come, let us

thank the Lord for this.' David Prital was placed in a number of different Baptists homes, travelling from one place to another by night. During one of these secret moves, he asked why he was being moved so often. He was told:

We usually place our trust in our fellow believers. But people are being tested in adversity and in difficult situations. Tonight we shall take you to a farmer who does not know you; his attitude and response will test the sincerity of his faith. There is no danger in this for you. At most, he will refuse you hospitality and we shall take you elsewhere. But to us, his response will be a serious indication of the strength and depth of his faith.

Moshe Bejski wrote that many helpless Jews were saved by Baptists for whom these acts of rescue were the ultimate test of their Christian creed.⁶¹ Members of Koszalin Baptist Church risked their lives by giving shelter to Jewish children who had escaped from Warsaw.⁶² Rozelia Bernet was a Jewish child who would have been killed but for Baptists. Years later she described how members of the Baptist church rescued her: In 1941, when the Germans started to murder all the children, her parents gave her away to a Polish woman, Ciechanowska, who was a Baptist. Ciechanowska helped the nine-year-old girl to communicate with Christians and taught her the Lord's Prayer and some other prayers, although as a Baptist she herself did not pray in that liturgical way.⁶³

Although there were Jews who survived the time of occupation and told stories of being helped as children by Christians, others recall that relationships with members of the Christian Churches generally were not good.⁶⁴ Jews were often afraid of Roman Catholics because they were the biggest religious group in Poland. Although there were Catholics who assisted Jews, the Jewish community feared Nazi sympathizers among Catholic Church members. The Orthodox Church in Poland was sympathetic to suffering, but the converted Jew Rachmiel Frydland, writing of his own experiences, recalled that of the Christian denominations it was evangelicals who most often treated the Jews with kindness.⁶⁵ The shared history of persecution was probably a crucial factor in this attitude.

One day Frydland visited the Warsaw Ghetto and wondered if he should stay on longer with some of the people he met there. The next day the Nazis exterminated them all.⁶⁶ Frydland also

describes an episode during the war when he was hiding in a forest with a group of Jews, as more and more Jews who had escaped either from villages or from trains found their way there and were hiding together. Each day they begged Polish people in a village for food. But the threat of the death penalty for aiding Jews, as well as limited ability to provide for the escapees, were factors which made Poles unwilling to provide direct help.⁶⁷ According to Frydland the Jews in the forest, some of whom had been in contact with evangelicals, read only one book, the Bible, and they prayed that God would allow them to survive. Some did survive, but others were killed. Frydland writes that in his case God did not allow him to die, although on many occasions he was sure his life would end.⁶⁸ He asks himself why he survived while his wife, parents and sisters were all killed. He alone was left.⁶⁹

The Polish Baptist church in Warsaw was probably faced with needs on a larger scale than any other Baptist church. In 1974 Aleksander Kircun recalled that in the very early days of the war this church received tragic news: Wiktor Michalski, a very active member of the church and a lieutenant in the army, had been killed during the defence of Warsaw. Wiktor's mother was a very courageous woman and even after having heard of the death of her son she did not stop helping those in need, Jews and Poles. Her home was always full of people who were hiding from the occupying forces. Kircun also spoke about Kamila Michalska, who very often crossed the lines into the Ghetto with a Star of David on her arm so that she would not arouse any suspicion. Michalska distributed bread and other food to those in the Ghetto, and as she did so she witnessed about Jesus, the Messiah. Her house was searched many times by the Gestapo but they never found anyone and she survived the war. Her husband was killed, however, just before the end of the war, on a Warsaw street.⁷⁰ For a number of Jews such as Rachmiel Frydland, the Polish Baptist communities in Warsaw and elsewhere were able in some measure to provide a home, and this is one reason why during the occupation Baptists were perceived by some people as being Jews.⁷¹

Nazi sympathies

But not all was well. Many Polish Baptists, even some leaders, adopted the ideology of the oppressors. Some preachers stated that it was right to obey the Nazis because 'every authority comes

from God'.⁷² How was this possible?⁷³ Most German Baptists had been supportive of Hitler's increasing power, seeing his leadership as 'averting the peril of atheist-communist domination'.⁷⁴ Another factor is that anti-Semitic attitudes were strong in the eastern provinces which were occupied by the Russians after the 1939 invasion. The local population there witnessed the repressions and the mass deportation of Poles to Siberia. This operation was led by the Soviet security apparatus, and recently opened archives reveal that some local Jews collaborated with them.⁷⁵ On the Polish side some massacres of Germans took place.⁷⁶

It is impossible to know how many Poles supported the Nazis. John Connelly says that estimates range from 7,000 to one million:

The low estimate of seven thousand is based primarily on the sentences of the Special Courts of the Polish Underground State, sentencing individuals for treason to the nation; the highest estimate of about one million, includes all Polish citizens who in some way contributed to the German activities, such as low-ranking Polish bureaucrats employed in German administration, members of the Blue Police, construction workers, slave labourers in German-run factories and farms and similar others. Notably the highest figure originates from a single statistical table of outdated scholarship with a very limited source base.⁷⁷

Outsiders have sometimes judged the whole nation or the entire Christian denomination, including the Baptists, by the responses of some. Yet, as we saw above, there were many Baptists who helped Jews. Help was also offered by Catholic clergy and nuns. A special role was played by members of female Catholic orders: In about 200 monasteries and 40 orphanages more than 1500 Jewish children were given protection and so saved from the Nazis.⁷⁸ Whereas many Baptists as well as other Christians took the easier option and tolerated or even supported Nazi policy towards the Jews, many others opposed that policy. Nechman Tec wrote that only 16% of Poles who rescued Jews were making money on doing so.⁷⁹ In the Yad Vashem Institute the Role of Honour, 'Righteous among the Nations', contains many Polish names.⁸⁰ As of 1 January 2009, 22,765 men and women from 45 countries had been recognised as 'Righteous among the Nations', representing over 10,000 authenticated rescue stories; over 6135 of these were from Poland.⁸¹

The unity of evangelicals

All the structures of the Polish Baptist Union and of Baptist Associations in the region of *General Gubernya* were liquidated when the war began and there was absolutely no leadership of the churches until 1942, when representatives of Baptists and other evangelical churches began to work together.⁸² The new wider Union or Federation began in April 1942.⁸³ As chair, Aleksander Kircun issued all members of the board with membership cards, but this action was used by the Gestapo to accuse the organisation of seeking to undermine the state authorities, who were the only body able to issue membership cards.⁸⁴ As a result of this incident and of the continued determination of the Nazi authorities to suppress anything that was Polish, even little known Polish preachers, deacons and lay church members were called up before the Gestapo. Some of them were arrested and thrown into prison,⁸⁵ others were accused of spying and sentenced to death, others were sent to work in Germany⁸⁶ and others were taken to concentration camps. Protests had little effect.⁸⁷ Both the German and the Polish-Russian authorities persecuted the evangelical groups. The monthly newspaper *Słowa Prawdy*, like other Polish-language magazines, could not be published.⁸⁸ In spite of all this, the board of the new evangelical organisation tried to coordinate the situation in the churches, and theological training for pastors was even offered in secret. To maintain a sense of identity was extremely difficult but not entirely impossible. The following is an example from a war-time programme of the ways in which evangelical churches cooperated:⁸⁹

Monday: youth meeting in the Free Evangelical Church

Tuesday: Bible study in Russian in the Free Evangelical Church

Wednesday: prayer meeting

Thursday: prayer and Bible study in the Baptist church

Friday: prayer meeting in the Free Evangelical Church

Saturday: evangelistic meeting and choir practice in Wolska Street

Sunday: morning and evening services at all the above venues

In Kraków two congregations, the Free Christians and the Baptists, were united, holding the Sunday morning service in one and the evening service in the other building. It is widely agreed that the

evangelical churches became both more united and less rigidly denominational during this period of distress.⁹⁰ It seemed that a new perspective on Polish Baptist identity was opening up.

Dr Zbigniew Wierzychowski is the pastor of the Baptist Church in Głogów, Poland; he teaches at the Warsaw Baptist Seminary and the Logos Education Centre, and is a musician and artist.

Notes

- 1 Michael Burleigh, *The Third Reich: A New History* (London: Hill & Wang, 2000) 416.
- 2 Asa Briggs and Patricia Clavin, *Europa Dwóch Stuleci 1789-1989* [Modern Europe, 1789-1989] (Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, 2000) 320.
- 3 Jerzy Lukowski and Hubert Zawadzki, *A Concise History of Poland* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 2nd ed. 2006) 255. See also Norman Davies, *Europe at War, 1939-1945: No Simple Victory* (London: MacMillan, 2006), who argues that much more attention must be given to Eastern European experiences.
- 4 Czesław Łuczak, *Polityka ludnościowa i ekonomiczna hitlerowskich Niemiec w okupowanej Polsce* [Population Policy and the Economy of Nazi Germany in Occupied Poland] (Poznań: Wyd. Poznańskie, 1979) 11.
- 5 Janusz Tazbir, *Zarys Historii Polski* [Outline of Polish History] (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980) 678-679.
- 6 Bernard Green, *European Baptists and the Third Reich* (Didcot: Baptist Historical Society, 2008) 82-83.
- 7 Daniel Olszewski, *Dziesięć wydarzeń które wstrząsnęły kościołem XX wieku* [Ten Events that Shook the Church of the Twentieth Century] (Poznań: Księgarnia Św. Wociecha, 2002) 62.
- 8 Adam Piekarski, *The Church in Poland* (Warszawa: Interpress Publishers, 1978) 78.
- 9 Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity, 1919-1945* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) 228-229.
- 10 Report by Cardinal Hlond, cited in A. Chandler, 'Catholicism and Protestantism in the Second World War in Europe', in Hugh McLeod (ed.), *World Christianities: c. 1914 - c. 2000*, The Cambridge History of Christianity vol. 9 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 271.
- 11 Alan Bullock, *Hitler. Studium Tyranii* [Hitler: A Study of Tyranny] (Warsaw: Iskry, 2004) 311.
- 12 Piekarski, *The Church in Poland*, 73.
- 13 In Poznań, Gustaw Manitius, senior pastor/bishop of the Poznań-Pomeranian District of the Lutheran Church, was arrested on 9 October 1939 and three

- months later murdered by the Gestapo. John L. Hoh, 'Lutherans in World War II', *Lutheranism*, 16 November 2001, 1.
- 14 Paul Bock, 'Protestantism in Czechoslovakia and Poland', in Sabrina Petra Ramet (ed.), *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia* (Durham, NC.: Duke University Press, 1992) 73-74. Some German Lutherans belonged to the United Protestant Church, which took a pro-Nazi stance.
 - 15 The German Baptist head office in Berlin was destroyed by bombing in 1943. Green, *European Baptists and the Third Reich*, 134.
 - 16 Author Unknown, 'Manuscript' (Archive of the Baptist Seminary in Warsaw), 129.
 - 17 Author Unknown, 'Chelm-Lubelski' [Chelm-Lubelski], *Słowo Prawdy* no. 3 (1969) 21. The Union of the Churches of Christ was also known as the Disciples of Christ.
 - 18 Author Unknown, 'Chelm-Lubelski', 22.
 - 19 Author Unknown, 'Chelm-Lubelski', 23.
 - 20 For German Baptists, see Andrea Strubind, 'German Baptists and National Socialism', *Journal of European Baptist Studies* 8.3 (May 2008) 5-20.
 - 21 Waldemar Gutsche kept a record of the events and wrote to J.H. Rushbrooke in 1945. See Green, *European Baptists and the Third Reich*, 83. The memorandum is held in the BWA (Europe) Box 1B of the Rushbrooke Collection at the Angus Library, Regent's Park College, Oxford.
 - 22 Jerzy P. Rogaczewski, 'Polish Identity in Historical Context', Master's Thesis (McMaster University, Hamilton, Ontario, Canada, 1995) 71.
 - 23 Briggs and Clavin, *Europa Dwóch Stuleci 1789-1989*, 320.
 - 24 Piotr Wrobel, *The Devil's Playground: Poland in World War II* (Toronto: The Canadian Foundation for Polish Studies of the Polish Institute of Arts & Sciences. Price-Patterson, 1999); cf. George F. Kennan, *Russia and the West under Lenin and Stalin* (New York: Mentor Books, 1962) 333. Norman Davies, *Europe East and West* (London: Pimlico, 2007) 145, citing Keith Sword, *Deportation and Exile: Poles in the Soviet Union* (Charlevoix MI: Crescent Lake, 1994), says that more than 160, 000 people were deported in a single day.
 - 25 Ronald E. Davies, 'Baptists in Poland – Past and Present', *Religion in Communist Lands* vol.18 (1990) 53.
 - 26 Krystyna Rybicka, 'Historia Baptyzmu w Koszalinie po 1945' [History of the Baptists since 1945 in Koszalin], Unpublished dissertation (Warsaw: Wyższe Baptystyczne Seminarium Teologiczne, 2006) 25.
 - 27 Extract taken from Ronnie S. Landau, 'The Diary of Avraham Levin who was in the Warsaw Ghetto', in *Studying the Holocaust: Issues, Readings and Documents* (London: Routledge, 1998) 83.
 - 28 Bazyli Dubowski, 'Autobiography of Bazyli Dubowski', *Słowo Prawdy* 10 (1996) 23.
 - 29 Author Unknown, 'Zanim doszło do budowy...' [Before we came to Build...], *Słowo Prawdy* 9 (1961) 9.
 - 30 Stanisław Markiewicz, 'Polski Kościół Chrześcijan Baptystów' [Polish Baptist Church], *Problemy Wyznań, i Laicyzacji* 12 (1988) 4.
 - 31 Davies, 'Baptists in Poland – Past and Present', 55.
 - 32 Włodzimierz Sawczuk, 'Jubileusz 50-lecia zboru w Rokitnie' [50th Anniversary of the Church in Rokitno], *Słowo Prawdy* 10 (1973) 7.
 - 33 Alexander Kircun, Jr, 'Poland', in G. Keith Parker (ed.), *Baptists in Europe: History and Confessions of Faith* (Nashville: Broadman, 1982) 172.
 - 34 Waldemar Zaborowicz, 'Wyznania religijne w Polsce międzywojennej' [Religious Denominations in Poland between the Wars], *Fakty i Myśli* 2 (1958) 8. Aleksander Kircun, 'O zborze warszawskim w czasie okupacji' [About the Church in Warsaw during the Nazi Occupation], *Słowo Prawdy* 3 (1974) 27.
 - 35 Tadeusz Zielinski, 'Filar Katowickiego Zboru' [The Pillar of the Katowice Church], *Słowo Prawdy* 6 (2000) 20.
 - 36 Wiesław Jedras, 'The History of the Polish Baptists' (Unpublished paper, Warsaw Baptist Theological Seminary, Senior Seminar, 1986) 46.
 - 37 Gotfryd (Gottfried) Fryderic Alf (1831-1898), a school-teacher of German extraction and a cantor in the Lutheran Church, became the leader of the first Baptist group in Poland. The best English source for his life is Albert Wardin, *Gottfried F. Alf: Pioneer of the Baptist Movement in Poland* (Brentwood, TN: Baptist History and Heritage Society, 2003).
 - 38 Later, in 1931-1945, this congregation was led by Edward Kupsch.
 - 39 The Church building was finally returned to the Baptists on 17 May 1990. Konstancy Wiazowski, 'Kościół Baptystów w Zduńskiej Woli' [The Baptist Church in Zduńska Wola], *Słowo Prawdy* 12 (1995) 14.
 - 40 Andrzej Seweryn, '60-lecie Chóru Zboru Warszawskiego' [Sixty Years of the Warsaw Choir], *Słowo Prawdy* 5 (1980) 26.
 - 41 Seweryn, '60-lecie Chóru Zboru Warszawskiego', 26.
 - 42 Aleksander Kircun, 'Kościół Baptystów w Służbie Społecznej' [The Baptist Church in Social Service], *Słowo Prawdy* 12 (1969) 9.
 - 43 Those two villages were Rokitno and Rudka. Kircun, 'Kościół Baptystów w Służbie Społecznej', 9.
 - 44 Krzysztof Bednarczyk, 'W słońcu Bożej miłości' [In the Sunshine of God's Love], *Słowo Prawdy* 2 (1975) 9.
 - 45 Michał Popko, 'Brat Stefan Bendarczyk' [Brother Stephan Bendarczyk], *Słowo Prawdy* 6-7 (1977) 55.
 - 46 Bednarczyk, 'W słońcu Bożej Miłości', 9.

- 47 Bednarczyk, 'W słońcu Bożej Miłości', 9.
- 48 Popko, 'Brat Stefan Bendarczyk', 55.
- 49 Aleksander Kircun, 'Akcja Pomocy Światowego Związku Baptistów dla Polski' [Action Aid World Association of Baptists for Poland], *Słowo Prawdy* 3-5 (1949) 6.
- 50 Eugeniusz Dąbrowski, 'Rachmiel Frydland, Człowiek Pod Bożą Ochroną' [Man under God's Protection], *Słowo Prawdy* 4 (1999) 5.
- 51 Rachmiel Frydland, *Skazani na zagładę* [Doomed to Destruction], (Kraków: Wydawnictwo Sefer, 2004) 35-36.
- 52 Krzysztof Bednarczyk, 'Na 40-lecie zboru krakowskiego' [On the 40th anniversary of the church in Kraków], *Słowo Prawdy* 6 (1972) 19.
- 53 Briggs and Clavin, *Europa Dwóch Stuleci 1789-1989*, 301.
- 54 Michael C. Steinlauf, *Bondage to the Dead: Poland and the Memory of the Holocaust* (Syracuse: Syracuse University Press, 1997) 41-42.
- 55 Robert Szuchta on Jan Grabowski, 'Ja tego żyda znam! Szantażowanie Żydów w Warszawie 1939-1943' [I know this Jew! Blackmail of the Jews in Warsaw 1939-1943] (Warsaw: Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Wydawnictwo IFIS PAN, 2004) 2.
- 56 Bednarczyk, 'Na 40-lecie zboru krakowskiego', 20.
- 57 Frydland, *Skazani na zagładę*, 41.
- 58 Dąbrowski, 'Rachmiel Frydland, Człowiek Pod Bożą Ochroną', 5.
- 59 Rachmiel Frydland, 'Uszedłem z rąk oprawców' [I escaped from the hands of Torturers], *Słowo Prawdy* 7-8 (1976) 9-12.
- 60 Frydland, *Skazani na zagładę*, 68.
- 61 Mordecai Paldiel, *Sheltering the Jews* (Minneapolis: Fortress Press, 1996) 132-133.
- 62 Krystyna Rybicka, 'Historia Baptyzmu w Koszalinie po 1945' [The History of Baptists in Koszalin after 1945], Dissertation (Warsaw: Wyższe Baptistyczne Seminarium Teologiczne, 2006) 25.
- 63 Rozalia Bernet, *Dzieci Żydowskie Oskarżają* [Jewish Children Accused] (Warsaw: Foundation Shalom, Arch. ZIH. Prot. nr 2740) 7.
- 64 The writings of Jan T. Gross on this subject have caused much heart-searching in Poland. See his *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz* (New York: Random House, 2007).
- 65 Frydland, 'Uszedłem z rąk oprawców'; 9-12.
- 66 Frydland, 'Uszedłem z rąk oprawców', 9-12.
- 67 Richard C. Lukas, *Out of the Inferno: Poles Remember the Holocaust* (Lexington: University Press of Kentucky, 1989) 13; also earlier in Richard C. Lukas, *The Forgotten Holocaust: The Poles Under German Occupation 1939-1944* (Lexington: University Press of Kentucky, Google Print, 1986) 13.
- 68 Frydland, *Skazani na zagładę*, 51.
- 69 Frydland, *Skazani na zagładę*, 53.
- 70 Aleksander Kircun, 'Nasza Siostra Kamila Michalska' [Our Sister Kamila Michalska], *Słowo Prawdy* 7-8, (1975) 38.
- 71 For example, in the chapel in Warsaw someone placed the Star of Zion and at the bottom wrote the words *Baptists are Jews*. See http://warszawa.wikia.com/wiki/Baptystyczny_Zbór_Centralny
- 72 Frydland, *Skazani na zagładę*, 56.
- 73 More on this subject in Reinhold Kerstan, *Blood and Honor* (Elgin, IL.: David Cook, 1980); see also the 'Declaration of guilt' from the Baptist Union of West Germany in 1984, in which Baptists confessed their mistreatment of others and asked for forgiveness.
- 74 See Strubind, 'German Baptists and National Socialism', 5-20.
- 75 Jerzy J. Lerski, Piotr Wróbel and Richard J. Kozicki, *Historical Dictionary of Poland, 966-1945* (Westport CT & London: Greenwood, 1996), 538.
- 76 Paweł Machcewicz, 'Płomienie nienawiści' [The Flames of Hatred], *Polityka* 43 [2373], (26.10.2002) 71-73.
- 77 John Connelly, 'Why the Poles Collaborated so Little: And why that is no reason for Nationalist Hubris', *Slavic Review* 64.4 (Winter 2005) 771-781.
- 78 Marcin Urynowicz, *Życie za życie' – pomoc polska dla ludności żydowskiej w okresie II wojny światowej* [Life for Life – Polish Support for the Jewish Population during World War II], Essay (Irena Sendlerowa Multimedialne Wydawnictwo Edukacyjne, October 2009) 10. This paper is also on www.dzieciirenysendlerowej.pl/images/esej3.pdf.
- 79 Nechama Tec, *Christian Rescue of Jews in Nazi occupied Poland* (New York: Oxford University Press, 1985) 90.
- 80 Urynowicz, *Życie za życie' – pomoc polska dla ludności żydowskiej w okresie II wojny światowej*, 2.
- 81 Including Irena Sendler, a Polish social worker who served in the Polish Underground and the Żegota resistance organisation in German-occupied Warsaw during World War II and saved 2500 Jewish children. See: http://en.wikipedia.org/wiki/Righteous_among_the_Nations.
- 82 Author Unknown, 'Trzydziestolecie uznania Prawnego Kościoła Baptistów' [Thirtieth Anniversary of the Legal Recognition of the Baptist Church], *Słowo Prawdy* 5 (1976) 3.
- 83 Bohdan Jaroszewicz, 'Zarys dziejów Kościoła Baptistów' [Outline of the History of the Church], thesis, (Warsaw, 1955) 130. Its board consisted of members from each participating denomination: Michał Popko – Baptist Union; Jan Mańkowski – Union of Evangelical Christians; Stanisław Krakiewicz – Free Christians (Brethren); and Paweł Bojeński – The Union of the Churches of Christ; and as chairman of the board, Aleksander Kircun, who was to be the influential pastor of the

- Warsaw Polish Baptist Church. Michał Popko, 'Życia Polskiego Kościoła Chrześcijan Baptystów w czasie okupacji i w pierwszych latach po wojnie' [About Polish Baptist Church life during the Nazi Occupation and the first years after the War], Typescript (Published for internal use of Baptists in Poland, Date Unknown) 3-5.
- 84 In January 1944 Kircun was appointed senior pastor of the Warsaw Polish Baptist church. Testimony of his ministry is published on the website of the Baptist Union. 28.08.2008. See <http://dlajezusa.pl/dj/content/view/1125/206/>
- 85 An example is Piotr Gordziejewicz who was imprisoned in Lublin.
- 86 Author Unknown, 'Prezbiter Dziekuć-Malej' [Presbyter Dziekuć-Malej], *Słowo Prawdy* 5 (1957) 9-10.
- 87 Gustaw Kubik was involved in correspondence with the authorities: 'Polskiego Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Baptystów' [A letter of the Polish Church of Evangelical Christian Baptists], September 3rd 1947, to Ministerstwo Administracji Publicznej in AAN, zespół MAP, Departament Wyznaniowy i Departament Polityczny), sygn.1071, [Akta sygn. 1071-1073 dotyczą Baptystów 1945-1949].
- 88 Alfred W. Kurzawa, 'Ćwierczwiece Słowa Prawdy' [25th Anniversary of *Słowo Prawdy*], *Słowo Prawdy* 3 (1950) 2.
- 89 Adam Kircun, 'Wspomnienia' [Memories], *Słowo Prawdy* 3 (1949) 5.
- 90 Michał Stankiewicz, 'Informacja o Kościele Bapatystów' [Information about the Baptist Church in Poland] *Kalendarz Słowa Prawdy* [Calendar of *Słowo Prawdy*] (Warsaw, 1970) 36-37.

„Sie hielten alle einmütig fest am Gebet“. Zum Stellenwert des gemeinsamen Gebets für den Gemeindeaufbau¹

Stephan Schweyer

RÉSUMÉ

La prière communautaire apparaît dans le Nouveau Testament comme un élément vital de la vie de l'Église. Dans une société largement individualisée, il n'est pas facile d'accorder toute sa place à la prière communautaire, aussi bien dans le cadre de la vie d'Église que dans

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Nach neutestamentlichem Zeugnis ist das gemeinsame Gebet ein wesentliches Element des Gemeindelebens. In einer hoch individualisierten Gesellschaft hat das gemeinsame Gebet aber einen schweren Stand, sowohl auf der Ebene der gemeindlichen Praxis wie auch auf

* * * *

SUMMARY

According to the New Testament, common prayer represents a vital element of church life. The position of common prayer in a vastly individualised society, however, is not an easy one, both at the level of church life and at the level of theological reflection. The connec-

* * * *

Einführung

Es kann doch einfach nicht anders sein als dass dort, wo Christen gemeinsam unter dem Wort Gottes leben wollen, sie auch gemeinsam mit eigenen Worten zu Gott beten sollen und dürfen. Sie haben gemeinsame Bitten, gemeinsamen Dank, gemeinsame Fürbitte vor Gott zu bringen, und sie sollen das freudig und zuversichtlich tun.²

Die ersten Worte des einleitenden Zitates von

celui de la réflexion théologique. Il est rare que soit abordé la question de l'incidence de la prière communautaire sur la croissance de l'Église. Cet article analyse certaines des causes possibles de cette carence, indique comment la prière communautaire peut être bénéfique, et propose des moyens concrets de promouvoir la prière communautaire dans la vie de l'Église.

* * * *

der Ebene der theologischen Reflexion. Die Zusammenhänge zwischen gemeinsamem Beten und Gemeindeaufbau werden nur selten thematisiert. Dieser Artikel beleuchtet einige mögliche Ursachen für diese Vernachlässigung, weist die Chancen gemeinsamen Betens auf und stellt konkrete Wege vor, wie in der Gemeindepraxis das gemeinsame Gebet gefördert werden kann.

* * * *

tions between common prayer and church development are discussed only rarely. The present article illuminates some of the potential causes for this neglect, points out the potential of common prayer and introduces practical ways to promote common prayer in the life of the church.

* * * *

Dietrich Bonhoeffer zeigen sofort eine Spannung an: Dem „Es kann doch einfach nicht anders sein“ steht die Erfahrung entgegen: Eben ist es anders. Gemeinsames Gebet ist alles andere als selbstverständlich. Darum muss gerungen werden, sei es in der Ehe, in der Familie, in einer kleinen Gruppe, in der Gemeinde, in der Gemeinschaft der Christen.³ Die Sätze Bonhoeffers führen uns also mitten in die Freude *und* in die Angefochtenheit gemeinsamen Betens. Gemeinsames Beten ist das „Normalste des gemeinsamen christlichen Lebens“

und doch „gibt es kein Stück der gemeinsamen Andacht, das uns so ernste Schwierigkeiten und Nöte bereitet wie das gemeinsame Gebet“.⁴

Diese kleine Studie ist aus der Vermutung entstanden, dass das gemeinsame Gebet uns in den Gemeinden tatsächlich Schwierigkeiten bereitet⁵ und einer der vernachlässigten Aspekte gesunden Gemeindelebens darstellt. In einem ersten Schritt sollen die wichtigsten neutestamentlichen Texte über das gemeinsame Gebet rekapituliert werden. In einem zweiten Schritt geht es um das Verhältnis von gemeinsamem Gebet und Gemeindeaufbau. Entsprechend der Fragestellung bietet es sich dabei an, sowohl die Gemeindeaufbau-Literatur nach der Rolle gemeinsamen Gebets zu sichten, als auch die thematisch orientierte Gebets-Literatur hinsichtlich der darin beschriebenen Bedeutung der Gemeinde zu befragen. Die Ergebnisse münden im dritten Teil in Perspektiven für die Gemeindepraxis.

1. Gemeinsames Beten im Neuen Testament

Explizit spricht das Neue Testament nur gelegentlich vom gemeinsamen Gebet. Viel eher steht das Gebet des Einzelnen im Vordergrund.⁶ Es ist daher zunächst zu bedenken, wie das Gebet des Einzelnen sich zum Gemeindegebet verhält. Auf diesem Hintergrund treten dann diejenigen Stellen, die explizit vom gemeinsamen Gebet reden, umso deutlicher hervor.

1.1. Das Gebet des Einzelnen und die Gemeinde

Gemäss der alttestamentlichen Gebetstradition findet der Einzelne den Raum zum Beten in der Gemeinschaft.⁷ Heimat des Gebetes ist der Gottesdienst. Die Psalmen geben davon Zeugnis.⁸ An dieses Gebetsverständnis knüpft Jesus an. Das Beten und Singen von Psalmen hat Jesus mit den Jüngern zusammen praktiziert (Mk 14:26)⁹ und gehörte nach Ostern zum Grundbestand des neutestamentlichen Gottesdienstes (1Kor 14:26; Eph 5:19; Kol 3:16).

In der Gebetsbelehrung der Jünger betont Jesus zunächst das individuelle Gebet (Mt 6:6), welches er selber pflegte und welches die Jünger zu lehren begehrten (Lk 11:1). Dass aber auch das individuelle Gebet in die Gemeinde eingebettet ist, wird daran deutlich, dass im Gebet, das Jesus den Jüngern lehrte, eben nicht im Singular, sondern im Plural gebetet wird. Im Zentrum des Vaterunsers

steht nicht das „Ich“, sondern das „Du“ und das „Wir“, also Gott und die Gemeinschaft der Glaubenden. Das Beten im Namen Jesu verbindet den Beter mit der Glaubensgemeinschaft.¹⁰

Das Vaterunser kann man nur in der Gemeinschaft der Glaubenden, nachösterlich also: der Kirche beten.¹¹

In diesem Sinne ist auch das individuelle Gebet „im Kämmerlein“ keine reine Privatsache, sondern Teil des gemeinsamen Gebetes der Gemeinde Jesu.¹²

Wenn Paulus beim Aufruf zum Gebet – wie auch sonst bei Ermahnungen der Gläubigen – häufig Imperative in der Pluralform verwendet (1Thess 5:17, 25; Eph 6:18; Kol 4:2), dann ist das nicht zwingend als explizite Aufforderung zum *gemeinsamen* Gebet aufzufassen, wohl aber als impliziter Hinweis darauf, dass jeder Einzelne, der dieser Aufforderung nachkommt, mit der Gemeinschaft der Christen verbunden ist. In einer individualisierten Gesellschaft ist das alles andere als selbstverständlich und erfordert eine eigenständige Auseinandersetzung, die aber im Rahmen der vorliegenden Studie nicht zu leisten ist:

Heute ist die Frage, ob und wie sich die Gemeinde als betende Gemeinde verstehen darf, wie sich also das Gebet des Einzelnen zum Gebet der Gemeinde verhält, ein besonders schwieriges Problem geworden.¹³

Nun geht es hier nicht um diese implizite Gemeinschaft des Einzelnen im Gebet, sondern um das explizite gemeinsame Beten. Dieses trägt die Verheissung der Erhörung:

1.2. Die Verheissung gemeinsamen Betens

Wenn zwei von euch auf Erden übereinkommen, um etwas zu bitten, dann wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zuteil werden. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen. (Mt 18:19-20)

Die in V. 20 genannte Versammlung ist primär eine Gebetsversammlung. Die „zwei oder drei“ kommen zusammen, um zu bitten.¹⁴ Dieses Gebet trägt die Verheissung der Erhörung, eine Verheissung, die auch anderswo gegeben wird (z. B. Mt 7:7-11; 21:22), aber hier explizit an das *übereinstimmende (symphonein), gemeinsame* Beten geknüpft ist.

Die Macht des Gebet liegt in der Einheit der Gemeinde ... Die Symphonie der Beter macht das Beten für Gott glaubwürdig.¹⁵

1.3. Gemeinsames Beten bei den ersten Christen

Mit einem Kurzdurchgang durch die Apostelgeschichte erhalten wir einen Einblick in die Praxis des gemeinsamen Gebetes der ersten Christen.

(1) Nachdem der Auferstandene den Aposteln den Heiligen Geist verheissen hat und sie geheissen hat, auf dessen Empfang zu warten, versammelten sie sich zusammen mit andern Nachfolgerinnen und Nachfolgern von Jesus. Explizit heisst es: „Dort hielten sie alle einmütig fest am Gebet.“ (Apg 1:14a) Wir dürfen annehmen, dass dieses *einmütige* Gebet als Inhalt die Bitte um das Ausgiessen des Geistes hatte, entsprechend der Verheissung Jesu. Zudem wissen wir konkret, dass die Versammelten um die Wahl des richtigen Mannes, der von Judas das Apostelamt übernehmen kann, gebetet haben (1:24).

(2) Nach dem Empfang des Geistes an Pfingsten heisst es von den Zum-Glauben-Gekommenen: „Sie aber hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und am Gebet.“ (2:42) Hier werden die „wesentlichen Charakteristika der Kirche“ genannt.¹⁶ Das Gebet bildete also einer dieser zentralen Bestandteile des Gemeindelebens.¹⁷ Die Glaubenden versammeln sich *einmütig* im Tempel (2:46) und *einmütig* in der Säulenhalle Salomos (5:12), also an Orten des Betens. Die Einmütigkeit der ersten Christen zeigt sich im gemeinsamen Gebet.¹⁸

(3) Auf die konkrete Bedrohung der Apostel und dem Verkündigungsverbot reagierte die Gemeinde mit *einmütigem* Gebet (4:24a). Sie preisen die Grösse Gottes und bitten dann um den Freimut zur Verkündigung und um das Geschehen von Wundern (4:24b-30). Das gemeinsame Gebet wird bestätigt durch ein wundersames Ereignis: Der Ort erbebt. Die Betenden werden mit Heiligem Geist erfüllt und so zur Verkündigung befähigt (4:31). Auch als Petrus im Gefängnis war, betete die Gemeinde gemeinsam für ihn (12:5, 12).

(4) Das Gebet gehörte zu den *prioritären Aufgaben der Apostel* (6:4). Sie setzten mit gemeinsamem Gebet weitere Personen in ihren Dienst ein (6:6; 14:23). Zu zweit beteten Johannes und Petrus darum, dass die Getauften in Samaria den Heiligen Geist empfangen (8:15).

(5) Beim gemeinsamen Gebet der Gemeinde in Antiochia spricht der Heilige Geist zu ihnen und fordert sie auf, Paulus und Barnabas zum

Missionsdienst auszusenden (13:2). Das gemeinsame Gebet führt die Gemeinde zur Wahrnehmung ihrer Teilhabe an der Mission Gottes.

(6) Als Paulus sich von der Gemeinde in Ephesus verabschiedete, betete er „mit ihnen allen“ (20:36). Auch der Abschied von den Christen von Tyrus war von gemeinsamem Gebet geprägt (21:5-6). Das gemeinsame Gebet ist Ausdruck der leiblich erfahrenen Gemeinschaft der Christen.

1.4. Auswertung

Wir können drei zentrale Beobachtungen festhalten:

(1) „*Christliche Gemeinschaft ist zuerst Gebetsgemeinschaft.*“¹⁹ Das stimmt überein mit Mt 18:19-20. Die Gemeinschaft der Glaubenden konstituiert sich durch die gemeinsame Teilhabe an Jesus Christus und der gemeinsamen Ausrichtung auf Gott. Mit Christus Gemeinschaft zu haben bedeutet vor allem, „gemeinsam mit ihm zu beten“.²⁰ Es gibt kein Bereich, in dem sich die Einmütigkeit der Gemeinde so stark zeigt wie im gemeinsamen Gebet. Indem die Gemeinde mit Gebet auf die Not einzelner Gemeindeglieder reagiert, trägt sie diese Not mit.²¹ In der gegenseitigen Fürbitte ereignet sich Gemeinschaft.²² Das Sich-Versammeln der Christen zielt auf das gemeinsame Gebet.²³

Es wäre eine einseitige Verkürzung, die *koinonia*-Erfahrung auf die horizontale Ebene zu verkürzen. Wohl bilden die gelebte Solidarität, die Überwindung sozialer Barrieren, die gegenseitige Vergebung oder das gemeinsame Essen wesentliche Ausdrucksformen der christlichen Gemeinschaft, aber der Kern der *koinonia* liegt in der Verbindung zu Christus²⁴ und in der gemeinsamen Abhängigkeit von Gott. Dieser Kern wird nirgends so deutlich zum Ausdruck gebracht wie im gemeinsamen Gebet.

(2) *Das Gebet ist ein wesentlicher Faktor für die Gemeindeentwicklung.* Das gemeinsame Gebet steht im Zusammenhang mit Geistempfang,²⁵ mit Wundern, mit Freimut zur Verkündigung, mit Gemeindegewachstum und mit Mission:

Das *Gebet* hat nach der Apostelgeschichte eine fundamentale Bedeutung für die Ausbreitung des Evangeliums, die Sendung und Führung seiner Boten. Dabei sind Gebet, Heiliger Geist, Reich Gottes und Wachstum eng miteinander verbunden. Das Gebet soll Türen öffnen, die Boten mit Kraft erfüllen und die Gemeinden für das Wachstum prädisponieren.²⁶

(3) Beide Beobachtungen zeigen: *Das gemeinsame Gebet gehört zu den Grundpfeilern des christlichen Gemeindelebens.* Das öffentliche Beten ist nach Luther eines der Erkennungszeichen der Kirche. Dabei erwähnt er insbesondere das Vaterunser und die Psalmen. Der Wert des Betens liegt nach Luther auch darin, dass es das „Volk Christi heiligt“.²⁷ Wenn nun das Gebet ein elementarer Vollzug der Gemeinde ist und wenn sich christliche Gemeinschaft durch gemeinsames Beten auszeichnet, dann erhält das gemeinsame Gebet ekklesiologische Relevanz.²⁸

2. Gemeinsames Gebet und Gemeindeaufbau

Das Vorbild der urchristlichen Gemeinde fordert dazu heraus, den Zusammenhang zwischen gemeinsamem Beten und Gemeindeaufbau zu bedenken. Dabei geht es nicht darum, eine Monokausalität herzustellen im Sinne einer Problem-Lösungs-Formel. Das gemeinsame Gebet ist nicht der *einzigste* Faktor eines gesunden Gemeindelebens, wohl aber ein *wichtiger*.

2.1. Die Vernachlässigung gemeinsamen Betens

Einseitigkeiten in der Gebets- und Gemeindepraxis führen zu einer Vernachlässigung des gemeinsamen Betens im Raum der Gemeinde:

(1) Die erste Einseitigkeit besteht in der *Ausblendung der gemeinschaftlichen Dimension des Gebets.* Das Gebet wird schon betont, vornehmlich aber das Gebet des Einzelnen²⁹ oder das Gebet der Leiter,³⁰ nicht aber das gemeinsame Gebet der Gemeinde. Es ist zu vermuten, dass diese Betonung durch gesellschaftliche Individualisierungsprozesse verstärkt wird. Denn in einer individualisierten Kultur ist nicht das Gebet an sich problematisch – vielmehr ist dieses als Ausdruck individueller Religiosität breit anerkannt und weit verbreitet³¹ – wohl aber das gemeinsame Gebet.

(2) Die zweite Einseitigkeit besteht in der *Ausblendung der vertikalen Dimension der Gemeinschaft.*³² Die *koinonia*-Realisation wird dann vor allem im sozialen Bereich verortet.³³ Natürlich ist unbestritten, dass die Gemeinschaft der Christen *auch* auf der sozialen Ebene Gestalt gewinnt, und dass folgerichtig soziale Kompetenzen wertvoll sind für den Gemeindeaufbau und dass Gemeindeaufbau von sozialen Gemeinschafts-Konzeptionen lernen kann. Aber: Gemeinschaft konstituiert sich durch

die Teilhabe an Christus. Die auf der sozialen Ebene erfahrbare Gemeinschaft ist nicht unmittelbar. Sie ist mittelbar, durch Christus vermittelt, und daher sekundär. Wo das nicht mehr beachtet wird, sind Tür und Tor zu einer Idealisierung der kirchlichen Sozialgestalt weit offen.³⁴

(3) Die dritte Einseitigkeit besteht in der *Ausblendung der lokalen Gemeinde.* Die pfingstlich-charismatische Bewegung kann als Gebetsbewegung charakterisiert werden.³⁵ Typischer Ort gemeinsamen Betens ist aber nicht die lokale Gemeinde, sondern regionale, nationale oder globale Netzwerke.³⁶ Solche Netzwerke sind sicher zu begrüßen, ersetzen aber nicht das gemeinsame Beten der Menschen, die sich auch gemeinsam zum Gottesdienst versammeln und als lokale Gemeinschaft Kirche sind.

Um diese Einseitigkeiten zu vermeiden, wird hier das gemeinsame Beten in der lokalen Gemeinde thematisiert. Zuerst sollen die Hindernisse, dann die Chancen gemeinsamen Betens genannt werden.

2.2. Hindernisse gemeinsamen Betens

Die Hindernisse für das individuelle Beten wie falsche Gottesvorstellungen, rationale Einwände, oder einfach auch Müdigkeit, Resignation und Schwachheit³⁷ gelten gleichermaßen für das gemeinsame Gebet. Für dieses scheinen folgende Faktoren aber zusätzlich hinderlich zu sein:

(1) *Negative Erfahrungen in und mit der Kirche.* Wenn dem Einzelnen die Kirche und ihre Art des Betens fremd ist, dann verhindert das, in das gemeinsame Gebet mit einzustimmen. Wer mit Menschen der Kirche negative Erfahrungen gemacht hat, dem fällt das gemeinsame Beten mit ihnen ungleich schwerer. Auch die Erfahrung demotivierender und unattraktiver Gebetstreffen ist ein Hindernis gemeinsamen Betens.³⁸

(2) *Die Furcht voreinander.* Wer mit andern gemeinsam betet, gibt selber – bewusst oder unbewusst – etwas von sich preis. Er öffnet sich für die Gemeinschaft. Das kann Furcht auslösen. Diese äussert sich beispielsweise in der Scheu, vor und mit andern zu beten, aber auch in der Furcht, nicht richtig beten zu können und sich dadurch der Kritik der andern auszusetzen.³⁹ Hinter der Furcht steht die Vorstellung, die andern seien Beobachter und nicht Mitbeter.

(3) *Missbrauch des Gebetes.* Das gemeinsame Gebet kann zur Weitergabe hintergründiger Informationen oder zur Demonstration des eigenen Glaubens missbraucht werden.⁴⁰ Der

lokale Gemeindekontext scheint dafür anfällig zu sein, besonders da, wo andere Formen der Kommunikation fehlen. Solcher Missbrauch raubt dem Gebet die geistliche Kraft.

(4) *Überbetonung des individuellen Gebetes.* Wenn individuelles und frei formuliertes Gebet als „echter“ und „natürlicher“ gilt,⁴¹ dann wird das gemeinsame Beten immer den Siegel des Formellen und des Unpersönlichen tragen. In einer individualisierten Gesellschaft fällt das „Einstimmen“ in das Gebet eines andern schwer und kann leicht als „unecht“ empfunden werden. Das gleiche gilt für das Mitbeten vorformulierter Gebete wie der Psalmen oder des Vaterunsers.

2.3. Auswirkungen gemeinsamen Betens

Über die erwarteten Auswirkungen gemeinsamen Betens zu reden ist nicht unproblematisch. Es könnte den Anschein erwecken, dass das Beten verzweckt wird. Es ist daher zunächst festzuhalten, dass das gemeinsame Beten zuallererst eine ganz natürliche und normale Ausdrucksform der christlichen Gemeinschaft ist. Darüber bezeugen das Neue Testament und die Erfahrungen der Kirchengeschichte, dass das gemeinsame Beten positive Auswirkungen auf die Gemeinde hat. Diese sollen hier übersichtlich beschrieben werden.

(1) *Gemeinsames Beten fördert die Gemeindeentwicklung.* Ein Slogan der Gebetsbewegung heisst: „Die Gemeinde kommt nicht schneller voran, als auf ihren Knien.“⁴² Damit wird aber auch impliziert, dass durch das Beten die Gemeinde gesegnet wird.⁴³ Die Gemeinde wird beim Beten mit göttlicher Kraft beschenkt.⁴⁴ Luther hat bei der Kirchweihpredigt in Torgau den Wert des gemeinsamen Betens so formuliert:

Da ist der Vorteil dabei [bei öffentlichen Versammlungen], wenn die Christen so zusammenkommen, dass das Gebet noch einmal so stark geht wie sonst. Man kann und soll zwar überall an allen Orten und zu allen Stunden beten. Aber das Gebet ist nirgendwann so kräftig und stark, als wenn die ganze Gemeinde einträchtig miteinander betet.⁴⁵

Bei manchen Erneuerungsbewegungen spielt das Gebet als „Antrieb“ der Veränderung eine wesentliche Rolle.⁴⁶ Das gemeinsame Beten öffnet geistgewirkte Freiräume für Veränderungsprozesse.⁴⁷

(2) *Gemeinsames Beten fördert die Einheit der Gemeinde.* Im gemeinsamen Beten vereinen sich die Gemeindeglieder unabhängig von ihrem

Dienst und ihrer Begabung vor Gott. Während gabengemässer Dienst Ausdruck der Vielfalt ist,⁴⁸ ist das gemeinsame Gebet Ausdruck der Einheit. Das gemeinsame Gebet ist nicht ein Charisma, das nur gewissen Christen gegeben ist, sondern eine Gabe Gottes an alle Christen. Im gemeinsamen Gebet werden die unterschiedlich begabten Christen eins. Die Förderung gabengemässen Dienstes sollte also Hand in Hand gehen mit gemeinsamem Beten.

(3) *Gemeinsames Beten fördert die Beteiligung der Gemeindeglieder.* Im gemeinsamen Beten nehmen die Gemeindeglieder Teil an der Gemeindeentwicklung. Die Gemeindeglieder beten zusammen mit den Gemeindeleitern für Fragen und Herausforderungen, mit denen die Gemeinde konfrontiert ist. Im gemeinsamen Beten können Gedanken und Anliegen aufgenommen werden, die Einzelne empfinden.⁴⁹ Gemeinsames Beten ist damit eine Grundform der Demokratisierung der Gemeinde⁵⁰ und der Partizipation aller Gemeindeglieder an den Prozessen der Gemeindeentwicklung.⁵¹

(4) *Gemeinsames Beten fördert das Miteinander der Gemeindeglieder.* Das gemeinsame Beten steht im Kontrast zu einer individualisierten Frömmigkeits- und Lebenspraxis. Im gemeinsamen Beten nehmen die Betenden an den Nöten und Freuden voneinander teil.

Gemeinschaft im Gebet und das Gespräch untereinander sind in der Gemeinschaft der Brüder und Freunde untrennbar verbunden. Gerade die Gebetsgemeinschaft hat eine zutiefst soziale Funktion. Für den persönlichen Glauben und für sein Wachstum ist es wesentlich, dass Schwestern und Brüder sich gegenseitig ihren Glauben bekunden. Dort, wo gemeinsam gebetet wird, entartet das Gespräch nicht so leicht zum Geschwätz. Wo Christen miteinander reden, führt sie das immer wieder zum Reden mit dem Herrn, der ihre Gemeinschaft begründet. Aus dem gemeinsamen Erfahrungsaustausch innerhalb christlicher Gemeinschaft erwachsen Lob, Dank, Bitte und Fürbitte.⁵²

(5) *Gemeinsames Beten fördert die Liebe zueinander.* Wo Menschen zusammen beten, wird ein Raum für Vergebung und Liebe geschaffen.⁵³ Dass das gemeinsame Beten in engem Zusammenhang zu gelebter Vergebung stehen, wird schon in der Bitte des Vaterunsers deutlich: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern

Schuldigern.“ Liebe und Vergebung sind sowohl Voraussetzung⁵⁴ wie auch Auswirkung⁵⁵ des gemeinsamen Betens.

(6) *Gemeinsames Beten fördert die Mission.* Schon die Apostelgeschichte bezeugt das Zueinander von gemeinsamem Gebet und Mission (13:2-3). Dieser Zusammenhang hat sich kirchengeschichtlich bestätigt. Das Gebet ist „der innerste Motor der Mission“.⁵⁶ Entsprechend wird eine Gemeinde, die betet, „sehr bald einen Sinn für die Mission haben“.⁵⁷ Eine Untersuchung über Gemeindegründungsbewegungen hat ergeben, dass diese nachhaltig von Gebet durchdrungen sind,⁵⁸ und dass das Gebet als erste Priorität der Gemeindegründer betrachtet wird.⁵⁹ McNeal bringt es auf den Punkt: „Prayer may be the most untapped and underused resource available to the church for accomplishing its mission.“⁶⁰

3. Praxis des gemeinsamen Betens

Wir konzentrieren uns hier auf die Formen gemeinsamen Betens, welche die Gesamtgemeinde betreffen. Natürlich findet gemeinsames Beten auch bei anderen Gelegenheiten statt. Bohren erwähnt die Ehe, das Beten mit Kindern, das Tischgebet, die Seelsorge, das Gebet unter Mitarbeitern und die Gebetsgemeinschaft im kleinen Kreis.⁶¹ Letztere Möglichkeit betrachtet Bohren als ein „Arkanum der Erweckten“, also nicht als das, was in der gesamten Gemeinde geschieht und geschehen soll, sondern als eine „besondere Arbeit am Gebet“.⁶²

Bonhoeffer macht auf die Problematik aufmerksam, dass durch solche „besondere Gebetsgemeinschaften“ ein „Keim der Zersetzung in die Gemeinschaft“ gepflanzt werden kann und mahnt daher zur besondern Vorsicht. Allerdings bemerkt er zu Recht, dass „eine freie Gebetsgemeinschaft das selbstverständlichste und natürlichste Ding ist“ und dem Neuen Testament entspricht.⁶³ So betrachtet sollte das gemeinsame Gebet eben nicht nur eine spezielle geistliche Disziplin einiger weniger Frommen sein, sondern die gesamte Gemeinde umfassen. Dass und wie solche Gebetsgruppen zum Gemeindeaufbau beitragen, zeigt Faix ausführlich.⁶⁴ Seine Ausführungen sind praktisch und bedenkenswert. Gerade die Arbeit von Gebetsgruppen kann sich auch positiv auf das gemeinsame Gebet der ganzen Gemeinde auswirken. Für das gemeinsame Beten der ganzen Gemeinde bieten sich zwei vorzügliche Orte an: Der *Gottesdienst* und das *Gemeindegebet*. Die eingestreuten Abschnitte „Aus der Praxis“

sollen inspirierend wirken. Sie zeigen etwas auf von der Vielfalt der Möglichkeiten, wie gemeinsames Beten gefördert und gestaltet werden kann.

3.1. Gottesdienst

Das Beten hat im Gottesdienst einen zentralen Stellenwert.⁶⁵ Nach Heiler ist das Gemeindegebet „der Mittel- und Höhepunkt des Gemeindegottesdienstes“.⁶⁶ Bei einem rein predigtzentrierten Gottesdienst geht vergessen, dass das Wort von Gott an uns eine Antwort bewirkt.⁶⁷ So wie das Wort nicht ohne Antwort sein kann, so aber auch nicht die Antwort ohne das Wort. Verkündigung und Gebet bilden dann die beiden Brennpunkte des christlichen Gottesdienstes. Gottesdienst so verstanden ist ein dialogisches Geschehen:

... dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir umgekehrt mit ihm reden durch unser Gebet und Lobgesang.⁶⁸

Das Gebet im Gottesdienst ist gemeinsames Beten der ganzen Gemeinde. Der Einzelne und damit die ganze Gemeinde stimmt mit ein in das, was einer betet.⁶⁹ Das Gebet im Gottesdienst soll dabei alle Aspekte des Betens umfassen: Anbetung, Lobpreis, Dank, Busse, Klage, Bitte, Fürbitte, Segen.⁷⁰ Nachdem im Zusammenhang mit der Entwicklung der pentekostalen Bewegung und der charismatischen Erneuerung die Elemente von Lobpreis und Anbetung wieder (neu) entdeckt wurden, scheint mir, dass das Pendel nun eher zu stark in diese Richtung ausgeschlagen hat und dass andere Aspekte des Betens wie Busse, Bitte und Fürbitte vernachlässigt wurden. Tatsächlich ist es so, dass das Beten im Gottesdienst bewusst gefördert werden muss:

Prayer is one of the most important ways to worship experientially. ... But strangely enough, prayer is not the easiest thing to incorporate into the culture of worship services. It takes effort.⁷¹

In den meisten christlichen Kirchen folgt das Gebet im Gottesdienst den Gottesdiensttagenden und enthält viele vorformulierte Gebetstexte.⁷² In der freikirchlichen Tradition sind die meisten Gebete im Gottesdienst freie Gebete. Das gibt viel Raum für Spontaneität, Authentizität und Gegenwartsbezug. Allerdings besteht auch die Gefahr der Oberflächlichkeit, der Klischeehaftigkeit und der Abhängigkeit von der Stimmung des Leiters.⁷³ Es gibt keinen Grund, weshalb man nicht die guten Elemente beider Traditionsströme miteinander verbinden könnte,

so dass im Gottesdienst sowohl feststehende als auch freie Gebete vorkommen.⁷⁴ Besonders wertvoll scheint mir das gemeinsame Gebet mit den Gebetstexten der Bibel zu sein, insbesondere das Vaterunser und die Psalmen.

(1) *Vaterunser*.⁷⁵ Das erste und wichtigste gemeinsame Gebet ist das Vaterunser. Es ist das Gebet, das Jesus seinen Jüngern gelehrt hat. Es umfasst die zentralen Elemente jedes christlichen Betens. Das Vaterunser zu beten bedeutet, es in Gemeinschaft zu beten:

Wer das Vaterunser betet, sollte wissen, mit wem zusammen er „Uns“ und „Wir“ sagt: mit all denen, die Jesus im Sinn hat, wenn er Gottes Herrschaft nahebringt.⁷⁶

Gerade in Freikirchen, die in der Regel fast ausschliesslich das freie Gebet pflegen, stellt das gemeinsame Beten des Vaterunsers im Gottesdienst eine grosse Bereicherung des Gebetslebens dar. Das gemeinsame Beten des Vaterunsers bedingt gleichzeitig auch eine katechetische Unterweisung der Gemeinde in den Inhalt und Gehalt dieses Gebetes.

Aus der Praxis: In einer Freikirche, die mit dem gemeinsamen Beten des Vaterunsers nicht vertraut war, wurde eine Predigtreihe zum Vaterunser gehalten. Im Rahmen dieser Predigtreihe war es natürlich, das gemeinsame Beten des Vaterunsers einzuführen.

(2) *Psalmen*.⁷⁷ Die Psalmen sind das Gebetbuch der Bibel.⁷⁸ Das Psalmengebet lehrt uns, „als Gemeinschaft zu beten“.⁷⁹ In den Psalmen werden sehr unterschiedliche Erfahrungen Einzelner und der Gemeinschaft aufgenommen. Lob und Klage, Frust und Freude, Enttäuschung und Hoffnung, Verzweiflung und Glaube, Busse und Erneuerung. Damit umfasst das Beten der Psalmen ein breites Spektrum von Gebetsinhalten. Das Beten von Psalmen eröffnet damit einen Weg, die Einseitigkeit des Betens – wie beispielweise eine einseitige Ausrichtung auf Lobpreis – zu überwinden. Nach Lohfink sind die Psalmen einen „Gegenmittel gegen alles Erkranken der gottesdienstlichen Sprache“.⁸⁰

(3) *Fürbitte*. Die Fürbitte soll hier extra thematisiert werden. Im klassischen christlichen Gottesdienst haben die Fürbitten ihren eigenen Platz. Im freikirchlichen Gottesdienst kommen sie oft zu kurz. Es ist für viele Gottesdienstteilnehmer zunehmend schwer, sich mit der Fürbitte, die ein Einzelner spricht, zu identifizieren. Die Individualisierung der Gesellschaft und die damit

verbundenen unterschiedlichen Erfahrungen der Einzelnen machen es schwierig, zur gemeinsamen Fürbitte zu kommen. Damit nun gemeinsame Fürbitte möglich ist, muss die Fürbitte aufnehmen, was die Einzelnen bewegt. Und es muss das Bewusstsein geschaffen werden, dass es um das gemeinsame Tragen der Nöte und Lasten des Lebens geht:

Das Bewusstsein, dass alle Glieder eines Leibes sind, dass jeder die Last des anderen zu tragen habe, macht die Nöte und Anliegen eines einzelnen Bruders zur Not und zum Anliegen der gesamten Gemeinde.⁸¹

Die Fürbitten sind daher immer wieder neu und sorgfältig zu formulieren. Beasley-Murray plädiert für „vorbereitete, freie Gebete“.⁸² Gebete also, die frei formuliert werden, aber nicht aus dem Stegreif heraus, sondern überlegt. Derjenige, der betet, betet ja nicht nur für sich selber, sondern stellvertretend für die ganze Gemeinde.⁸³ Daher braucht es die „Arbeit am Gebet“.⁸⁴ Folgende Aspekte sind dabei zu beachten: Die Gottesdienst-Architektur (Anrede – Situation – Bekenntnis – Dank – Bitte – Conclusio); die Fürbitte-Gruppen (Kirche, Regierung und Bildung, notleidende Menschen); die rhetorische Gestaltung (Gesprochene, nicht geschriebene Sprache, Pausen).

Aus der Praxis: Nach der Predigt zum Thema „Auf den Frieden warten“ gibt es eine Zeit der Stille. Ein Gebet wird eingeblendet. Die Gottesdienstbesucher können das Gebet individuell aufnehmen. Im Anschluss daran beten – stellvertretend für die Gemeinde – vier Personen für den Frieden. Eine Frau, die sich in der Elternarbeit engagiert, betet für Frieden in Ehe und Familie. Ein Pastor betet für Frieden in der Gemeinde. Ein Mitarbeiter der politischen Gemeinde betet für Frieden am Ort. Eine Frau, die sich im Ausland im Aufbau einer Gemeinde engagiert, betet für weltweiten Frieden. Gemeinsam betet dann die ganze Gemeinde das Vaterunser.

(4) *Offene Gebetszeiten*. Manche Freikirchen kennen im Gottesdienst auch offene Gebetszeiten, bei der sich jeder am Gebet beteiligen kann. Die Erfahrung zeigt, dass sich dann oft immer wieder die gleichen Personen beteiligen und dass man für dieses offene Gebet „manchmal einen zu hohen Preis“ zahlt durch „extrem leise oder unangemessen lange Gebete“.⁸⁵ Die Frage der Praktikabilität solcher offenen Gebetszeiten ist wohl vor allem eine Frage der Gemeindegrösse und des

Öffentlichkeitscharakter des Gottesdienstes.

(5) *Individuelle Gebetsmöglichkeiten im Gottesdienst.* Den Gottesdienstteilnehmern stehen verschiedene Möglichkeiten des Gebetes offen.

Aus der Praxis: Die „Vintage Faith Church“ in California, USA, sucht mehrere Wege, das Gebet im Gottesdienst zu fördern. Da gibt es: Zeiten der Stille; Orte, wo man für sich beten lassen kann; Zeiten, in denen man zu zweit oder zu dritt füreinander betet; „Gebets-Stationen“ – zu einem Thema kreativ gestaltete Tische und Nischen, zu denen sich die Teilnehmer frei bewegen und dort eine Zeit mit Gott verbringen können. Nach der Predigt gibt es eine ausgedehnte Zeit von ca. einer halben Stunde, um darauf zu reagieren – sei es mit Liedern, mit Gesprächen, mit Gebeten.⁸⁶

3.2. Gemeindegebet

Unter Gemeindegebet sind hier Versammlungen der Gemeinde zum Gebet zu verstehen, also Gebetsversammlungen, Gebetsabende, Gebetsstunden usw. Die Klage über den schlechten Besuch bzw. die Nicht-Existenz solcher extra fürs gemeinsame Gebet reservierten Veranstaltungen ist alt⁸⁷ und weit verbreitet:

Lengthier times of prayer are typically reserved for prayer meetings, which are lightly attended at best or nonexistent in many churches.⁸⁸

Ich nenne sie [die Gebetsversammlung der Gemeinde] aus Erfahrung das Stiefkind unter den christlichen Veranstaltungen. Sie ist, wenn es sie überhaupt noch gibt, die Problemveranstaltung der Kirche.⁸⁹

Nur wenn darauf geachtet wird, wird es solch eine Gebetsversammlung [der ganzen Gemeinde] geben. ... Leider werden die Gebetsversammlungen in den Gemeinden immer kleiner. In vielen Gemeinden gibt es überhaupt keine mehr.⁹⁰

Nun geht es hier nicht darum, in dieses Jammern einzustimmen, sondern einige Faktoren aufzuzeigen, die für das Gemeindegebet förderlich sind.⁹¹

(1) *Das Gemeindegebet hat in der Leiterschaft eine hohe Priorität.* Die leitenden Personen der Gesamtgemeinde und der Arbeitsgruppen fördern das gemeinsame Gebet und nehmen selber daran teil. An den Teamtreffen und in den Gottesdiensten wird regelmässig und motivierend zum Gemeindegebet eingeladen. In manchen Gemeinden wurden guten Erfahrungen damit

gemacht, dass eine verantwortliche Person die verschiedenen Gebetsangebote und -gruppen koordiniert.

Aus der Praxis: In einer Freikirche mit ca. 200 Gottesdienstbesuchern verpflichten sich die Hauptverantwortlichen (die Ältesten, die Teamleiter und die Hauskreisleiter) zur regelmässigen Teilnahme am zweiwöchentlichen Gebetsabend. Der Gebetsabend wird immer von einem Pastor oder einem Ältesten geleitet. Das Vorbild der Leiterschaft wirkt ansteckend, so dass auch zahlreiche Mitarbeiter und Gemeindeglieder am Gebetsabend teilnehmen. Der Gebetsabend wird von ca. 60–70 Personen besucht. Viele erleben es als motivierend, so als Gemeinde zu beten, gemeinsam die Nöte vor Gott zu bringen, sich aber auch gemeinsam zu freuen an Erfahrungen, die zeigen, dass Gott Gebet erhört.

(2) *Das Gemeindegebet wird immer wieder thematisiert.* Einer der Gründe, weshalb die Teilnahme am gemeinsamen Gebet gering ist, besteht darin, „dass man den Sinn des gemeinsamen Gebets nicht mehr einsieht“.⁹² Zum Fördern des gemeinsamen Betens gehört daher, dass regelmässig darüber gesprochen und gepredigt wird.

(3) *Das Gemeindegebet braucht eine sorgfältige Vorbereitung.* Viele Gemeinden haben gute Erfahrungen damit gemacht, dass beim Gemeindegebet jeweils für unterschiedliche Schwerpunkte gebetet wird und diese der Gemeinde vorgängig auch kommuniziert werden.⁹³ Informiertes und konkretes Beten motiviert zur Teilnahme.

Aus der Praxis: In einer Landeskirche findet wöchentlich ein Frühgebet statt. Man betet gemeinsam für die Gemeinde und das Dorf. Jeweils während eines Monats wird für einen bestimmten Schwerpunkt (ein bestimmter Arbeitsbereich / eine bestimmte Fragestellung / bevorstehende Anlässe) gebetet. Dieser Schwerpunkt wird beim ersten Treffen im Monat durch davon betroffene Personen (z. B. ein Leiterteam) vorgestellt. Die Gemeinde wird entsprechend informiert. Das Gemeindegebet ist eine Laieninitiative und wird auch hauptsächlich von Laien getragen.

(4) *Das Gemeindegebet wird kreativ gestaltet.*⁹⁴ Die kreative Gestaltung wirkt motivierend für die Teilnehmer und verhindert, dass das Gebet „einschläft“ und man in einen formalen Trott gerät.

Aus der Praxis: Der Gemeindebrief einer boomenden Freikirche mit zur Zeit rund 700 Gottesdienstbesuchern beginnt seit Jahren gleich: „Gebetsabend: Das Wichtigste vom Wichtigem.“ Es folgt eine Einladung zu zweiwöchentlichen Gebetstreffen, wobei jeweils angegeben wird, wofür an den einzelnen Abenden besonders gebetet wird. Das Gebetstreffen wird von den Pastoren vorbereitet und von 50 bis 100 Personen besucht. Im Rahmen dieser Gebetsanlässe wird ca. alle zwei Monate das Abendmahl und ab und zu Krankensalbung angeboten. Die Abende beginnen im Plenum mit gemeinsamer Anbetung und Fürbitte, auch mit Gelegenheit für spontane Berichte (Gebetserhörungen und Gebetsanliegen) oder für das Weitergeben prophetischer Eindrücke. Es folgt eine Gebetszeit in Gruppen, manchmal mit sogenannten „Gebets-Inseln“, wo für ein bestimmtes Thema gebetet wird. Teams der Gemeinde treffen sich teilweise auf einer eigenen „Insel“, so dass das Team-Gebet mit dem Gemeindegebet verbunden werden kann. Oft trifft man sich zum Abschluss der Abende im Plenum, es gibt nochmals eine offene Gebetsgemeinschaft, wobei nun nicht mehr die Fürbitte im Zentrum steht, sondern der Dank als Ausdruck des Glaubens, dass Gott Gebet erhört.

(5) *Das Gemeindegebet trägt der Vielfalt der Menschen und Situationen Rechnung.* Das Gemeindegebet wird flexibel gestaltet. Die Teilnehmer haben die Möglichkeit, sich selber einzubringen. Es gibt Zeiten, in denen man füreinander betet. Es gibt neben Gebetszeiten im Plenum auch Zeiten, in den die Teilnehmer frei wählen können, wie und wofür sie beten.

Aus der Praxis: Eine Landeskirche mit einer betont missionarischer Ausrichtung gibt dem Gebet eine hohe Priorität. Um den unterschiedlichen Bedürfnissen und Lebensstilen gerecht zu werden, gibt es eine Vielzahl unterschiedlicher Gebetstreffen, koordiniert durch den Ressortleiter 'Gebet': Wöchentlich ein Morgen- und ein Mittagsgebet, jeden Sonntag ein Gebetstreffen vor dem Gottesdienst, zweiwöchentliche Gebetstreffen für Männer und für Jugendarbeit, jede dritte Woche ein Missions- und Israel-Gebet, in zweimonatlichem Turnus ein Gebet für Kranke sowie ein prophetisches Gebet, Gebetstreffen während Glaubenskursen und einige weitere Treffen. Die Gebetstreffen

werden jeweils von ca. 8-12 Personen besucht, so dass an den einzelnen Treffen ein relativ kleiner Kreis in einem persönlichen Rahmen betet. Gebetsanliegen aus der Gemeinde fließen via Pfarrer und Ressortleiter zu den Gebetsgruppen. Über das Jahr verteilt finden zusätzliche Gebetsereignisse statt, so zum Beispiel ein Gebetsspaziergang, ein Fastengebet während der Karwoche, ein 7/24-Stunden-Gebet während der Allianz-Gebetswoche. Zweimal pro Jahr findet ein Fasten- und Gebetstag statt, zu dem die ganze Gemeinde, Kinder und Erwachsene, eingeladen wird.

(6) *Das Gemeindegebet dreht sich nicht nur um die Gemeinde.* Es besteht eine natürliche Tendenz, sich beim Beten auf das zu konzentrieren, was einem das Nächste ist. Es braucht eine bewusste Anstrengung, aus dem 'Um-Sich-Selber-Drehen' auszubrechen. Das geschieht, wenn im Gemeindegebet auch für das Dorf, die Stadt, die Gesellschaft, die Welt und für missionarische Aktivitäten an all diesen Orten gebetet wird.⁹⁵

(7) *Das Gemeindegebet braucht eine Neubelebung.* Wenn das Gebetsleben in einer Gemeinde eingeschlafen und in traditionellen Formen konserviert ist, braucht es eine bewusste Anstrengung zur Neubelebung und zum Finden neuer Formen.

Aus der Praxis: Die traditionelle zweiwöchentliche Gebetsstunde einer Freikirche mit ca. 200 Mitgliedern wird 'nur' von 8-10 Personen besucht. Die Gemeindeleitung bemüht sich um eine Erneuerung des gemeinsamen Gebets. Nach einer längeren Zeit des Überlegens und Austauschens wächst die Erkenntnis, dass das gemeinsame Beten „Chefsache“ ist, dass also die Gemeindeleitung aktiv werden soll. Man beschliesst, einmal im Monat einen Gemeindeabend durchzuführen, bei dem das gemeinsame Beten im Zentrum steht, der aber auch dazu dient, wesentliche Informationen aus der Gemeindeleitung der Gemeinde weiterzugeben. So ist es möglich, die Gemeindeglieder in den Entwicklungsprozess der Gemeinde miteinzubeziehen, einerseits durch eine gute Kommunikationsplattform, andererseits auch durch das gemeinsame Beten. Die Gemeindeleitung gibt den Gemeindeabenden hohe Priorität, bereitet diese sorgfältig vor und nimmt nach Möglichkeit daran teil. Ca. 50 Gemeindeglieder nehmen an den Gemeindeabenden teil.

Das gemeinsame Beten in der lokalen Gemeinde kann sehr unterschiedlich aussehen. Manchmal ist es eine Notsituation, die die Menschen spontan bewegt, gemeinsam zu beten. Um aber kontinuierlich am gemeinsamen Gebet zu bleiben, ist eine bewusste Planung und Förderung nötig.⁹⁶ Ich stimme Söding zu, wenn er sagt, dass die Förderung des Gebets in der Gemeinde ein Gebot der Stunde ist:

Dass die Kirche, wie Jesus es wollte, ein Haus des Gebetes wird – der Fürbitte, der Klage, des Lobes und des Dankes: heute ist kaum etwas wichtiger als dies.⁹⁷

Dr Stephen Schweyer teaches Practical Theology at the Staatsunabhängige Theologische Hochschule, Basel, Switzerland

Notes

- 1 Leicht überarbeitete Version eines Vortrages, der am 14. Februar 2011 anlässlich der Tagung der Facharbeitsgruppe Praktisch Theologie (FAGPT) der Arbeitsgemeinschaft für evangelikale Theologie (AfbeT) gehalten wurde. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten.
- 2 D. Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben* (Kaiser Taschenbücher 41; München: Kaiser, 1988, 23. Aufl.) 53.
- 3 Siehe das Kapitel über „Geist und Gemeinschaft“ bei R. Bohren, *Das Gebet 1* (edition bohren 2; Waltrop: Hartmut Spenner, 2003) 268–291.
- 4 Beide Zitate: Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 53.
- 5 Siehe z. B. M. Pankau, „Damit wir gerne beten. Obwohl nichts so wichtig ist wie das Gebet, tun sich viele Christen damit schwer“ in *IdeaSpektrum* (2010) 14–16.
- 6 Daher erstaunt es nicht, dass Abhandlungen über das Gebet im Neuen Testament das gemeinsame Gebet nicht thematisieren wie z. B. O. Cullmann, *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen* (Tübingen: Mohr, 1994); K.-H. Ostmeier, *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebetes im Neuen Testament* (WUNT 197; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006).
- 7 C. Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet. Zugänge zum Beten in unserer Zeit* (FsöTh 105; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004) 200.
- 8 Siehe dazu auch D. Bonhoeffer, *Die Psalmen – das Gebetbuch der Bibel* (Bad Salzufflen: MBK, 1989, 12. Aufl.).
- 9 Siehe dazu J. Ådna, „Der Psalter als Gebetbuch Jesu nach der Darstellung des Markus- und

- des Matthäusevangeliums. Aspekte biblischer Theologie“ in *Theologische Beiträge* 41 (2010) 384–400, bes. 388–390.
- 10 Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet*, 203.
- 11 T. Söding, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?* (Freiburg im Breisgau/Basel/Wien: Herder, 2007) 200. Die inhaltlichen Vorbehalte im Kontext der Brüderbewegung gegen das Beten des Vaterunsers sind zusammengefasst bei C. Briem, *Da bin ich in ihrer Mitte. Die Kirche – nach dem Ratschluss Gottes und wie sie sich darstellt* (Hückeswagen: Christliche Schriftenverbreitung, 1989) 339–362. Die genannten Gründe vermögen meines Erachtens nicht zu überzeugen.
- 12 Bohren, *Das Gebet 1*, 268–269.
- 13 Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet*, 202.
- 14 F. Vogel, *Gemeinsam Gott bestürmen. Die Kraft des gemeinsamen Betens* (Holzgerlingen: Hänssler, 2001) 34–35.
- 15 Bohren, *Das Gebet 1*, 270.
- 16 Söding, *Jesus und die Kirche*, 247.
- 17 W. Schneider, *Gebet in der Gemeinde*, <http://www.bibelcenter.de/bibel/studien/d-std011.php> (abgerufen am 30. November 2009); Söding, *Jesus und die Kirche*, 183.
- 18 W. Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes. Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 172–173.
- 19 Diese Erkenntnis zieht Wendel aufgrund seiner Untersuchungen der Acta-Summarien. U. Wendel, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte* (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen 20; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998) 133; vgl. auch Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes*, 168.
- 20 Söding, *Jesus und die Kirche*, 249.
- 21 Heiler hat festgestellt, dass gemeinsames Gebet Ausdruck kollektiv erfahrener Not ist. F. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (München: Reinhardt, 1969, Unveränderter Nachdruck der 5. Aufl. mit Literaturergänzungen) 53.
- 22 R. Bohren, *Das Gebet 2* (edition bohren 4; Waltrop: Hartmut Spenner, 2005), „Das Wesen der Fürbitte als Stiftung und Vollzug der Koinonia“, 226–228.
- 23 Gemäss der Apologie von Justin der Märtyrer wurden die Getauften nach ihrer Taufe den „Brüdern“ zugeführt, „dorthin, wo sie sich versammelt haben, um gemeinschaftlich für sich selbst, für den, der erleuchtet wurde, und für alle Menschen allenthalben inbrünstig zu beten“. Zitiert nach M. Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik. Der Evangelische Gottesdienst aus Quellentexten erklärt* (UTB 3196; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 2., aktualisierte Aufl.) 93.

- 24 „Der entscheidende Faktor, der die Jünger verbindet, ist Jesus.“ Söding, *Jesus und die Kirche*, 183. „Christliche Gemeinschaft heisst Gemeinschaft durch und in Jesus Christus ... Bruder ist einer dem andern allein durch Jesus Christus ... Wir haben einander nur durch Christus, aber durch Christus haben wir einander auch wirklich, haben wir uns ganz für alle Ewigkeit ... *Christliche Bruderschaft ist eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit.*“ Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 21–22.
- 25 A. Murray, *Das Geheimnis des gemeinsamen Gebets* (Geheimnisse des christlichen Lebens 6; Basel/Giessen: Brunnen, 1958) 6-7, 32-33.
- 26 W. Reinhardt, „Faktoren des Gemeindegewachstums nach dem exegetischen Befund der Apostelgeschichte“ in H. Stadelmann (Hg.), *Bausteine zur Erneuerung der Kirche. Gemeindeaufbau auf der Basis einer biblisch erneuerten Ekklesiologie* (TVG Monographien und Studienbücher 429; Giessen/Basel: Brunnen, 1998) 111–151, 138. Vgl. Reinhardt, *Das Wachstum des Gottesvolkes*, 321–323.
- 27 In der Schrift „Von den Konzilien und Kirchen“, M. Luther, *Kirche und Gemeinde* (Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hrsg. von Kurt Aland, Bd. 6, UTB.W 1656; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983) 39.
- 28 C. Schrodt, *Geist und Gebet* (TVG Systematisch-theologische Monographien 21; Witten: R. Brockhaus, 2008) 380
- 29 Siehe z. B. B. Hybels, *Too Busy Not to Pray. Slowing Down to be With God* (Nottingham: InterVarsity Press, 2009, reprint of the 3rd edition 2008); K.C. Fleming, *Biblische Prinzipien des Gemeindegewachstums. Was wir von den Gemeinden des Neuen Testaments lernen können* (Bielefeld: Betanien, 2001) 61–62. Vgl. auch M. Mittelberg, *So wird Ihre Gemeinde ansteckend. Evangelisation und Mission neu entdeckt* (Willow Creek Edition; Asslar: Gerth, 2001) 106–108. Mittelberg erwähnt als wichtigen Punkt auch: Zeit mit anderen „ansteckenden“ Christen verbringen – dabei wird aber das gemeinsame Gebet nicht erwähnt. Hallesby betont das Gebet für die Gemeinde, nicht aber das Gebet der Gemeinde. O. Hallesby, *Vom Beten. Eine kleine Schule des Gebets* (R. Brockhaus Taschenbücher 13; Wuppertal: R. Brockhaus, 1980, 16. Taschenbuchaufl.) 51–60. Im Buch „Beziehungsweise Leben“ gibt es wohl einen Abschnitt über „Beziehungsweise beten“. D. Ehniss und B. Wagner (Hg.), *Beziehungsweise leben. Inspirationen zum Leben und Handeln im Einklang mit Gott und Menschen* (Edition Emergent; Marburg an der Lahn: Francke, 2009) 32–70. Drei der vier in diesem Abschnitt enthaltenen Kapitel drehen sich aber entgegen der durch den Titel aus-
gelösten Erwartungen ausschliesslich um das individuelle Gebet, nämlich um die Kontemplation, um den spirituellen Rhythmus im Alltag und um das hörende Beten. Ein Beitrag thematisiert zwar das gemeinsame Beten, aber eben als Element kommunikativer Lebensformen und nicht als Ausdruck eines ganz normalen Gemeindelebens.
- 30 Das beobachte ich vor allem in der früheren Literatur der Gemeindegewachstumsbewegung, z. B. bei C.P. Wagner, *Eine wachsende Gemeinde leiten. Das Geheimnis der fruchtbaren Zusammenarbeit zwischen Pastor und Gemeinde* (Mission, Evangelisation und Gemeindegewachstum; Lörrach: Wolfgang Simson, 1991); C.P. Wagner, *Strategies for Church Growth. Tools for Effective Mission and Evangelism* (Ventura: Regal, 1987). Allerdings scheint Wagner später dem gemeinsamen Gebet grösseres Gewicht zu geben: „The more deeply I dig beneath the surface of church growth principles, the more thoroughly convinced I become that the real battle is a spiritual battle and that our principal weapon is prayer ... As group prayer is added to personal prayer, spiritual power increases proportionately.“ C.P. Wagner, *Church Planting for a Greater Harvest* (Ventura: Regal, 1990) 46, 48. Ebenfalls stark auf den Einzelnen ausgerichtet ist R. Warren, *Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt* (Asslar: Gerth, 2008, 4. Taschenbuch-Aufl.). Herbst betont das geistliche Leben des Pastors als Quelle der Erneuerung der Gemeinde. M. Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche* (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 8; Stuttgart: Calwer, 2010, 4. Aufl.) 325–326.
- 31 Individuelle Gebetspraxis ist weit verbreitet. Siehe z. B. S. Schweyer, *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe* (Zürich: TVZ, 2007) 48–49.
- 32 Diese Einseitigkeit ist u. a. dann zu beobachten, wenn ein starker Fokus auf das soziale und sozialpolitische Engagement gelegt wird, siehe z. B. J. Reimer, *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus* (Transformationsstudien 1; Marburg: Francke, 2009) 176ff; F. Vogt, *Das 1x1 der Emerging Church* (EmergingChurch; Glashütten/Emmelsbüll: C & P, 2006) 4.6: „Gemeinschaft statt Gemeinde“.
- 33 Warren zählt neun Kennzeichen biblischer Gemeinschaft auf: Authentizität, Gegenseitigkeit, Mitgefühl, Barmherzigkeit, Ehrlichkeit, Demut, Freundlichkeit, Vertraulichkeit, Regelmässigkeit. R. Warren, *Leben mit Vision. Wozu um alles in der Welt lebe ich?* (Asslar: Gerth, 2003) 149. Alle genannten Kennzeichen betreffen die horizontale Dimension der Gemeinschaft.
- 34 Zu erinnern ist nochmals an die treffliche Unterscheidung zwischen psychischer und pneuma-

- tischer Gemeinschaft bei Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 26–34.
- 35 Schrodt, *Geist und Gebet*, 209–212.
- 36 Exemplarisch sei auf die 24/7 Gebetsbewegung (www.24-7prayer.com) hingewiesen.
- 37 Eine schöne Zusammenstellung findet man bei Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet*, 17–33.
- 38 A. Mauerhofer, *Gemeindebau nach biblischem Vorbild* (Nürnberg: VTR, 2010, 2. verb. und überarb. Aufl.) 173..
- 39 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 53
- 40 Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet*, 28.
- 41 Nach Heiler ist die individuelle spontane Gebetsäusserung ursprünglich und primär und bezeichnet die eigentliche Form des Betens. Das gemeinsame Gebet ist davon abgeleitet. Heiler, *Das Gebet*, 57–58, 486–489.
- 42 Schneider, *Gebet in der Gemeinde*.
- 43 R.A. Torrey, *Die Macht des Gebets und das Beten in Vollmacht* (Frankfurt am Main: Herold, 1971) 45–53.
- 44 L.A.T. van Dooren, *Gebet, das lebensnotwendige Atmen des Christen* (Telos 131; Frutigen: Schweizerische Schallplattenmission, 1975) 106–107; Vogel, *Gemeinsam Gott bestürmen*, 130; O. Sanders und J. Fraser, *Wirksames Gebet* (ABC-Team 3087 B; Giessen/Basel: Brunnen, 1979, 2., neu bearb. Aufl.) 13–14.
- 45 Kirchweihpredigt Martin Luthers zur Einweihung der Schlosskirche Torgau am 5.10.1544, zitiert nach Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, 33.
- 46 R. Warren, *Vitale Gemeinde. Ein Handbuch für die Gemeindeentwicklung* (BEG Praxis; Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2008) 72. Eine Anekdote kann das illustrieren: „Five young college students were spending a Sunday in London, so they went to hear the famed C.H. Spurgeon preach. While waiting for the doors to open, the students were greeted by a man who asked, ‘Gentlemen, let me show you around. Would you like to see the heating plant of this church?’ They were not particularly interested, for it was a hot day in July. But they didn’t want to offend the stranger, so they consented. The young men were taken down a stairway, a door was quietly opened, and their guide whispered, ‘This is our heating plant.’ Surprised, the students saw 700 people bowed in prayer, seeking a blessing on the service that was soon to begin in the auditorium above. Softly closing the door, the gentleman then introduced himself. It was none other than Charles Spurgeon.“ (Quelle: www.prayermeetings.org/Quotes_on_Corporate_Prayer.html, abgerufen am 18.01.2010).
- 47 G.W. Peters, *Gemeindegewachstum. Ein theologischer Grundriss* (Evangelische Missionslehre; Lehr: Verlag der Liebenzeller Mission, 1994, 2. Aufl.) 247.
- 48 Vgl. z. B. R. Yohn, *Gemeinde lebt von Gottes Gaben. Wie Sie Ihre Geistesgaben entdecken und in der Gemeinde einsetzen können* (Winterthur: Bibellesebund, 1988, 2. Aufl.); R. Ulonska, *Geistesgaben in Lehre und Praxis. Der Umgang mit den Charismen des Heiligen Geistes* (Erzhausen: Leuchter, 2003, 5., leicht überarb. Aufl.).
- 49 Nee beschreibt das so, dass Gott einzelnen Gläubigen „eine Last“ gibt. Wenn diese Last nun von der Gemeinde vor Gott gebracht wird, entlastet das. Umgekehrt gilt: „Betet die Gemeinde nicht, wird sie sich vollgestopft und belastet fühlen.“ W. Nee, *Der Gebetsdienst der Gemeinde* (Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 2004) 19.
- 50 Bohren, *Das Gebet 1*, 278.
- 51 D.L. Guder (Hg.), *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 156.
- 52 F. Schwarz und C.A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch* (Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1987, 3. Aufl.) 131.
- 53 Simson betont das im Bezug auf die intensive Gemeinschaft in Hauskirchen. W. Simson, *Häuser, die die Welt verändern. Wenn Kirchenhäuser zu Hauskirchen werden* (Emmelsbüll: C & P, 1999) 114.
- 54 Nee, *Der Gebetsdienst der Gemeinde*, 21.
- 55 „Das gemeinsame Gebet mit- und füreinander wird die Liebe zueinander wachsen lassen.“ N.A. Roth, „Wie gelebte Ökumene unsere Gesellschaft verändern kann. Gibt es eine Heimat ’zwischen den Konfessionen?’“ in T. Faix u. a. (Hg.), *Zeitgeist 2. Postmoderne Heimatkunde* (Edition Emergent; Marburg an der Lahn: Francke, 2009) 83–97, 97.
- 56 Schrodt, *Geist und Gebet*, 433.
- 57 Van Dooren, *Gebet*, 109.
- 58 Vielen Erweckungsbewegungen ist gemeinsames Gebet vorausgegangen. D.A. McGavran, *Gemeindegewachstum verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus* (Mission, Evangelisation und Gemeindegewachstum; Lörrach: Walter Simson, 1990) 166–167.
- 59 D. Garrison, *Gemeindegründungsbewegungen. Wie Gott eine verlorene Welt rettet* (Theologisches Lehr- und Studienmaterial (Martin Bucer Seminar) 22; Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007) 146.
- 60 R. McNeal, *Missional Renaissance. Changing the Scorecard for the Church* (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009) 69.
- 61 Bohren, *Das Gebet 1*, 268–288.
- 62 Ibid. Im Anschluss an H. Kirchner u. a. (Hg.), *Charismatische Erneuerung und Kirche* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984) 71–72.
- 63 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 56.
- 64 W. Faix, *Wo zwei oder drei ... Gemeinde bauen durch Gebets-Basisgruppen* (RBtaschenbuch 546; Wuppertal: R. Brockhaus, 1997). Siehe auch *Wenn*

- mein Volk betet. *Anleitung zum persönlichen und gemeinsamen Gebet* (Zürich: Campus für Christus, 1980) 87–107.
- 65 T. Sorg, „Mit der Gemeinde beten. Zu Geschichte und Gestalt des gottesdienstlichen Gebetes“ in *Theologische Beiträge* 17 (1986) 293–305.
- 66 Heiler, *Das Gebet*, 433.
- 67 T. Sorg, *Christus vertrauen. Gemeinde erneuern. Gemeindeaufbau in der Volkskirche* (Stuttgart: Calwer, 1987) 72–73.
- 68 Kirchweihpredigt Martin Luthers zur Einweihung der Schlosskirche Torgau am 5.10.1544, zitiert nach Meyer-Blanck, *Liturgie und Liturgik*, 35.
- 69 Klein, *Das grenzüberschreitende Gebet*, 204.
- 70 Siehe dazu z. B. E. Ferguson, *The Church of Christ. A Biblical Ecclesiology for Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 261–268.
- 71 D. Kimball, *The Emerging Church. Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003) 165.
- 72 Sorg, *Christus vertrauen. Gemeinde erneuern*, 74–76.
- 73 P. Beasley-Murray, *Miteinander Gemeinde bauen. Ein anderer Weg, Kirche zu sein* (Wuppertal/Kassel: Oncken, 1995, übers. und bearb. v. Hans Guderian) 94–95.
- 74 „Deep worship in sum combines the best of the free church – moving extemporaneous prayers, longer sermons and room for the Spirit – with the ancient church’s commitment of set prayers and a liturgy of Word and Table.“ J. Belcher, *Deep Church. A Third Way Beyond Emerging and Traditional* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2009) 138.
- 75 Bohren, *Das Gebet 1*, 234–242.
- 76 Söding, *Jesus und die Kirche*, 200
- 77 Bohren, *Das Gebet 1*, 225–234; G. Lohfink, *Beten schenkt Heimat. Theologie und Praxis des christlichen Gebets* (Freiburg i. Br.: Herder, 2010) Kap. 7: „Die Psalmen schenken Heimat“, 157–178.
- 78 Bonhoeffer, *Die Psalmen*.
- 79 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 42.
- 80 Lohfink, *Beten schenkt Heimat*, 158.
- 81 Heiler, *Das Gebet*, 458.
- 82 Beasley-Murray, *Miteinander Gemeinde bauen*, 96.
- 83 Ferguson, *The Church of Christ*, 262.
- 84 Sorg, „Mit der Gemeinde beten“, 300–305.
- 85 Beasley-Murray, *Miteinander Gemeinde bauen*, 97.
- 86 Kimball, *The Emerging church*, 165–169.
- 87 J.F. Cowan, *New Life in the Old Prayer Meeting* (New York, 1906), www.prayermeetings.org/files/Prayer_Collection/Articles_and_Books_Corporate_Prayer/Cowan_John_F_New_Life_in_the_Old_Prayer_Meeting.doc (abgerufen am 18. Januar 2010).
- 88 Kimball, *The Emerging church*, 165.
- 89 Vogel, *Gemeinsam Gott bestürmen*, 122.
- 90 Faix, *Wo zwei oder drei*, 21–22.
- 91 Siehe dazu u. a. J. Jennings, *Gemeinde auf den Knien. Ideen für einen kreativen Gebetsdienst* (Asslar: Gerth, 2005). Jeremy Jennings wurde von der Holy Trinity Brompton Church in England als Pfarrer angestellt mit der Aufgabe, das gemeinsame Gebet zu fördern.
- 92 Mauerhofer, *Gemeindebau nach biblischem Vorbild*, 172.
- 93 Jennings, *Gemeinde auf den Knien*, 39–40.
- 94 „A badly conducted prayer meeting often does more hurt than good. In many Churches, the general manner of conducting prayer meetings is such that Christians have not the least idea of the design or the power of such meetings. It is such as tends to keep down rather than to promote pious feeling and the spirit of prayer.“ C. Finney, *Lecture VIII: Meetings for Prayer*, www.prayermeetings.org/files/Prayer_Collection/Articles_and_Books_Corporate_Prayer/Finney_Charles_G_Lecture_VIII_Meetings_for_Prayer.doc (abgerufen am 18. Januar 2010).
- 95 McNeal, *Missional Renaissance*, 69–74.
- 96 Die Domain www.prayermeetings.org bietet kostenlos viele Ressourcen wie Bücher, Zitate und Leitlinien zum gemeinsamen Gebet an (alles auf Englisch).
- 97 Söding, *Jesus und die Kirche*, 285.

Africa welcomes the universal Church. The Lausanne III Congress in Cape Town

Pierre Berthoud

SUMMARY

The 4200 people present at the Congress in Cape Town confirmed that the Lausanne movement represents one of the most dynamic currents of the Christian Church today. In Cape Town it was possible to appreciate the evolution of the Lausanne movement: the continuity and development of the vision, the areas of reflection and the actions which need to be implemented. The priorities of evangelising peoples who have not yet had the opportunity of hearing the gospel and of performing works of compassion were again emphasised. The desire to show the implications of the Christian faith in the public square

* * * *

RÉSUMÉ

Les 4200 participants au Congrès du Cap ont attesté par leur présence que le mouvement de Lausanne représente un des courants les plus dynamiques de l'Eglise chrétienne aujourd'hui. Lors de ce congrès il a été possible de mesurer l'évolution du mouvement : la continuité et le développement de la vision, les domaines de réflexion et d'action devant être mis en œuvre. L'urgence d'atteindre les populations n'ayant pas encore eu l'occasion d'entendre l'Évangile et l'implication résolue dans l'action sociale ont encore une fois été mis en avant. Par contre le désir de réfléchir systématiquement aux implications de la foi chrétienne dans la cité représente un

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Die 4.200 Teilnehmer am Kongress in Kapstadt haben durch ihre Anwesenheit bezeugt, dass die Lausanner Bewegung eine der dynamischsten Strömungen der christlichen Kirche der Gegenwart darstellt. Bei dem Kongress war es möglich, einen Einblick in die Entwicklung der Bewegung zu gewinnen, wie in die kontinuierliche Entfaltung der Vision sowie theoretische Reflektion und deren praktische Umsetzung. Ins Zentrum des Augenmerks wurde das dringliche

is more innovative. This presentation of the global biblical perspective which enlightens all aspects of thought, life and human action is more than welcome.

The first part of this article deals with the highlights and some weaknesses of the Congress that can be considered as a major landmark in the history of missions at the beginning of the 21st century. The second part deals with different aspects of the Lausanne Commitment, a remarkable document comprising a Confession of Faith and a Call to action couched in the language of covenantal love. The significant aspects of this document are presented, analysed and evaluated.

* * * *

apport nouveau. Ce souci de développer une perspective globale biblique qui éclaire tous les aspects de la pensée, de la vie et de l'action humaines est des plus encourageant.

La première partie de cet article cherche à mettre en évidence les points forts et quelques faiblesses du Congrès du Cap qui peut être considéré comme un moment marquant de l'histoire de la missiologie en ce début du 21^{ème} siècle. La seconde partie de cette étude s'attarde plus longuement sur l'Engagement de Lausanne. C'est un document remarquable composé d'une Confession de Foi et d'un Appel à l'action, le tout formulé dans le langage de l'amour propre à l'alliance. Les lignes de force de ce document sont présentées, analysées et évaluées.

* * * *

Anliegen gerückt, unerreichte Bevölkerungsgruppen mit dem Evangelium zu erreichen, mit der sich im sozialen Wirkungsbereich daraus ergebenden Implikation. Ein Novum hingegen war der Wunsch, systematisch über die Auswirkungen des christlichen Glaubens auf das öffentliche Leben nachzudenken. Mehr als willkommen ist die Bemühung um eine globale biblische Perspektive, die Licht in alle Bereiche des Denkens, Lebens und menschlichen Handelns bringt.

Der erste Teil des vorliegenden Artikels befasst sich mit den Stärken und auch einigen Schwächen des Kongresses,

der als wichtiger Wegweiser in der Geschichte der Missiologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts betrachtet werden kann. Der zweite Teil dieser Studie befasst sich mit einzelnen Aspekten der Lausanner Verpflichtung. Dies ist ein beachtliches Dokument mit einem

Glaubensbekenntnis und einem Aufruf zum Handeln, abgefasst in der Sprache geschwisterlicher Liebe. Die bedeutenden Wesenszüge dieses Dokumentes werden dargelegt, analysiert und bewertet.

* * * * *

My wife and I had the privilege of attending the Congress on Evangelism, Lausanne III, held in October 2010 in Cape Town. Danièle joined the translators' team while as a member of the French delegation I was invited to be part of a Global Think Tank on Government – Business – Academia, which brought together some 80 businessmen, politicians and academics from all over the world, with the purpose of identifying and reflecting on the new trends within the contemporary world which Christians need to address during the coming decade.

Finding oneself in the midst of a meeting made up of 4200 people coming from 198 countries was a unique experience. (The Chinese delegation of 200 members was absent since hours before their scheduled departure the Chinese authorities refused to allow them to leave the country; they were greatly missed.)

We must congratulate the organisers who were remarkably efficient in enabling the Congress to take place in the best possible conditions (transportation, running of the programme, catering service, organisation of the various halls for extra meetings, information service, etc.). The organising team was made up of 1000 people! The quality of the service was a combination of practical skills and God-inspired hospitality and care. Quite refreshing!

The following study has been divided into two parts: the Congress itself and the Commitment produced by it.

The Cape Town Congress

1) Three poles

Having been present at the 1974 Congress in Lausanne, I was able to appreciate the evolution of the Lausanne movement: the continuity and development of the vision, the areas of reflection and the actions which need to be implemented. First, three remarks will be made:

In Cape Town the emphasis was once more placed on the necessity of pursuing the task of

evangelising peoples who have not yet had the opportunity of hearing the gospel. This task includes the availability of the Scriptures for these unreached populations either in written translation or in oral narration. It is also a call to the churches to continue and even intensify the proclamation of the good news and the planting of new communities (churches).

The works of compassion, social action and the pursuit of justice, as well as respect for the dignity of the human person, were also strongly emphasised. The right balance between evangelisation and social action is not always easy to find. In one of the morning Bible studies, John Piper emphasised the central place of the proclamation of the Word in articulating these two aspects of the Christian ministry. Several speakers addressed this topic, underlining the importance of discipleship and of adopting a lifestyle characterised by humility, integrity and simplicity in response to the 'gospel' of the prosperity movement as well as to the rampant materialism of the West.

Finally, a third topic was put forward, primarily in the Global Think Tank on Government–Business–Academia:¹ *the presentation of the Christian faith as a global perspective* which enlightens all aspects of thought, life and human action. For many believers, it is no longer possible to limit evangelical witness to their individual lives. The mission of God's word-wisdom is also to enlighten public life, its choices, goals and ethics. In the midst of increasing secularisation, the rise of Islam and the new forms of paganism, how are we to communicate the Christian perspective and the moral values it conveys so that it irrigates and influences the cultural, political and economic spheres? The fact that LausanneIII addressed the question of Christian presence and action in a broken world is both timely and a subject for rejoicing. But there is still a long way to go and a good many pitfalls to avoid, especially the desire to exert an influence on society that is pertinent and relevant without a sufficient biblical grounding for thought and action. It is important to remember that we are in the world, but not of the world. The hope that is within us

forbids us to confuse the kingdom of God with any human, earthly utopia however attractive it might seem! This third aspect is well stated in the second part of the Cape Town Commitment (cf. II §I dedicated to the truth of Christ in the midst of the present world). The theme of truth is dealt with in relation to pluralism, employment, the media, arts, technologies and the public forum. Along with this encouraging awareness, we need to identify more specifically the evils that must be addressed² as well as define more rigorously and study in depth the principles which guide the believers' reflection and action as they proclaim the Lordship of Christ over all things, his thoughts, his actions and his very existence.

2) Other themes

Besides the themes mentioned above, the following topics were treated with clarity, biblical groundings and expertise during the Multiplexes: pluralism and globalisation, new communication technology, the challenges of bioethics and of the environment, AIDS and human trafficking, the training of a new generation of leaders and partnerships in setting up missions in the church. A very large number of Dialogue Sessions were offered on topics such as discipleship, theological training, freedom from the bondage of homosexuality (a humane and balanced approach), the impact of faith in the history of architecture (excellent), colonialism and ethnicity (unilateral and ethno-centred) and many more. The highlights of the morning sessions were the Bible studies: thorough expositions of the Epistle to the Ephesians by leading expositors followed by stimulating and edifying times of sharing, discussion and prayer as the table groups further explored the daily chapters.

3) Some minor critical remarks

The organisers sought to encourage personal contacts and relationships by gathering the participants around 700 tables (6 people per table) during the plenary sessions. This was an excellent initiative. During these public gatherings an attempt was made to articulate witnesses and performances (drama and music in particular), but as a consequence, speakers such as Os Guinness, Tim Keller and Benjamin Kwasi only had very little time (10 to 15 minutes) to deliver their papers. That was a weakness! Subjects like truth, urban missions or the witness to Muslims cannot be treated comprehensively in such a short time. Having said that, the testimonies were very moving, especially

those of churches living under the cross and given by Christians confronted with violence and persecution including martyrdom. Regarding the emphasis on the performing arts (theatre, music, cinema), we can only rejoice in the significant role they played at the Congress. At times though, especially during the times of celebration, the focus was more on the performance than on an invitation to worship and prayer. No doubt more reflection on creativity and its relationship to the Word is needed.

The final ceremony with Holy Communion was, however, a highlight of the Congress. Praise, the proclamation of the Word, prayer and communion in Christ were harmoniously balanced in the midst of a celebration which compared well with those of the temple in Jerusalem! Modern hymns composed by gifted composers such as Keith and Kristyn Getty or Frank Houghton were sung by the assembly. The quality and depth as well as the simplicity and the relevance of the closing ceremony were both remarkable and moving. Two of its high points were the singing of the Nicene Creed and the Prayers of Penitence and Commitment.³

4) A new centre of gravity

The centre of gravity of the Church having moved, the emphasis was rightly placed on the work of God in Latin America and the Caribbean, Asia, Africa and the Middle-East. Very little attention was given to the Western World and to Europe in particular. However, secularism, which finds its roots in European humanism, without doubt represents the main challenge for the Church of Jesus Christ – even more so than Islam or the new paganism – because it is present in one form or another in all parts of the world. This may explain why little emphasis was placed on the evangelisation of the academic world (high schools, colleges and universities) and on apologetics (except in some seminars) and its role in the communication of the Gospel within contemporary cultures.

These critical remarks in no way undermine the quality and the success of this great gathering which addressed a vibrant call to the global Christian community to renew their commitment to the mission that the Lord has entrusted to his body, the Church. Now is the time for evangelisation, for social action, for an efficient ethical witness in the public square, for reconciliation and for Christians becoming brokers of a real peace in the midst of the broken and wounded human commu-

nities to which we belong. It is urgent to proclaim with clarity and enthusiasm the Word of truth and life revealed in the Scriptures, and fully manifested in the life, death and resurrection of Jesus Christ, our Saviour and Lord.

The Cape Town Commitment

The Cape Town Commitment has two parts: a confession/declaration of faith and a commitment to action, both couched in the language of love; in other words, in the language of the covenant. Obviously, we are speaking of the covenant of grace initiated by the Lord himself and implying the basic biblical motif of creation-fall-redemption (one could add restoration and glorification). The document was written by Chris Wright and his team in a refreshing style which in no way hinders the richness and the quality of its content. By mapping out new horizons of thought and witness and opening renewed perspectives of action, the authors of the Cape Town Commitment have given the worldwide Church of Jesus Christ a wonderful tool. It is worth spending time presenting some of the major aspects of this unique document.

1) The Confession/Declaration of faith

The first part of The Cape Town commitment is entitled, '*For the Lord we love: our Commitment of Faith*'. This Commitment of Faith represents the response of the believer and the Church to the initial grace and love of God. This is not surprising considering the centrality of love in the New Testament and the emphasis placed on it, but at the same time this emphasis is somewhat bold and even provocative considering the use and abuse of the notion of love in the contemporary world including parts of the Christian Church. The concept is often watered down and used as a slogan or as a means to satisfy one's desires or to justify one's weakness, not to say one's sin! That is why in *the first section* the commitment is careful to specify that the grace and love of God are intrinsically linked to obedience and therefore to God's will. Then it goes on to add some significant qualifications: 'Such love means to be like Christ Himself: robust in endurance, yet gentle in humility; tough in resisting evil, yet tender in compassion for the suffering, courageous in suffering and faithful even unto death.'⁴ In fact, when one considers the overall picture of Part I of the Commitment, it is an exposition of the doctrine of love, both

divine and human, formulated in personal terms most appropriate to a covenant relationship that incorporates all of creation. Indeed the triune God has undertaken to redeem mankind in Jesus Christ so as to usher in the renewal of all things and the ultimate transfiguration of heaven and earth.

In *the second section* the Commitment concentrates on the uniqueness of the living God who is worthy of praise and glory. In this section there is a remarkable quote by John Stott on the passion the Christian is to manifest for the glory of the living God, 'burning and passionate zeal... for the glory of Jesus Christ' (I.2b).⁵

The following three sections are dedicated to the love of the Trinity which offers a comprehensive and brilliant synthesis of the triune, infinite and personal God. Perhaps the section dealing with the first person of the Trinity, God the Father, the creator of all things, could have been made more explicit (I.3a).⁶

As to the third person of the Trinity, emphasis is rightly placed on the 'power of the Holy Spirit' (six references in I.5a, b, c), though without any mention of wisdom. One of the ways to avoid 'the abuses that masquerade under the name of the Holy Spirit' (I.5c) is to stress both the power and the wisdom of the Spirit.

Then, and only then, comes *the sixth section* on the love of God's Word. This is most appropriate as the emphasis is now on the triune, living God, who has revealed and communicated his wisdom in the categories of human language. In this passage, the Commitment strikes a very good balance between narrative and conceptual truth, showing that these two forms of conveying truth are not opposed but complementary (I.6b, c). The Scriptures attest abundantly to both ways of formulating truth.

The seventh section deals with an important issue, that of loving God's world. It discusses the love of creation, nations, the poor and suffering and of one's neighbours. The first two paragraphs are crucial and relevant within the worldwide communities as they deal with the stewardship of creation (I.7a) and ethnic diversity (I.7.b). Regarding 'God's redemptive purpose of creation itself', the question arises whether creation, including society, is the direct beneficiary of the Lord's redemption or an indirect beneficiary, as Paul seems to imply: 'the creation waits in eager expectation for the sons of God to be revealed' (Rom 8.19, 18-25).⁷

The emphasis on ethnic diversity as 'a gift of God' and on the Lord extending his blessing in

Jesus Christ to all nations is most welcome in a world where divisions, rivalry, discrimination and racism are rampant. While indicating the importance of 'preserving indigenous cultures and their languages', the Commitment also calls for critical discernment: '... all cultures show not only positive evidence of the image of God in human lives, but also the negative fingerprints of Satan and sin' (I.7b.). This, of course, is also true of western cultures! This emphasis on 'critical discernment for all cultures' is of utmost importance not only as we evangelise and plant new churches, but also as we seek to bring about significant change, to promote biblical ethical values and a renewed sense of human dignity in the public arena. This is where a more careful study of God's Word and law can help us to develop a Christian mind and lifestyle that offers new and exciting perspectives to our contemporaries in all the spheres of society, academics, economics, politics and culture, including the arts. Under the lordship of Jesus Christ we need to offer a form of creative thinking and action that is deeply rooted in and draws abundantly from divine revelation and wisdom. We are called to adapt and to be prophetic. Only then will we be relevant and contribute, by the grace of the Lord, to significant and lasting change. But let us never forget, the triune God alone ushers in the Kingdom of God!

The last three sections concentrate on the love of the Gospel of God (I.8), on the love of the people of God (I.9) and on the love of the mission of God (I.10). These parts of the Commitment cover familiar ground. The calls to unity, honesty and solidarity (I.9a, b, c) when heeded, open the way to healthy, mature and holy Christian community life in marriage, the family and the Church. Regarding the call to unity, not all divisions are caused by 'barriers of race, colour, social class, economic privilege or political alignment' (I.9.b). Sometimes they can also be caused by one's faithful commitment to truth. In one of his last books (often considered as his testament), *Evangelical Truth. A Personal Plea for Unity*,⁸ John Stott makes a clear distinction between the core doctrines of the evangelical faith, which are not negotiable, and the *adiaphora*, those points of doctrine that remain important but allow for differences of interpretation, understanding and practice. All the worldly barriers are major obstacles to unity but truth belongs to the heart of true unity.

Over and over again, the Cape Town Declaration invites Christians and churches to confess their

shortcomings and to (re)commit themselves to the Lord. It also warns against evils that so often undermine genuine Christian witness, and denounces injustice both in the Church and in society that mars the dignity of man and brings about violence, suffering, chaos and destruction, dishonouring the very name and glory of God.⁹ This is most appropriate in a document that is formulated in terms of the covenant involving personal beings and communities as they enter into a relationship with the living God. Accountability is an essential aspect of the covenant relationship (Rom 1). This approach is both sobering and encouraging, as it is essential to Christian sanctification, maturity and involvement in the Church and in society. With all that in mind let us now consider the second part of the Cape Town Commitment.

2) For the World we Serve: The Cape Town Call to Action

The call to action flows naturally from the fact that the declaration is couched in the terms of a covenant. The believer and the Church are invited to respond to God's grace and love by loving and obeying him. The introduction to the second part sets the scene for this vibrant call addressed to the worldwide Christian Church and its institutions: 'our six major congress themes provide a framework to discern the challenges facing the worldwide Church of Christ and our priorities for the future'.¹⁰

This second part is an excellent synthesis of some of the major challenges we face at the beginning of the 21st century; it doesn't claim to be exhaustive, nor does it deny that priorities might differ in various parts of the world, but it is nevertheless comprehensive. The first part of the Commitment was formulated in more general terms; the second part is much more specific in spelling out the domains that need special attention and involvement. As these challenges call for a firm commitment, they should trigger creative thinking leading to personal, community, social and cultural involvement, pregnant with meaning and relevance. Much still needs to be done, but already international, regional and local consultations and conferences have taken place to further the cause of the Gospel and its practical implications both in the Church and in society. May these efforts enable the Church of Jesus Christ to be the light and the salt of the earth! In the following lines, I will briefly summarise the six major challenges that have been set before Christians and

their communities.

a) Bearing witness to the truth in a pluralistic globalised world.

In this first section, truth is spelled out in relation to the person of Christ, to the challenge of pluralism, to the workplace, to the globalised media and to the arts in missions. Emphasis is placed on living and proclaiming the truth of the Gospel 'as God's plan for the whole universe in Jesus Christ'. A welcome appeal to 'robust apologetics' is made in response to the challenges stemming from ultramodern relativist pluralism, secularism and aggressive atheism. Both the central aspects of apologetics are commended: 'arguing for and defending biblical truth' and appropriate, relevant and prophetic communication of God's counsel. By challenging the secular – sacred divide, the Commitment encourages all believing professionals to be involved in workplace missions. Whole-life discipleship and 'tentmaker' ministries are also highlighted.

Critical discernment is called for in the media and in the arts as well as professional expertise and creativity. We appreciate and welcome the mission-oriented recommendations, but it is important to remember that the primary calling of the Christian is to glorify the triune God and to enjoy him forever. To be sure, this is clearly stated throughout the document, but at times, when dealing with practical issues, the impression is conveyed that mission is the primary finality, for example by engaging in the arts or in the public arena. While recognising that 'in the world of mission the arts are an untapped resource' the primary purpose of the arts is to honour and glorify the Lord (Ps 45). In other words, the arts need no other justification!

b) Building the peace of Christ in our divided and broken world

This section begins with a very clear and beautiful summary of the biblical teaching on reconciliation and its practical implications. Thus the Commitment says: 'True and lasting reconciliation requires acknowledgement of past and present sin, repentance before God, confession to the injured, and seeking and receiving of forgiveness. It also includes commitment by the Church to seeking justice or reparation.'¹¹

The section then proceeds to deal with the following aspects of Christ-centred reconciliation: Christ's peace in ethnic conflict, for the poor and

oppressed, for people with disabilities and for the suffering creation. In the paragraphs dealing with ethnic conflicts, poverty and oppression, the Commitment is specific in identifying evils and thorough in its argumentation (II.2.A and B; 3 Intro.A). It denounces the silence and complicity of Christians 'within contexts of ethnic violence and oppression' and calls for repentance. Regarding the actions that need to be taken to resolve ethnic conflicts and to alleviate poverty, it would be helpful to specify the particular role of the Church in contrast to that of the state. The paragraph on the caring for people with disabilities and on the recognition of their place and ministries in the body of Christ is most welcome, as is the emphasis that their impairment is not due 'to personal sin, lack of faith or unwillingness to be healed'.¹²

The call to ecological responsibility and environmental advocacy action naturally finds its place in this section. It is crucial that Christians be involved in this area so as to show how the Christian worldview sheds light on this whole field of concern and action, and to bring information that will contribute to preventing ideological manipulation. This paragraph would be more convincing in its challenges if it had more substance to it. The issue of climate change is more complex than we first imagined. It is therefore imperative to take into consideration all sides of the question, especially when we are in the presence of contradictory information so as to make a better appraisal of human industrial responsibility in the earth-warming process. In these matters, it is crucial to strike the right balance and to recognise that there are some phenomena that, as finite creatures, we cannot control. The lordship of Christ requires that we exercise dominion and stewardship with genuine care and respect for his handiwork. We can only agree with the Commitment when it invites us to 'repent of our part in the destruction, waste and pollution of the earth's resources and to imagine a life style that does away with the idolatry of consumerism' (I.7), finding its inspiration in the Lord's will and wisdom.

c) Living the love of Christ among people of other faiths

This section of the Commitment is of utmost importance as it touches on one of the most sensitive aspects of our worldwide cultures: religious pluralism and ultramodern relativism. It argues that the love for one's neighbour includes

people of other faiths. The love of Christ calls for Christians to suffer and sometimes to endure martyrdom; love embodies and commends the gospel of grace, respects the diversity of discipleship, reaches out to scattered people and works for religious freedom for all. The declaration strikes a good balance between the imperative to evangelise and the rejection of forced conversions, the upholding of truth and the respect of the freedom of the unbeliever, assertion of the uniqueness of Christ and engaging in debate. The loving concern for displaced people is most appropriate considering the level of migration in the world today. Nevertheless some comments flow from the reading of this section:

While disapproving of unworthy and coercive proselytising, it is worthwhile to note that both Jesus and Paul urge the non-believer to respond positively to the Gospel. Thus, for example, in the parable of the great banquet, the master of the house tells his servant: 'Go out to the roads and country lanes and *make them come in*, so that my house will be full' (Lk 23:14 NIV). In fact, the expression '*make them come in*' means 'compel, insist'. It is a matter of urgency and a question of life and death! (III.1.A).

In the present cultural and religious climate the word 'dialogue' is somewhat ambiguous since it usually implies the equality of all religions so that the unique and exclusive character of the Gospel tends to be toned down. It is true, though, that the Commitment does qualify 'dialogue' as engaging in debate.

While it is imperative, by the grace of God, to persevere in faithful obedience and love in the midst of persecution and possible martyrdom, the believer is also invited to call upon God to manifest his justice in due time. Because of who God is, the believer is sure that he lives in a moral universe (III.2, 3). Furthermore, suffering has no virtue in itself. It bears fruit only when it leads to healthy reflection and a reconsideration of God's wisdom and action.

God is sovereign as he reaches out for lost human beings, created in his own image. He is totally free as he moves as he pleases in the cultures of this world. The call for respect for the diversity of discipleship is both thought-provoking and valuable, though it would be useful to articulate it carefully with unity grounded in truth. What is more surprising is the Commitment's apparent approval of the 'Insider's Movements' found in several religions. Further, the description given

of these movements in the declaration is strongly Christo-centric. This unfortunately is not always the case. No doubt, syncretism is a threat found among all Christians, including in the Western world, but within a worldwide culture where pluralism and relativism are rampant one would have liked to find a carefully worded warning regarding the genuine dangers of the Insider's Movement!

d) Discerning the will of Christ for world evangelisation

This section's focus is on the major theme of all three Lausanne conferences. Evangelism is the centre of the fully integrated scope of our mission, inasmuch as the gospel itself is the source, content and authority of all biblically valid mission (IV.E). Emphasis is placed on meeting the challenge of sharing the gospel with unreached and unengaged peoples; on communicating it to oral cultures which form the majority of the world population; on discipleship training so as to raise a new generation of Christ-centred leaders within the Church; on the strategic importance of developing urban missions¹³ so as to reach the young, the migrant populations, the culture shapers and the 'poorest of the poor'; on child evangelism, encouraging children and young people to become agents of God's mission, providing resources that really meet their needs and protecting them from all forms of abuse. The precision of the Commitment on this question makes it even more powerful and relevant. It mentions 'violence, exploitation, slavery, trafficking, prostitution, gender and ethnic discrimination, commercial targeting and wilful neglect' (IV.5.C). One can also mention the new gender ideology that argues that sexual differences are essentially culturally conditioned. This theory has devastating consequences for the education of children.

A vibrant call to 'pray with unity, focus, persistence and biblically informed clarity' ends this section. It reminds us most appropriately that we are partakers of the Lord's integral mission. It is God himself who sends labourers, who transforms the heart of the lost with the truth of the Gospel, who manifests his glory in Jesus Christ by the power and wisdom of the Spirit, and who initiates the growth of his kingdom.

e) Calling the Church of Christ back to humility, integrity and simplicity

This call 'back to humility, integrity and simplicity'¹⁴ had a significant impact on the congress

in Cape Town, no doubt because it touches on some of the causes of the worldwide crisis we are going through, but especially because it challenges the Christian to embody a lifestyle that is in line with his commitment to Jesus Christ. The section invites the Church to walk in distinctiveness, as God's new humanity. Love as opposed to the idolatry of disordered sexuality, humility as the giving up of the idolatry of power, integrity as the rejection of the idolatry of success and simplicity as the relinquishment of the idolatry of greed are characteristic of the new Christ-like humanity, its fundamental components. These paragraphs are sobering, but also an incentive and an encouragement to use one's creative and inspired imagination so that our lives might glorify God and be a surprising and challenging witness in the midst of the present generation. Two major issues are addressed comprehensively as well as with clarity, sensitivity and courage: the practice of disordered sexuality and the teaching of the 'prosperity gospel'.

f) Partnering in the body of Christ for unity in mission

This theme was already strongly emphasised in the Manila Manifesto.¹⁵ In fact, the second congress 'gave birth to more than 300 strategic partnerships in world evangelisation',¹⁶ so it is not surprising to find it again in the final section of the Commitment as it is strongly related to the credible and effective mission of the Church. It centres on the unity of the Church, the partnership in global mission, the partnership of men and women, and the need to give a missional orientation to theological education. In the paragraph dealing with the partnership of men and women, we appreciate the emphasis on the equality of all human creatures before God, on the priesthood of all believers and the distribution of the gifts of the Spirit to all. The Commitment recognises the different views on the ministries of women in the Church and recommends mutual respect, further in-depth study of Scripture on this important question, and repentance when the 'manifest work of the Holy Spirit in any sister or brother' has been quenched. The wording of this paragraph has been carefully chosen and aims at arguing in favour of both unity and diversity in the pattern of ministry that truly 'reflects the servanthood of Jesus Christ'. Within a cultural environment which systematically advocates uniformity and the interchangeability of roles, it is crucial to study the complementarity of

male and female ministries in the light of Scripture, not only in the family, but also in the Church. Such a renewed understanding and practice would contribute to enrich the life and the edification of the Church and enhance its witness as it seeks to speak prophetically to the contemporary generation. As to the missional emphasis of a thoroughly biblical, theological education, this is crucial to the growth, the perseverance, relevance and maturity of the Church.

In the conclusion of the second part, the Commitment re-emphasises two of the major themes: radical, obedient discipleship and radical, cross-centred reconciliation. Both discipleship and the love for one another belong to the heart of the life and ministry of the true Church of Christ.

Conclusion

During the closing ceremony of Lausanne III in Cape Town, Lindsay Brown gave the final address in which he presented 'the fourfold vision and hope' of the Congress. His four points constitute an appropriate conclusion to the above presentation and comments:

First, for a ringing re-affirmation of the uniqueness of Christ and the truth of the biblical gospel, and a crystal clear statement on the mission of the Church – all rooted in Scripture.

Secondly, to identify key issues which the Church needs to address in the coming decade.

Thirdly, to facilitate many fruitful friendships and partnerships.

Fourthly, for many new initiatives in missions and in the public domain.¹⁷

Both the Congress and the Commitment bear eloquent witness to the initial realisation of this vision and hope, and to the fact that it is already bearing fruit. They have opened new venues of thought and ministry. Both are stimulating, engaging and promising! May the evangelical Church of Jesus Christ receive them with thankful hearts and welcome their challenges and thus contribute to the furthering of the triune God's glory and kingdom in the years to come.

Pierre Berthoud is emeritus professor of Old Testament (Aix-en-Provence) and chair of FEET, the Fellowship of European Evangelical Theologians.

Notes

- 1 In the Think Tank the following topics were tackled and discussed: Secularism and the New Atheism; Policy and the new technologies: how the Christian faith should inform our response; Creation, Care and Health care; Light and Salt in the current world of business; Corruption on the public square; The spread of Islam: Christian leadership in a Muslim/Christian context, etc.
- 2 The paragraph entitled 'The world which we do not like' is very short (cf. The Cape Town Commitment I.7f)!
- 3 Cf. the brochure, *Closing Ceremony. A new musical setting of the Kenyan Service of Holy Communion*, for the words of the different parts of the liturgy. The whole service was a compelling invitation to prayer, to praise and to worship of the Triune God. It brought about, in the midst of this great gathering, a deep sense of the majesty of God and of communion, of belonging to the body of Christ.
- 4 The Cape Town Commitment, The Lausanne Movement, Part I.1d.
- 5 Apart from John Stott, the Commitment quotes from the Lausanne Covenant (twice), the Manila Manifesto (once) and the Micah Declaration on Integral Mission (once). This is evidence that this declaration is building on the two preceding Lausanne statements; a careful comparison of the three documents shows unity, diversity and development.
- 6 In the Old Testament God the Father speaks of the redemption of Israel as a nation, but in some passages the emphasis is on the creative activity of God (Deut 32:6, Isa 64:8 and Mal 2:10). God's creative activity is not limited to creation; redemption is also conceived as a creative act.
- 7 Further clarification of this issue is needed, at least in the formulation of how creation and society are included in God's redemptive purpose. This is also apparent in the last section where one reads: 'God will transform the creation broken by sin and evil into a new creation in which there is no more sin or curse' (I.10 Intro). We basically agree but the expression 'to transform... into a new creation' is somewhat ambiguous. The Scriptures speak of the present creation (heaven and earth) passing away and of God creating new heavens and a new earth. It would seem more appropriate to speak of the transfiguration of creation (cf. 1 Cor 15); cf. second part of this article.
- 8 John R.W. Stott, *Evangelical truth: a personal plea for unity, integrity and faithfulness* (Leicester: IVP, 1999).
- 9 In all these ten sections calls to confession, repentance and (re)commitment as well as warnings and denunciations are present in one form or another. Most of the injustices that are denounced are formulated in general terms, appropriate for this type of document. A more specific description of the evils that are questioned would strengthen the argument. For example in section 7, the last paragraph, 'The world we don't love', contains a brief description of 'the world of human and satanic rebellion against God'. Only 'sinful desire, greed and human pride' are specified. One would have expected a more comprehensive description of the 'world we don't love'. On the other hand the Commitment on a number of occasions names specific evils and injustices, cf. our comments on the second part, a 'Call to Action'.
- 10 Part I, Introduction.
- 11 II.1.A.
- 12 II.4.D.
- 13 Half of the world population now lives in cities.
- 14 Already mentioned in the first part of this article.
- 15 The Manila Manifesto, the Lausanne Movement B.9.
- 16 Cape Town Commitment, Preamble.
- 17 Lindsay Brown, 'We have a Gospel to Proclaim': Cape Town 2010, at www.Lausanne.org/conversation.

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * *

From the Finger of God: The Biblical and Theological Basis for the Threefold Division of the Law

Philip S. Ross

Tain: Mentor, 2010; 426 pp. £12.99 pb; ISBN 9781845506018

RÉSUMÉ

Philip Ross considère dans cet ouvrage la conception classique de la loi mosaïque qui y discerne trois catégories distinctes : les lois morales (toujours en vigueur), les lois cérémonielles (qui ne sont plus en vigueur) et les lois civiles (qui sont encore d'actualité quant à leurs principes généraux). Bien que cette conception ait été récemment critiquée, il montre que c'est là la doctrine catholique de l'Église, et qu'elle est en plein accord avec l'intention de la loi telle qu'elle a été donnée à l'origine. Il examine soigneusement les données bibliques et manifeste une bonne connaissance d'un large ensemble de travaux ayant trait à ce sujet.

SUMMARY

In this book Philip Ross examines the classical division of the Mosaic law into three distinct elements: moral (ever-binding), ceremonial (no longer binding) and civil (binding in its general principles). Although this division has been under attack lately, Ross shows that it is the catholic doctrine of the Church and that it is consistent with the intention of the law as originally given. He pays close examination to the biblical material and shows an acquaintance with a wide range of secondary literature on this subject.

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem Buch untersucht Philip Ross die klassische Einteilung des mosaischen Gesetzes in drei unterschiedliche Bereiche, nämlich den moralischen (fortwährend gültig), zeremoniellen (nicht mehr bindend) und den zivilen Bereich (mit bindenden allgemeinen Prinzipien). Obwohl diese Dreiteilung unlängst kritisiert wurde, zeigt Ross auf, dass sie die katholische Lehre der Kirche ausmacht und mit der ursprünglichen Absicht des Gesetzes übereinstimmt. Er untersucht das biblische Material ganz genau und ist auch mit einem beträchtlichen Umfang an Sekundärliteratur zu diesem Thema wohl vertraut.

* * * * *

Paul's question in Galatians 3:19, 'Why then the law?' resonates with every serious exegete of the Scriptures. The line of purpose and promise seems to run seamlessly from the protoevangelium of Genesis 3:15 through the successive covenantal epochs, interrupted only by the giving of the law through Moses. What was the purpose

and function of the law within an otherwise evangelical and promise-focused salvation? That was a problem in Paul's day, and it is a problem still.

The Westminster Confession of Faith articulates a view of the law which was pretty much standard across a range of theologies until fairly recently. As Philip Ross puts it in this book, to the question 'Am I still bound to obey the Mosaic law?', the threefold division says 'Yes and no'. 'The Mosaic law does not apply without exception to the Christian, but nor can we dispense with it altogether. One part of the law is non-binding, another binding in its underlying principles, and another ever-binding' (2). This echoes the traditional view that there are three dimensions to the Mosaic law: moral, ceremonial and civil. Ross argues that this was the catholic doctrine of the Church from the earliest era, and that only in recent times it has been questioned. Indeed, he suggests that these two elements – the catholicity of the doctrine and 'the manner of its recent dismissal' (33), are the two factors that make it a worthy topic of study.

Beginning with Moses (surely a valid hermeneutical approach!), Ross examines the vocabulary used within the legal material of the Old Testament itself. In particular, he is concerned to ask whether the Decalogue is distinctive within the corpus of Old Testament laws and whether, therefore, it ought to be dealt with differently. Was Aquinas correct to suggest that the phrase 'commands, decrees and laws' (Deut 6:4) pointed to a threefold division? Can we properly distinguish between civil laws and ceremonial? And is a threefold division enough?

Ross's handling of these questions is thorough and exacting. He is correct to suggest that the phrase 'and he added nothing more' in Deuteronomy 5:22 points to the distinctiveness of the Decalogue. He also takes Christopher Wright to task for not understanding the threefold division correctly and for trying to impose a more elaborate structure which does not do justice to the text. Ross is also correct to challenge what has become a given in hermeneutical discussion and interpretation of the law: that the threefold division has become 'sabbatarianism's guilty accomplice' (165). With the volume edited by D.A. Carson *From Sabbath to Lord's Day* (Grand Rapids: Zondervan, 1982) a polemic was raised against the transference of authority from the Old Testament Sabbath to the New Testament Lord's Day, and that polemic continues in New Perspective and in New Covenant Theology. Ross argues convincingly, however, that this is to misread both the Old Testament and the New; in his discussion on Jesus' claim that he did not come to abolish the law but to fulfil it, he summarises it in this way: '[Jesus'] followers will follow and

teach the commandments in a way that is in continuity with the law's intent, the prophetic oracles and Jesus' teaching as recorded in Matthew 5' (219).

This is exactly right, and Ross's articulation of this thesis makes his book an invaluable contribution to contemporary discussion on the place of the law. The threefold division is simply a recognition that part of the law corpus was given with the intention of being temporary, and part with the intention of being primary and binding. Through both the prophetic writings and the teachings of Jesus, the moral core of the Decalogue is held forth as that which is binding on all humans at all times.

Careful exegesis and discussion of the relevant material characterise this work throughout. It is true – and the author knows it – that 'no single passage of Scripture clearly states the threefold division of the law'. Yet he is correct to argue that 'if the source of Christian confessionalism is Scripture – read as a coherent, progressive and self-interpreting whole – then the threefold division of the law need not roll over and die' (353). Indeed, it must not, for this is no arbitrary classification imposed on the text, but a recognition throughout Scripture, as Ross demonstrates, that not every part of the law is of equal ultimacy. We are indebted to Philip Ross for this carefully argued and clearly written contribution to an all-important topic.

*Iain D. Campbell
Isle of Lewis, UK*

***The Pastor as Scholar and The Scholar as Pastor.
Reflections on Life and Ministry***

**John Piper and D.A. Carson; Owen Strachan
and David Mathis (eds.)**

Wheaton: Crossway, 2011; 124 pp. pb., £5.97; ISBN
1433526476

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses kurze Buch stammt von den hochrangigen Evangelikalen John Piper und Don Carson und befasst sich mit der Vereinbarkeit von pastoraler und wissenschaftlicher Berufung. Der Abschnitt Pipers schildert dessen Erfahrungen im Bereich von Studium und Promotion, was sein Verständnis von einem intellektuell geprägten Dienst beeinflusst hat. Carsons Teil berichtet auf ähnliche Weise von dessen Erfahrungen im pastoralen und akademischen Dienst. Obwohl das Büchlein ein wichtiges Thema anschneidet, besteht sein hauptsächliches Manko wohl darin, dass es den Begriff ‚Wissenschaftler‘ nicht ausreichend definiert. Dieses Problem bringt dann weitere mit sich, wenn es um die Abhandlung des Themas ‚Pastor und Wissenschaftler‘ geht. Dies schränkt die Wirksamkeit des Buches ein.

SUMMARY

This short book, written by the high profile evangelicals John Piper and Don Carson, sets out to engage with the

convergence of pastoral and scholarly vocations. Piper's section outlines his experience of seminary and doctoral study, followed by the sense in which this informs his approach to an intellectually informed ministry. Carson's chapter similarly tells of his experience in the pastorate and the academy. Although the book raises an important topic, its central failing is perhaps that it does not adequately define 'scholar': a problem that creates various others in its handling of the pastor-scholar issue. Because of this, its effectiveness is somewhat limited.

RÉSUMÉ

Ce court ouvrage, écrit par deux auteurs évangéliques renommés, traite du rapport entre la vocation pastorale et la vocation académique. Piper évoque son expérience des études théologiques en faculté puis au niveau doctoral et indique comment cela détermine sa manière d'aborder le ministère pastoral en donnant sa place au travail intellectuel. Carson évoque lui aussi son expérience du ministère pastoral et du travail académique. Bien que consacré à un sujet important, cet ouvrage présente peut-être le défaut majeur d'omettre une définition adéquate de ce que l'on nomme « académique ». Cette carence engendre divers autres problèmes dans sa manière d'aborder son sujet et sa pertinence s'en trouve quelque peu limitée.

* * * *

This short book comprises addresses given by John Piper and Don Carson on the topic of how one serves as either a pastor-scholar or as a scholar-pastor. The opening chapter, written by Owen Strachan, introduces this topic in relation to the writers. The American Piper and the Canadian Carson initially followed similar post-seminary paths. Both headed to Europe to pursue doctoral studies, the latter to Cambridge and the former to Munich. Despite this similarity, their paths nonetheless took an inverse pattern. Following seminary and doctorate, Piper began an academic career which soon led to a lifelong commitment to the pastoral ministry; Carson initially served as a pastor before beginning his doctorate and then embarking on a noteworthy seminary career. Accordingly, this book markets itself as bringing a pastor-scholar and a scholar-pastor together to help those who find themselves between these two vocations.

I approached this book having recently moved from a pastoral role (my PhD years were spent juggling pastoral work and academic research) in Scotland to a primarily academic role in the Netherlands. As such I brought various personal questions to the text and hoped it would help clarify my sense of vocation between my previous and current roles: can and should a theological academic in such a context continue to self-identify as a pastor? Can and should one aim to keep up scholarly contributions after leaving the academy for the pastorate? However, I found the book to contain various limitations that curtail its usefulness in this respect.

Piper and Carson each contribute one chapter, both of which began life as earlier conference addresses given

at Trinity Evangelical Divinity School in 2009. Piper's chapter gives an account of his early spiritual and intellectual influences, followed by the retelling of his college, seminary and doctoral years. Particularly in terms of his PhD studies, Piper's account of his engagement in Munich is largely negative. He worked among liberal New Testament scholars with whom he felt he had little in common. That the experience was not one he enjoyed is evident: 'I used my Fuller-taught method of observation and analysis to write an acceptable dissertation, and then left Germany as quickly as I could.' (42) Disappointing in this regard is that Piper offers no constructive account of how an evangelical theologian might relate to non-evangelical academic colleagues.

A significant portion of Piper's chapter is taken up with his Christian Hedonism concept. In his inimitable style, he offers an explanation of how God is most glorified in us when we are most pleased in him. This notion obviously takes a central place in all of Piper's thinking but it is one he has expounded at length in numerous other places, and as such it seemed rather unnecessary to repeat it here where his audience expects to read primarily about the convergence of pastoral calling and scholarship.

The remainder of his chapter explains how Piper understands the term 'scholar'. In summary, a scholarly pastor is defined as one who engages his mind as he ministers. Such a pastor is theologically and exegetically rigorous, but his 'scholarship' is defined without any relation to the academy. For one trained in a European context, Piper offers a very non-European definition of scholarship.

Carson's chapter begins with the acknowledgement that it is difficult to provide a concrete definition of the word 'scholar'. He notes that in the European sense, the title 'scholar' is always given by one's peers in relation to significant academic contribution, and is thus inextricably linked to the academy. However, having noted the ambiguity of the term, he does little to provide clarification. (Perhaps the major shortcoming of this book is that it never properly defines half of its subject matter.) Like Piper, Carson recounts his path through university education. At Cambridge, his *Doktorvader* was a Roman Catholic monk who espoused a higher critical reading of the New Testament. Carson's account of his doctoral studies reads far more winsomely than that of Piper: he makes such study in a mainstream environment appear stretching, interesting and worthwhile for a young evangelical. Anecdotally, he provides helpful material for evangelical students pursuing doctoral degrees under non-evangelical supervisors: he adopted a respectful, interested attitude towards his supervisor and fellow students, and offers helpful reminders that the doctoral student needs to be involved in a local church. However, Carson focuses more on how he acted than on why he did so. We are still waiting for a rigorous exploration of the principles, rather than practices, of orthodox doctoral students who choose to pursue doctoral stud-

ies under less conservative supervisors. (Perhaps such a study would prove more fruitful in examining such theologians as Adolf Schlatter and Herman Bavinck, for whom the choice to study under liberal theologians arguably came at a greater personal cost?)

Carson's seems the more useful of the two chapters. Piper's view of his doctoral years is neither constructive nor useful. Is there truly nothing more encouraging to tell evangelical doctoral students in similar situations? Furthermore, the centrality of Christian Hedonism in his approach to the pastor-scholar model means that if one is unconvinced by his signature emphasis, the consequent pastor-scholar paradigm will also appear unconvincing.

This book is useful primarily in the topic it raises. Questions abound concerning the vocations of pastor and scholar, and these questions will only become more significant as ever increasing numbers of seminary graduates pursue doctoral degrees. However, this book by no means offers the last word on these questions.

James Eglinton
Kampen, Netherlands

*'The Responsibility of the Church for Society' and
Other Essays by H. Richard Niebuhr*

Library of Theological Ethics

Kristine A. Culp (ed.)

Louisville/London: Westminster John Knox Press,
2008, 155 pp., £20; ISBN 978-0-66423-048-7

SUMMARY

Kristine A. Culp presents essays by H. Richard Niebuhr (1894-1962), one of the most influential theological ethicists of the twentieth century. She introduces his theological thinking and presents his 'method of polar analysis'. The reviewer is convinced that these essays are important for reflection on the church's social responsibility today. These classic texts are weighty enough to be reprinted and published again and the volume is an important contribution to the understanding of American Protestant theology. Niebuhr can be a great inspiration for social ethics.

RÉSUMÉ

Kristine A. Culp rassemble ici des articles de H. Richard Niebuhr (1894-1962), qui aura été l'un des plus influents penseurs de l'éthique théologique du XX^e siècle. Elle présente sa pensée théologique et sa « méthode d'analyse polaire ». Ces essais revêtent une importance certaine pour la réflexion sur la responsabilité sociale de l'Église aujourd'hui. Ces textes connus valent largement la peine d'être réédités et l'ouvrage constitue une contribution importante à la compréhension de la théologie protestante américaine. Niebuhr peut stimuler grandement la réflexion dans le domaine de l'éthique sociale.

ZUSAMMENFASSUNG

Kristine A. Culp bringt Aufsätze von H. Richard Niebuhr (1894-1962), einem der einflussreichsten theologischen Ethiker des 20. Jahrhunderts. Sie gibt eine Einführung in sein theologisches Denken und stellt seine Methode der ‚polaren Analyse‘ dar. Der Autor der Buchbesprechung ist davon überzeugt, dass diese Aufsätze bedeutend sind für die Reflektion über die gegenwärtige soziale Verantwortung der Kirche. Diese klassischen Texte sind von derartigem Gehalt, dass sie erneut gedruckt und veröffentlicht werden konnten. Der Band stellt einen wichtigen Beitrag zum Verständnis amerikanischer protestantischer Theologie dar. Niebuhr kann eine wichtige Inspiration für den Bereich sozialer Ethik geben.

* * * *

The Library of Theological Ethics is designed to present a selection of important texts that would otherwise be unavailable for scholarly purposes and classroom use. The editors of the series will make more extensive use of classic texts in order to enable scholars and teachers to train new generations of theologians, ethicists and ministers.

For this volume the editor, Kristine A. Culp, has chosen essays by H. Richard Niebuhr (1894-1962) who was one of the most influential theological ethicists of the twentieth century. The editor gives an introduction to Niebuhr's theological thinking and presents his 'method of polar analysis'. The idea is to suggest a fully dialectical pattern of theological thinking in which contrasting positions neither simply oppose each other, nor are readily resolved into each other, but continue to convert and generate among themselves. Kristine Culp underlines that this ever-converting, generative approach of Niebuhr's yields a basic picture of the reality of life before God as an emergent field of tensions and transformations. This approach replaces a view of theology as offering a master strategy for resolving the ambiguity of the Church and contrasts with efforts focused on ensuring institutional or dogmatic stabilisation.

The chosen essays are arranged in three parts. Part I deals with 'Division and Disorder in the Church' and contains essays from the years 1929 to 1948. Part II takes up 'The Reality and Responsibility of the Church' and includes Niebuhr's emphasis on Christianity as a movement and the emergence of his 'method of polar analysis', his affirmation of the Church as a reality and not an ideality, and his powerful interpretation of the purpose of the Church as the increase of the love of God and neighbour. The essays in this part are from the years 1937 to 1956. Part III contains essays from the years 1948 to 1960 under the title 'The Churches and the Whole Human Community'. These essays repeat the reality and responsibility of the Church in relation to an ecumenical vision of the whole inhabited human world, and extend the themes of reconciliation and ongoing reformation to the wider world.

The editor recommends that the reader starts with the essay 'The Responsibility of the Church for Soci-

ety' (1946) or 'The Churches and the Body of Christ' (1953). Alternatively, the concluding essay, 'Reformation: Continuing Imperative' (1960), offers Niebuhr's own assessment of his developing and abiding concerns. The essays have greatest coherence when they are read in the roughly chronological order in which they have been arranged.

Talking about the responsibility of the Church for society, Niebuhr warns against the temptations of worldliness and isolationism. Instead of asking 'What does the Lord require?' the worldly church has fallen into the temptation to ask 'What does the nation or the civilization require?' Such a church thinks of itself as responsible to society prior to God rather than to God prior to society. Its end is more the promotion of the glory of society than that of God. Isolationism is the heresy opposite to worldliness. It appears when the Church seeks to respond to God but does so only for itself. The isolated church regards the secular societies with which it lives as outside the divine concern. Niebuhr's alternative is a Church which practises apostolic responsibility and behaves as the friend of publicans and sinners. The social responsibility of the Church needs also to be described as that of the pioneer. The Church becomes a pioneer and representative of society in the practice of equality before God, in the reformation of institutions, and in the acceptance of mutual responsibility of individuals for each other. For Niebuhr, love of God and the neighbour must be demonstrated directly through the Church's social responsibility.

The volume concludes with Niebuhr's own retrospective evaluation of his theological thinking. In the early 1930s he abandoned his connection with the ethics- and religion-centred way of thinking about God and humanity which is generally called liberal. Instead he became affiliated with the movement variously called dialectical theology, theology of crisis, neo-orthodoxy and Barthianism, but in 1960 he wrote that he had dissociated himself from Karl Barth's theology. He wanted to argue that nothing in history is fixed – neither liberalism nor orthodoxy, neither church-union nor churchly relevance to the world. My primary concern today, he says, is not to protest. It is still that of the reformation of the Church. Niebuhr concludes his *Apologia pro vita sua* by saying: 'I still believe that reformation is a permanent movement, that *metanoia* is the continuous demand made on us in historical life.'

After reading Niebuhr's essays, I am convinced that they still have something substantial to say about the church's social responsibility today. These classic texts are weighty enough to be reprinted and published again. The volume is an important contribution to the understanding of American Protestant theology in the middle of the twentieth century. Niebuhr's loyalty to Christ, gratitude to God and responsibility for the world can still be of great inspiration for systematic theology, especially in the field of social ethics.

Torleiv Austad, Oslo

The Audience of the Gospels. The Origin and Function of the Gospels in Earliest Christianity

Library of New Testament Studies 353

Edward W. Klink III (ed.)

London: T&T Clark, 2010; hb. viii + 184pp. \$130;

ISBN 978-0-567-04536-2

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Band widmet sich der Diskussion der These Richard Bauckhams und anderer, die besagt, dass die vier Evangelien nicht nur für eine bestimmte christliche Gemeinschaft im ersten Jahrhundert geschrieben wurden, sondern für die Kirche insgesamt. Der Herausgeber Klink führt in das Werk ein und beschliesst auch den Band. Bauckham selbst antwortet seiner Hauptkritikerin Margaret Mitchell ausführlich. Weitere Aufsätze betrachten die apokryphen Evangelien und das antike Genre der *Vita* und argumentieren, dass diese nicht im Widerspruch zur These Bauckhams stehen. Das Buch steuert einen nützlichen Beitrag zu einer entscheidenden Debatte bei.

SUMMARY

This volume is devoted to discussion of the thesis of Richard Bauckham and others that the four Gospels were not written for the benefit of one first-century Christian community only but for the entire church. Editor Klink introduces and closes the volume and Bauckham himself extensively replies to his main critic, Margaret Mitchell. Other essays look at the apocryphal Gospels and the ancient genre of bios (*vita*), arguing that they don't contradict Bauckham's thesis. The book is a useful contribution to a vital debate.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage considère la thèse, défendue par Richard Bauckham et d'autres, selon laquelle les quatre évangiles n'ont pas été rédigés à l'intention de la seule communauté chrétienne du premier siècle, mais pour l'ensemble de l'Église. L'éditeur, Edward Klink a rédigé l'introduction qui ouvre ce livre et le texte de conclusion. Bauckham lui-même répond longuement à Margaret Mitchell, principale critique de sa thèse. D'autres contributions traitent des évangiles apocryphes et du genre de la biographie dans le monde gréco-romain ancien, en s'efforçant de montrer qu'il n'y a pas là matière invalidant la thèse de Bauckham. L'ouvrage apporte une contribution utile à un débat important.

* * * *

Richard Bauckham has served Church and academy well by raising the issue of the intended readership of the Christian Gospels. In a volume with essays by himself and others, entitled *The Gospels for all Christians* (Eerdmans 1998), he argued that all four Gospels were written for all the Church. They may have been written in a specific community but they were not intended for that community alone and still less were their contents tailored to the needs of these (hypothetical) communities. If correct, this thesis should decisively change the

redaction-critical study of the Gospels.

With Bauckham's help his pupil Edward Klink has now published a volume of essays which aims to continue the reflection in Bauckham's spirit and thus to cement the new paradigm. Klink opens the collection with an overview of the debate that was sparked by the original publication. He also looks briefly at some publications before 1998 which pointed forward to what he sees as a paradigm shift. His contribution is limited to the American scene. In the second essay Michael F. Bird studies the non-canonical Gospels and concludes that Bauckham's paradigm cannot be invalidated by appealing to them. As far as we can know anything about them, they too were probably written for wide circulation. Justin Marc Smith discusses Greco-Roman biographies (*bioi / vitae*), the genre to which the Gospels probably belong, proposing a new classification: some are about people from the past and others about (near) contemporaries of the author; among the latter, some were written for a distinguishable audience but others not. Smith argues that the authors of contemporary biographies often had personal relationships with their subjects and were hoping for very wide audiences. He sees the Gospels as such contemporary biographies, written for a wide readership.

Richard Bauckham himself replies to his fierce critic Margaret Mitchell (Chicago) regarding the relevance of patristic evidence. He argues that whatever the Fathers may have thought about the communities in which the Gospels originated, they were aware that their intended readership was wider than that. Even if Mark and John allegedly wrote at the request of others, general circulation of their books was intended and their locations had no hermeneutical implications. Against Mitchell, Bauckham argues that in their actual exegesis the Fathers are never influenced by the presumed Gospel audiences.

The next essay is by Craig Blomberg, who seeks the middle ground between the old and the new paradigms: 'The Gospels were written for specific communities but also in hopes [sic] that they would eventually reach as many Christians as possible.' (133). Surprisingly, Blomberg goes over the issue of the Fathers again, criticising Bauckham. I suspect that he misses the point Bauckham is trying to make. Anyway, he never comes up with a specific example of how knowledge of the hypothetical first recipients of a Gospel should influence our reading of it. It is a weakness of the book that Bauckham and Blomberg do not interact with each other's essays; Bauckham should have been given the opportunity to respond not only to Mitchell's prior criticism but also to Blomberg's.

Chapter 6 is by Adele Reinhartz who argues that Bauckham's arguments are inconclusive and not very important after all. Some of her arguments are silly, such as the suggestion that Luke wrote for an audience of one, Theophilus. She does show that Bauckham's arguments are not logically binding but, in my opinion, fails to appreciate that the old paradigm cannot be

proven either. She rejects Bauckham's view that John 3:24 and 11:2 show that the Fourth Evangelist knew Mark's Gospel and expected his readers to know it as well, arguing that the Evangelist may just as well presuppose knowledge of oral traditions. Edward Klink brings the collection to a close by summarising and critically discussing the other essays.

In view of the exorbitant prices that T&T Clark charge for hardback books, the book is rather thin. One misses chapters in which each of the four Gospels is discussed in more detail. The book contains a bibliography and indexes, but also typos. I can only hope that the debate will continue in other places.

Pieter J. Lalleman
Spurgeon's College, London

Reformed Dogmatics

Herman Bavinck

Abridged and edited by John Bolt

Grand Rapids: Baker Academic, 2011

847 pp., hb. \$59.99; ISBN 9780801036484

RÉSUMÉ

Cette publication récente vient à la suite de l'édition anglaise complète de la dogmatique réformée en quatre volumes de Herman Bavinck. Le présent ouvrage est une édition abrégée (qui comporte néanmoins 847 pages) basée sur l'édition anglaise complète. On y a parfois modifié l'ordre de la matière pour l'adapter à la structure du texte abrégé. Bien qu'il semble privilégier le traitement dogmatique dans l'œuvre de Bavinck, il parvient néanmoins à donner habilement une idée de la manière riche dont Bavinck aborde l'histoire de la dogmatique. On imagine que cette réalisation remarquable constituera une introduction précieuse à l'œuvre de Bavinck pour bien des lecteurs.

SUMMARY

This recent publication follows the recently completed English translation of the four volumes of Herman Bavinck's *Reformed Dogmatics*. The shorter book, which nonetheless runs to 847 pages, is an abridged version of the English version of *Reformed Dogmatics*. As such, it is drawn from the subsequent English texts, although it sometimes rearranges the order of material to fit an abridged structure. Although it seems focused on the dogmatic material in Bavinck's work, it also skilfully manages to give a flavour of Bavinck's rich handling of the history of dogma. One imagines that this book will be an outstanding introduction to Bavinck for the interested layperson and for that purpose the production of this book is an outstanding accomplishment.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses kürzlich erschienene Buch folgt der unlängst vervollständigten, englischen Übersetzung von Herman Bavincks vierbändigen *Reformierte Dogmatik*. Das

vorliegende kürzere Werk, das immerhin noch 847 Seiten umfasst, stellt eine Zusammenfassung der englischen Ausgabe von *Reformierte Dogmatik* dar. Es folgt als solche der Anordnung der englischen Texte, obwohl es wegen der gekürzten Fassung zuweilen die Reihenfolge des Materials verändert. Auch wenn es sich augenscheinlich auf die Dogmatik Bavincks konzentriert, versteht es doch sehr geschickt, auch einen Eindruck von Bavincks umfassender Abhandlung der Dogmengeschichte zu vermitteln. Dieses Buch wird für den interessierten Laien eine herausragende Einführung in das Werk Bavincks abgeben und ist für diesen Zweck hervorragend geeignet.

* * * *

Between 2003 and 2008, the Dutch Reformed Translation Society oversaw the translation and subsequent release of a standardised English version of Herman Bavinck's seminal four volume *Gereformeerde Dogmatiek*. This English text – *Reformed Dogmatics* – has quickly come to be recognised in the anglophone theological world as a work of some significance. Its attempt to seriously engage with the biblical and ancient texts (in their original languages), its awareness of the development of dogma throughout the history of the Church, and its appropriation of orthodox theology in the modern world mark out *Reformed Dogmatics* as a modern classic.

This abridged work, compiled by Professor John Bolt who was also the editor of the English version *Reformed Dogmatics*, is an attempt to draw together the most important material in Bavinck's dogmatic conclusions in one volume and in so doing, to make Bavinck more immediately accessible.

The most useful feature of this abridged volume, of course, is that it presents a summary of Bavinck's dogmatics in one volume, albeit one running to 847 pages. As someone who appreciates Bavinck's theology, I am asked on a semi-regular basis for recommendations as to what one should read as an introduction to his work. *Reformed Dogmatics*, Bavinck's *magnum opus*, is the 'must read' material. But while Bavinck's work is far more concise than, say, Barth's *Church Dogmatics*, reading Bavinck's Dogmatics is nonetheless a major undertaking that – for the interested and often busy lay person – might seem inaccessible by virtue of its size. In that light, it is excellent for the future dissemination of Bavinck's writings that the interested potential reader can be first directed to a single volume.

As one used to reading Bavinck in his fuller form, I approached this book with a great deal of curiosity as to how the balance of Bavinck's neo-Calvinist methodology (in the relationship of biblical data, its appropriation in the early church, the subsequent medieval and Reformation debates, and the path to a present day understanding of the topic) would be preserved. This abridged version does a remarkable job of reducing the volume of material whilst preserving the structure and progression of dogmatic loci found in the original.

Bavinck's historical material was recognised as being of particular importance by, for example, Karl Barth. It has been reduced whilst retaining its rich flavour and recognisable form, which is an impressive achievement. In that sense, I was pleasantly surprised at just how well this version performed in that task. Bolt's deep awareness of the contours of Bavinck's thought and his not uncritical reading of Bavinck (cf. 'Editor's Preface', xii) are put to good use in the production of this volume.

While this book is an excellent abridgement, and as such certainly gives the reader an insight into Bavinck's worth as a dogmatician, it must be remembered that it is nonetheless an abridgement. There is material in this version to which the serious Bavinck scholar should pay attention. At various points (for example, chapter 22, notes 46, 51 and 91), Bolt highlights that Bavinck's argumentation has been disproved by more recent scholarly developments. However, those who are committed to an in-depth reading of Bavinck must always return to the full text of *Reformed Dogmatics* or, preferably, *Gereformeerde Dogmatiek*. That said, for its intended purpose this is an outstanding and most welcome addition to the growing list of English language Bavinck texts.

James Eglinton
Kampen, Netherlands

The People's Theologian: Writings in Honour of Donald Macleod

Iain D. Campbell and Malcolm Maclean (eds)

Fearn: Mentor, 2011

316 pp., pb. £14.99; ISBN 978-84550-584-4

ZUSAMMENFASSUNG

Das vorliegende Buch, eine Festschrift für den schottischen calvinistischen Theologen Donald Macleod, deckt zahlreiche Aspekte von Macleods Beitrag als Journalist, historischer Theologe, Systematiker sowie als Mann der Kirche ab. Angefügt ist ein kurzer Teil mit persönlichen Würdigungen. Macleod ist zweifellos einer der interessantesten und originellsten Theologen in der jüngeren Geschichte britischer Theologie, und somit ist das ihm gewidmete Werk wohl verdient. Es umfasst nicht jeden Bereich seines Denkens, doch ein umfangreicher Überblick über seine weit reichende Vision war zweifellos nie das Ziel des Buches. Obwohl sich der Band ausgiebig mit Macleod als kreativem Vertreter der schottischen calvinistischen Tradition befasst, vernachlässigt es die bemerkenswerte Tatsache, dass er sich selbst als schottischen Calvinisten Kuyperscher Prägung bezeichnet.

SUMMARY

This book, a festschrift for the Scottish Calvinist theologian Donald Macleod, covers various aspects of Macleod's contribution as a journalist, historical theologian, systematician and churchman. A series of short personal appreciations

is attached. Macleod is without doubt one of the most interesting and original theologians in recent British theology and as such this dedicated book is well merited. The book does not cover every aspect of his thought: although it dwells at length on Macleod as a creative exponent of the Scottish Calvinist tradition, it neglects the interesting fact that he identifies himself as a Scottish Kuyperian Calvinist; yet an exhaustive overview of his capacious vision was, no doubt, never the book's goal.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage de mélanges offerts au théologien écossais calviniste Donald Macleod aborde divers aspects de l'œuvre de Macleod comme journaliste, historien de la théologie, systématicien et homme d'Église. Une courte série d'appréciations personnelles vient ensuite s'y ajouter. Macleod est sans aucun doute l'un des théologiens les plus intéressants et les plus originaux dans la théologie britannique récente et cet ouvrage qui lui est dédié est bien mérité. Il n'aborde pas tous les aspects de sa pensée : bien qu'il présente longuement son talent pour exposer la tradition calviniste écossaise de manière créative, il laisse de côté le fait intéressant qu'il s'identifie lui-même comme un calviniste kuypérien écossais. Mais il est vrai que l'ouvrage n'avait pas pour visée d'embrasser de manière exhaustive son ample vision théologique.

* * * *

The People's Theologian recently appeared as a festschrift for Professor Donald Macleod, former Principal and longstanding Professor of Systematic Theology at the Free Church of Scotland College in Edinburgh. Macleod is one of the most interesting and original Scottish theologians of the last century, and is still a formidable and active theologian in the present day. For those familiar with his work and teaching, the chance to read a collection of essays by those influenced by him is immediately an attractive prospect.

The book is structured to cover various emphases in Macleod's career. Beginning with a biography written by his son, the journalist John Macleod, it progresses to cover Macleod's contributions as a journalist, in historical and systematic theology, and as a churchman. Although not all essays are expositions of Macleod's own work, they are all intended to give a flavour of his thought.

The section on Macleod's work as a journalist, such a fascinating and exciting aspect of his career, receives a short focus with two essays covering a mere eleven pages. Brian Wilson's piece on Macleod's writings as a columnist for the secular, independent paper *The West Highland Free Press* points out his significance as a theologically-informed social commentator and stylish writer. This brief essay notes that Macleod is also afforded writing space in *The Observer*, though its portrayal of Macleod as a public intellectual in this context left me wishing for more. Iain D. Campbell's essay covers Macleod's time as editor of *The Monthly Record*, the denominational

magazine of the Free Church of Scotland, a period during which the magazine was widely read largely as a result of Macleod's penetrating and often controversial contributions. That many of Macleod's finest theological writings first appeared as editorials in this magazine makes analysis of his editorial years important for our understanding of his thought, though once again the treatment afforded is brief.

The section on historical theology includes essays on the Scottish theologians Robert Bruce, Samuel Rutherford and William Cunningham. Although Macleod has a sense of theological vision that stretches wide and far, he has also been central in drawing attention to the richness of the Scottish Calvinist tradition. His students generally come to the conclusion that this tradition deserves study alongside its Continental counterparts. That two of these essays deal with sacramentology, and one with Christology, will come as no surprise to those familiar with the themes that are significant in Macleod's work. He has consistently promoted reflection on the nature of the Lord's Supper and in that context, a critical approach to Calvin on the Eucharist. As such, the attention to the Supper (in the Scottish tradition) found here seems fitting. The attention to Rutherford's Christology – perhaps *the* central reality presented in Macleod's classroom over the years – is similarly apt.

The following section, on systematic theology, includes essays on Christology (in relation to Christ's justification and exaltation), Pneumatology (focusing on Macleod's high profile debate with Martin Lloyd Jones on Spirit baptism) and covenant theology. The essays on Spirit baptism and covenant theology highlight Macleod's willingness to spar with the theological superstars of the twentieth century, in this case Martin Lloyd Jones and Thomas F. Torrance.

The section on theology and the church contains an excellent essay by Carl Trueman on 'The Preacher as Prophet'. This seemed like the book's most Macleod-esque writing: clear prose, engagement with those outside the writer's own tradition, intellectually substantial and directly challenging towards contemporary Protestantism on the basis of its own history.

Alex MacDonald's introduction and the appreciations at the end of the book are honest and personal, providing an introduction to Macleod for those who read at a distance. They highlight that, 'Donald Macleod... is not predictable. Over the years people have been constantly taken aback, surprised, shocked and even outraged by the positions he has taken up and the views he has expressed'. (8) In the personal appreciations section, I smiled, as a regular reader of donaldmacleod.org, at the statement that, 'it would not occur to him to even have a blog.' (310). The selection of appreciations highlights that Macleod's theology is transcendent but never *avantgarde*: he is the people's theologian.

This book highlights well that Macleod's work has drawn much focus back upon the Scottish tradition. However, he has also played a key role in popularising

Kuyperian Neo-Calvinism in Scotland, see e.g. Donald Macleod, 'The Influence of Calvinism on Politics' in *Theology in Scotland* 16.2 (2009) 18-19; and his 'Bavarian's Prolegomena: Fresh Light on Amsterdam, Old Princeton, and Cornelius Van Til' in *Westminster Theological Journal* 68.2 (2006). He publicly self-identifies as a Kuyperian and it would have been interesting to read something on his appropriation of this tradition, as it would have been good to see material on his engagements with modern theology (Moltmann, Pannenberg and Barth). That said, I suspect that a comprehensive engagement with every aspect of Macleod's thought was never this book's goal.

The editors have chosen not to standardise the footnotes and the formatting of the essays, some of which include bullet points, some numbered points, some italicised headings. These, however, are minor issues. Those who know Donald Macleod's theology will enjoy and benefit from this book. For those who do not know him, *The People's Theologian* functions as an indicator that he is a theologian worth reading.

James Eglinton
Kampen, Netherlands

*The Children of Divorce: The Loss of Family as
the Loss of Being*

Youth, Family, and Culture Series

Andrew Root

Grand Rapids: Baker Academic, 2010, xx + 171 pp.,
£12.74, pb., ISBN 0-80103-914-2

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Werk von Andrew Root sucht, die Auswirkungen von Scheidung der Eltern auf die Kinder ernst zunehmen. Root setzt sich mit der Tradition der Ehe auseinander, der Sozialtheorie von Anthony Giddens, der Philosophie von Martin Heidegger und mit der Theologie von Karl Barth, um darzulegen, dass Scheidung nicht nur ein psychologisches oder soziales Thema ist. Es handle sich vielmehr um einen Bereich, der zutiefst die Identität – die Ontologie – von Scheidungskindern betrifft. Nach Root hat der Zerbruch der familiären Gemeinschaft, die für das Leben des Kindes Verantwortung trägt, enorme Auswirkungen darauf, wie das Kind in der Welt lebt und handelt. Das Buch schließt mit einer hilfreichen Diskussion darüber, wie die Kirche eine Gemeinschaft sein kann, die diesen Kindern ontologische Stabilität und Liebe gibt.

SUMMARY

This work by Andrew Root is an attempt to take seriously the effects of divorce on children. Root engages with the history of marriage, the social theory of Anthony Giddens, the philosophy of Martin Heidegger and the theology of Karl Barth to demonstrate that divorce is not simply a psychological or social issue but rather something that strikes deeply into the very being – the ontology – of the children

of divorce. According to Root, when the community that is responsible for a child's existence is split, this has enormous consequences for how a child exists and acts in the world. The book closes with a helpful discussion on how the church can be a community that provides ontological stability and love for these children.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage tente de prendre en compte sérieusement les effets du divorce sur les enfants. L'auteur s'appuie sur l'histoire du mariage, la théorie sociale d'Anthony Giddens, la philosophie de Martin Heidegger et la théologie de Karl Barth pour montrer que le divorce n'est pas seulement un problème psychologique et social, mais qu'il affecte les enfants du divorce au plus profond de leur être. Selon Root, lorsque la communauté qui est responsable de l'existence de l'enfant se divise, il en résulte des conséquences très importantes pour la manière dont l'enfant est et agit dans le monde. Il termine en considérant comment l'Église peut être une communauté apportant une stabilité ontologique et de l'amour pour ces enfants.

* * * *

In this work, Andrew Root seeks to demonstrate that the effects divorce has on children are not primarily social or psychological but are rather *ontological*. That is, divorce has lasting and serious ramifications for the child's very being and acting in the world when the biological family is split. As divorce has become more prevalent in the last sixty years, its consequences have been downplayed to the extent that many sociologists, psychologists and others have begun to consider it as a 'transition time' in the lives of children, a normal happening, or even as an event that can result in more positive effects than negative. In six chapters, Root converses with history, social theory, philosophy and theology to counter this prevailing attitude to show that divorce is something to be taken utterly seriously, *especially* because of what it does to the children of divorce, and further how the church can help and minister to these children.

Chapter one gives a broad-brush overview of the history of how marriage has been understood within society. The sixteenth century was the major turning point. Before then, marriage was arranged to merge families for reasons of acquiring property and power and was thus more a group decision than one based on the attraction of two individuals. As a result of Reformation and Enlightenment, marriage slowly evolved into being grounded on mutual compatibility in building business and ensuring one another's well-being. Later, in the nineteenth to mid-twentieth centuries, marriages occurred for the purpose of intimacy. In the last sixty years, marriage has become even more centrally founded on love and mutual attraction. Root describes how these different marital arrangements have affected children. Growing up under a modern marriage *might* make the child feel more loved, but the family unit itself can be less stable because it is easier to opt out of a rela-

tionship founded on love than on a more contractually binding relationship (political or otherwise), where the child might feel less loved but could also know that her place in the world was stable.

Chapters two and three focus on marriage and divorce in contemporary society. Root employs Anthony Giddens' social theory to interpret divorce in modernity. Modernity is future-oriented: love-based marriages look to the future rather than being grounded in the past or tradition, and in addition to this people are more mobile. What used to provide stability to the marriage has been abandoned, and what now provides stability is solely the love between husband and wife. Divorce now has a different consequence in that it takes from children the ontological security to develop and set out into the world – into the future. Children are left stranded without grounding for understanding who they are or what they should do in the world.

In chapter three, Root explores the work of philosopher Martin Heidegger, and particularly his understanding of existence as 'being-in-the-world', which means, fundamentally, that our being is founded on 'being-with' others in relation. Mother and father provide the ultimate context and security for the child's being-in-the-world, and accordingly, the splitting of that relationship has deeply ontological consequences for the child. Divorce destroys ontological security – and thus affects the child's self-understanding and acting in the world.

In chapters four and five, Root engages the theological anthropology of Karl Barth. Using his understanding of the *analogia relationis* (analogy of relations) Root demonstrates how, as the one God exists in the relations of Father-Son-Holy Spirit, so humans, who are made in the image of God, exist in relationship to other humans – and to God. As Root states, 'to be real is to be in a relationship. Ontology is constituted by relationality' (85). Root interprets Genesis 2 as saying that the 'earth creature' *adam* was not a person, not the man Adam, until Eve was created to be in relation with him. Accordingly, as the child is the product of a relationship, when that relationship is severed it forces upon the child terrible feelings of being 'unreal' – no longer constituted by the relationship responsible for their existence.

Chapter six closes the book by focusing on what can and needs to be done by the church. According to Root, it 'is the church community steeped in the suffering of the life and death of Jesus Christ that can bear the ontology shaken by divorce' (122). Root details a series of practices that will help the church to be such a community for children of divorce. Many of these are simple, such as seeing and being seen – that is, being present and available to the child – but Root also provides specific advice for youth/children's ministers, parents and friends (which includes other family members). He emphasises that the church is a body that knows of a love greater than a mother's – the love of Christ's sacrificial self-giving for humanity – and we are meant to embody that love to the children of divorce.

Root has written a very helpful, thoughtful book to address a problem that is certainly not going away but little understood. Root himself is a child of divorce and the book is written with a personal tone, filled with his own stories and reflections from others who come from divorced homes. Root is to be commended for his use of the work of Giddens, Heidegger and Barth, all of whom he employs lightly and clearly. Furthermore, his fundamental thesis – that divorce is an ontological issue – is convincing.

Less positively, Root does not leave enough room to see ontology as being fundamentally constituted not in relation to others but primarily in relation to God. He seems to see this issue in his use of Barth when he says that, in Barth's thought, 'we must look no further than Jesus Christ for our understanding of what it means to be human' (162 n.1). We are to exist – that is, to have our ontology founded – in relation to humans but most importantly in relation to God. Yet Root consistently argues that ontology is based on the child's relation to biological parents. Furthermore, he might be too emphatic in defining divorce as an ontological issue. Divorce is not simply psychological or social, but has psychological and social affects. The question, then, is how psychology relates to ontology. Of course, Root is seeking to get to the source of the problem at hand, but more nuance as to what ontology is and how it relates to these other areas would have been helpful.

These criticisms aside, however, Root has written a fine book. Even if the main thesis fails to convince, the book is worthwhile as it approaches the issues clearly, raises appropriate and thoughtful questions, and gives guidance to the church.

Orrey McFarland
Durham, England

Barth

Abingdon Pillars of Theology

Eberhard Busch

Nashville: Abingdon Press, 2008; viii + 95pp. \$13.00,
ISBN 9780687492466

RÉSUMÉ

Eberhard Busch, spécialiste renommé de Karl Barth, présente ici la vie et l'œuvre du théologien de Bâle et fournit aux lecteurs des repères qui les aideront à mieux situer l'apport de Barth au sein d'un large paysage théologique, ainsi qu'à trouver leur chemin dans son œuvre majeure, *Die kirchliche Dogmatik*. Il en dégage les principaux axes sans lesquels les lecteurs de Barth risquent de se perdre, en évitant de les entraîner sur les pentes glissantes de la littérature secondaire.

ZUSAMMENFASSUNG

In dem vorliegenden Band stellt uns der hoch geschätzte Barth-Schüler Eberhard Busch das Leben, das Umfeld und

das Werk von Karl Barth vor. Er versorgt den geeigneten Leser mit einer Landkarte, die ihm hilft, Barths Beitrag in der weiten Landschaft theologischer Debatte genauer auszumachen und insbesondere seinen Weg durch Barths *opus magnum*, *Kirchliche Dogmatik*, zu finden. Dabei weist der Autor auf wichtige Wegzeichen hin, ohne die der Leser von Karl Barth leicht vom Kurs abkommen kann, und steuert ihn somit sicher an den gefährlichen Klippen der Sekundärliteratur vorbei.

SUMMARY

In this volume, the highly-esteemed Barth scholar Eberhard Busch introduces us to the life, location and work of Karl Barth, providing readers with a map which will assist them to locate Barth's contribution more accurately within a wider landscape of theological conversation and, more particularly, to navigate their way into Barth's magnum opus, *Die Kirchliche Dogmatik*. He highlights key markers apart from which Barth's readers easily wander off course, steering them clear of the slippery climbs of the secondary literature.

* * * * *

Those who help us read and understand the great theologians of the Church are themselves a great gift to the Church. In this volume, the doyen of contemporary Barth scholarship, Eberhard Busch, with striking clarity and warmth, and with unequalled familiarity (at least in print) with his subject, introduces neophytes and those long-familiar with Karl Barth to the Reformed theologian's life, location and work.

Busch, professor emeritus for systematic theology at the Georg-August-Universität in Göttingen, provides readers with a map which, if followed carefully, will assist them to locate Barth's contribution more accurately within a wider landscape of theological conversation and, more particularly, to navigate their way into Barth's magnum opus, *Die Kirchliche Dogmatik*. He highlights key markers apart from which Barth's readers easily wander off course, and steers readers clear of the slippery climbs of the secondary literature. Busch is an outstanding guide.

The book begins with an entrée into Barth's early period as an assistant pastor in Geneva from 1909 to 1911, a period in which he was fundamentally shaped by the theological liberalism associated with Schleiermacher. It is followed by his ministry at Safenwil and his move by 1916 into the strange new world of the Bible in which he discovered the Godness of God, the grace of revelation which 'hits us' like an 'arrow from the other side of the shore' (5). In chapter two, 'The Rise of the Confessing Church', Busch traces the way that Barth pressed his theological knowledge into the service of the church, championing the reality that the one binding Word of God is Jesus Christ. Here, Busch introduces readers to the Barmen Declaration, noting that 'wherever the church *looses* herself from any bond which is to God's Word *and at the same time* to worldly power,

wherever she listens *solely* to God's Word, she will not cease to speak out politically, but she will do so from a *different* position' (12). In chapter three, Busch lays out the ecclesial, political and historical context in which Barth penned his thirteen-volume *Church Dogmatics*, attending to the part that reason, natural theology, freedom and Church played in Barth's thought, and sketching Barth's involvement, after the Second World War, in ecumenical efforts, in post-Vatican II discussions as well as discussions with American theologians from 1962 onwards.

The remainder of the book (23–83) is given to summarising Barth's *Dogmatics*. Beginning with an explanation of Barth's understanding of the graced nature of theology, of the fact that divine speech 'is not and can never be a presupposition that falls into our hands' (26), Busch attends to Barth on a range of topics: religion, faith, knowledge, the trinity, divine freedom, the relationship between Israel and Church in the one covenant of grace – the reconciliation which is 'so essential that the covenant would risk falling "in the void" ... were it not fulfilled' (43) in Jesus Christ – God's calling and bringing of creation into correspondence with his covenant, God's triumph in the creation of faithful servants in their own free decision (what Barth in CD II/2 calls the 'autonomy of the creature'), the relationship between Gospel and Law, prayer, the sin which is nothing, real and misunderstood, the relationship between sanctification and justification, theodicy, and Christian community in relation to Christ, the world and the vocation 'to be God's witness within her own times' (76). Busch concludes by outlining how Barth understands Christ's resurrection and its relationship to 'historical facts' (80), to history itself as past, present and future are bound together in Christ, and to Christian hope. Each chapter concludes with a set of questions for further reflection.

A junior cousin to Busch's earlier book *The Great Passion: An Introduction to Karl Barth's Theology* (Eerdmans, 2004), significantly briefer than Bromiley's *Introduction to the Theology of Karl Barth*, and more lightweight than Hunsinger's *How to Read Karl Barth*, Busch's *Barth* is a genuine introduction which impressively fulfils the brief of the 'Abingdon Pillars of Theology' series of which it is a part: it will assist college and seminary students to 'grasp the basic and necessary facts, influence, and significance of major theologians'.

Jason A. Goroncy

Knox Centre for Ministry and Leadership, Dunedin

Hermeneutics: An Introduction

Anthony C. Thiselton

Grand Rapids and Cambridge U.K.: Eerdmans, 2009; xi + 409 pp., pb.; \$30, £20; ISBN 978-0-8028-6410-9

SUMMARY

Thiselton's succinct textbook is a well-written, balanced survey of the history of hermeneutics from biblical times to the present, one that engages particularly with the challenges of post-modern issues in hermeneutics. While the focus is much broader, much of the discussion directly applies to biblical hermeneutics. The final chapters address issues of particular concern to evangelical theology. In short, this is a masterful combination of philosophical hermeneutics, historical developments and contemporary issues and approaches.

ZUSAMMENFASSUNG

Thiselton's konzentriertes Lehrbuch stellt einen gut geschriebenen, ausgewogenen Überblick über die Geschichte der Hermeneutik von biblischen Zeiten bis in die Gegenwart dar. Die Studie setzt sich besonders mit den Herausforderungen postmoderner Themen auf dem Gebiet der Hermeneutik auseinander. Während die Zielsetzung breiter gefächert ist, kann die Diskussion größtenteils unmittelbar auf biblische Hermeneutik angewandt werden. Die letzten Kapitel sprechen Themen an, die für die evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Kurzum: Es handelt sich um eine meisterhafte Verbindung von philosophischer Hermeneutik, historischen Entwicklungen und zeitgenössischen Themen und Methoden.

RÉSUMÉ

Ce manuel bien écrit présente un survol équilibré de l'histoire de l'herméneutique depuis les temps bibliques jusqu'à la période actuelle, et réserve un traitement particulier aux questions herméneutiques qui se posent dans le contexte post-moderne. Tout en couvrant un champ d'étude beaucoup plus large, il a, par bien des points abordés, des applications directes pour l'herméneutique biblique. Les derniers chapitres traitent de questions importantes pour la théologie évangélique. En bref, on a là un ouvrage qui combine de façon magistrale la réflexion en herméneutique philosophique, l'exposé historique et la discussion de problèmes et d'approches contemporains.

* * * *

Anthony Thiselton, professor emeritus of Christian Theology at the University of Nottingham, England, has been one of the most important and prolific European authors on hermeneutics in the past thirty years. Many have benefited from his detailed studies *The two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein* (Exeter: Paternoster, 1980), *New Horizons in Hermeneutics* (London: HarperCollins, 1992) and *Thiselton on Hermeneutics: The*

Collected Works and New Essays of Anthony Thiselton (Aldershot: Ashgate, 2006). Well informed, succinct and lucid as in his previous studies, Thiselton offers with the present volume an excellent textbook on hermeneutics for students and general readers.

The first two chapters address introductory issues. 'The aims and scope of hermeneutics' discusses definitions of hermeneutics, the differences between philosophical hermeneutics and more traditional philosophical thought and their relation to explanation and understanding, as well as the relationship between preliminary and provisional understanding and the hermeneutical circle. Chapter Two, 'Hermeneutics in the contexts of philosophy, biblical studies, literary theory and the social self', covers further differences from more philosophical thought (community and tradition; wisdom or knowledge?); approaches in traditional biblical studies (the rootedness of texts located in time and place); the impact of literary theory on hermeneutics and biblical interpretation; the new criticism, the impact of literary theory; reader-response theories; and interest, social sciences, critical theory, historical reason and theology as wider dimensions of hermeneutics.

Chapter Three uses the parables of Jesus as an example of hermeneutical methods. Chapters 4-12 offer a broad historical survey of hermeneutics: 4: 'A legacy of perennial questions from the ancient world: Judaism and the ancient Greeks'; 5: 'New Testament and second century'. Discussion includes the Old Testament as a frame of reference or pre-understanding (Paul and the Gospels); Hebrews, 1 Peter and Revelation: the Old Testament as pre-understanding; the question of allegorical interpretation or typology in the New Testament; Paul's references to the Old Testament in Hebrew or the LXX, Old Testament quotations in the Gospels, 1 Peter, and Hebrews; and finally, second century interpretation and hermeneutics; 6: From the third to the thirteenth century; 7: Reform, the Enlightenment and the rise of biblical criticism; 8: Schleiermacher and Dilthey; 9. Rudolf Bultmann and demythologising the New Testament; 10: Some mid-twentieth-century approaches: Barth, the new hermeneutic, structuralism, post-structuralism and Barr's semantics; 11: Hans-Georg Gadamer's hermeneutics: the second turning point and 12: the hermeneutics of Paul Ricoeur.

Three further chapters address a selection of contemporary approaches against the backdrop of these historical developments. Chapter 13 studies the hermeneutics of liberation theologies and postcolonial hermeneutics. Thiselton examines definition, origins, development and biblical themes, G. Gutierrez and the birth of liberation theology, the second stage with the 'base communities' and J. P. Miranda in the 1970s, the continuation of the second stage with J. L. Segundo, J. S. Croatto, L. Boff and others, and postcolonial hermeneutics as the third stage from the 1980s to the present. Chapter 14 covers feminist and womanist hermeneutics while chapter 15 is devoted to reader-response and reception theories.

These chapters provide a helpful supplement to more traditionally oriented recent volumes on biblical interpretation such as A. du Toit (ed.), *Focus on the Message: New Testament Hermeneutics, Exegesis and Methods, Guide to the New Testament* (Pretoria: Protea, 2009).

Chapter 16 addresses postmodernism and hermeneutics. Thiselton sets out by asking whether postmodernity is compatible with Christian faith, and then surveys European postmodernism (Derrida, the later Bartes, Lyotard and Baudrillard, Foucault) and American postmodernism (Richard Rorty, the later Stanley Fish).

A final, brief chapter discusses divine agency and the authority of Scripture ('how divine agency in the inspiration of the Bible relates to human reading and interpretation', 349), politeness theory as an advance in linguistics and pragmatics that might become influential for hermeneutics (politeness theory 'emphasises the situational background of language but observes especially that language and its contexts often pose either a threat or a face-saving device to the speaker', 352), Brevard Childs and the 'canonical approach', fuller meaning, typology and allegorical interpretation and an all too brief survey of Catholic biblical scholarship (less than one page; the important document 'The Interpretation of the Bible in the Church' of 1993, cf. http://catholic-resources.org/ChurchDocs/PBC_Interp.htm, is briefly assessed).

Thiselton's book, modestly termed an 'Introduction', makes an excellent textbook for undergraduate and postgraduate students. It is suitable for use in classroom discussions. One of its merits is the fine combination of philosophical hermeneutics, historical developments and contemporary issues and approaches that is wanting in many other works on hermeneutics. It is to be welcomed that Thiselton addresses a number of the hermeneutical issues related to the Church and Christian faith. A further chapter might have addressed what has been termed 'theological interpretation'; for definitions and a survey see K. J. Vanhoozer (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible* (London: SPCK; Grand Rapids: Baker, 2005).

*Christoph Stenschke
Bergneustadt, Germany and Pretoria, South Africa*

Politics According to the Bible: A Comprehensive Resource for Understanding Modern Political Issues in the Light of Scripture

Wayne Grudem

Grand Rapids: Zondervan, 2010, 619 pp., £25.99, hb, ISBN 978-0-310-33029-5

RÉSUMÉ

Cet ouvrage consacré à l'enseignement de la Bible sur la politique commence par l'exposé de principes bibliques sur les gouvernements en les replaçant dans le cadre plus large de la vision du monde biblique. On doit regretter le trop peu d'attention portée au contexte dans lequel s'insèrent les textes bibliques. L'herméneutique mise en œuvre n'est pas toujours conséquente : tantôt, Grudem insiste sur le fait qu'il est légitime qu'un gouvernement agisse de manière différente des individus en vertu du mandat spécifique qu'il a reçu de Dieu (42, 79-82, 189-191), tantôt il ignore cette distinction pour dénoncer comme une forme de vol la taxation en vue d'une redistribution de richesse (281). Il en résulte qu'aux yeux des Européens, le livre apparaît comme une lecture sélective des textes bibliques sur lesquels s'appuient les chrétiens républicains des États-Unis. Malheureusement, Grudem n'a pas su porter un regard suffisamment critique sur les valeurs de sa culture à la lumière de l'enseignement biblique sur la priorité des relations humaines, de l'amour, de la justice et de la compassion.

SUMMARY

Grudem's *Politics according to the Bible* begins promisingly by identifying some biblical principles concerning government and placing those within a broader biblical worldview. However, he does not spend enough time engaging with the contexts of the biblical material. Grudem fails to deploy a consistent hermeneutic, at times insisting that government can act differently from individuals because it has a specific mandate from God whilst at other times ignoring this distinction to denounce the redistribution of wealth through taxation as theft (281). The result is a book which identifies for European Christians the selective readings from the Bible on which Republican Christians in America rely. Sadly, Grudem has not allowed the biblical perspective on the priorities of relationships, love, justice and mercy to result in a radical critique of the values of his culture.

ZUSAMMENFASSUNG

Grudems *Politik nach der Bibel* beginnt vielversprechend: Das Buch macht einige biblische Prinzipien zu politischer Regierung aus und betrachtet diese auf dem Hintergrund eines breit gefächerten biblischen Weltbildes. Jedoch nimmt sich Grudem nicht ausreichend Zeit, sich mit dem Kontext des biblischen Materials auseinanderzusetzen. Auch versäumt er es, seiner Hermeneutik treu zu bleiben, denn einige Male behauptet er, dass eine Regierung anders als Einzelpersonen handeln kann, weil sie einen besonderen Auftrag von Gott hat (42, 79-82, 189-191), während

er andere Male diese Unterscheidung ignoriert, um eine Umverteilung von Reichtum durch Steuern als Diebstahl anzuprangern (281). Das Ergebnis ist ein Buch, das europäischen Christen diejenige Bibelstellen aufzeigt, auf die sich republikanische Christen in Amerika beziehen. Leider hat Grudem nicht zugelassen, dass eine biblische Perspektive zu vorrangigen Werten wie Beziehungen, Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zu einer radikalen Kritik der Werte seiner Kultur führt.

* * * * *

Wayne Grudem is an American systematic theologian who has written this book to demonstrate, in a systematic fashion, how teachings from the Bible can be deployed to support the positions of the Religious Right in the USA in the culture wars of this generation. He is to be commended for his commitment to the relevance of the Bible to contemporary political questions. There is much useful material in the opening four chapters. Grudem rejects the ideas that all government is evil and demonic or that Christians should focus solely on evangelism or politics to the exclusion of the other (chapter 1). Grudem rejects theonomy for its failure to understand Israel's unique calling in the time of the Old Testament and stresses that Christians should vote for policies and not just for candidates who are Christians (chapter 2). He identifies helpful biblical principles concerning government and puts those within the context of a broader biblical worldview (chapter 3).

However, there are a number of respects in which Grudem is open to serious criticism. I put to one side his use of statistics. That is, as he says, merely a matter of establishing the facts. Four other factors are of greater concern. First, because Grudem's concern is so directly with contemporary political questions, he does not spend enough time engaging with the context of the biblical material which he cites. In this respect his book compares unfavourably with Jonathan Burnside's *God, Justice and Society* (Cambridge University Press, 2010). Whilst Burnside spends pages seeking to understand the biblical mindset, Grudem's tendency is to quote isolated verses, which leaves him vulnerable to the charge of proof-texting. More fundamentally, he remains trapped within contemporary thought patterns. Grudem is an individualist who has not become attuned to the relational mode of thinking which pervades the biblical mindset. For example, with regard to the issue of property, he assumes that the options are that the government owns property or that property is owned by individuals (262). He does not consider the idea of property as *patrimoine*, a shared heritage belonging to a family, which is surely what the narratives about the division of the land and the Jubilee legislation are about.

Secondly, with regards to the issue of climate change, Grudem is a sceptic. The main driver for his scepticism is a theological claim that God would not have 'designed the world to be this fragile in response to human activity' (367). At this point he sounds like Leibniz whose

claim that this was the best of all possible worlds Voltaire regarded as evidently falsified by the Lisbon earthquake. The possibility of environmental catastrophe in a nuclear war or accident presents a similar magnitude of challenge to Grudem's claim.

Elsewhere, it is the issue of freedom on which Grudem majors (91-93). Political moves of which he approves are described as punishing evil and rewarding good (274-275) and endorsed as the collective decisions of the majority of a nation expressed through their elected representatives (343, 395). Those of which he disapproves are measured in terms of loss of freedom (267-268, 285-286). He views political questions too much through the American national commitment to 'life, liberty and the pursuit of happiness' rather than the biblical commitment to love one's neighbour.

Thirdly, Grudem does not deploy a consistent hermeneutic. His defence against left-wing and pacifist readings of the Bible is that the biblical love command applies to interpersonal relationships whilst governmental authority bears the sword and has a mandate to carry out God's wrath on wrongdoers (42, 79-82, 189-191). Different principles apply to individuals and to governments. However, when he wishes to denounce the use of taxation to redistribute wealth he equates taxation by government with stealing by an individual (281).

Finally, in this book Grudem rarely engages with other biblical commentators on the verses and themes which he discusses, other than his opponents on the other side of the American political spectrum. The Church Fathers had far more radical things to say about poverty and economics than any contemporary American democrats.

Grudem's book identifies for European Christians the selective readings from the Bible upon which Republican Christians in America rely in support of their positions. However, Grudem has not allowed the biblical perspective on the priorities of relationships, love, justice and mercy to result in a radical critique of the values of his culture and as a result has merely found support in the Bible for positions he had already decided to adopt. A *Politics according to the Bible* worthy of the name would be considerably longer and more nuanced than the 619 pages to which Grudem's book runs.

David McIlroy
London, England

God and Being: an Enquiry

George Pattison

Oxford: Oxford University Press, 2011, 350 pp.,
£65.00, hb; ISBN 978-0-199-58868-8

SUMMARY

George Pattison's *God and Being* is an attempt to 'raise anew the question of the meaning of Being' in light of the recent critiques directed towards the standard descriptions of ontology which have gone before within the Christian theological tradition. The book is divided into two parts: three primary chapters setting the terms of the discussion and offering a form of conclusion, between which are sandwiched four chapters exploring the various dimensions of the problem posed by the question of the meaning of Being in the contemporary intellectual milieu. Pattison emphasises the soteriological trajectory of Being, which allows him to introduce the subjective element of questions of ontology. However, this engenders discussion concerning the distance between the subjective self and the presencing of Being within the finite sphere. The central chapters explore issues of temporality, spaciality, language, relations to others, selfhood and embodiment as the different 'dimensions' through which the subjective relationship to Being might be examined. In the concluding section, Pattison offers accounts of possibility, nothingness and language of the gift as fruitful concepts to introduce a subjunctive mood into theological language concerning God and Being.

ZUSAMMENFASSUNG

George Pattisons *God and Being* [Gott und Sein] stellt einen Versuch dar, 'aufs neue die Frage nach der Bedeutung von Sein' im Licht kürzlich erschienener Kritiken aufzuwerfen, die gegen Standardbeschreibungen von Ontologie vergangener christlicher theologischer Tradition gerichtet sind. Das Werk teilt sich in zwei Bereiche auf: drei Eingangskapitel, welche die Linie der Diskussion vorgeben, und eine Art Schlussfolgerung; dazwischen erörtern vier Kapitel die unterschiedlichen Dimensionen des Problems, das sich durch die Frage nach der Bedeutung von Sein im gegenwärtigen intellektuellen Umfeld ergibt. Pattison betont die soteriologische Ausrichtung von Sein, was ihm ermöglicht, das subjektive Moment der Fragestellung nach Ontologie einzuführen. Dies jedoch stiftet eine Debatte an über die Distanz zwischen dem subjektiven Selbst und der Nahbarkeit von Sein innerhalb des endlichen Bereichs. Die zentralen Kapitel befassen sich mit Themen wie Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Sprache, Beziehungen zu anderen, Selbst und Körperlichkeit als unterschiedliche 'Dimensionen', durch welche die persönliche Beziehung zum Sein erforscht werden kann. Im abschließenden Teil berichtet Pattison über Möglichkeit, Nichtigkeit und die Sprache des Geschenkes als fruchtbare Konzepte mit dem Ziel, eine subjektive Atmosphäre innerhalb der theologischen Sprache über Gott und Sein zu schaffen.

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage intitulé *Dieu et l'Être*, George Pattison « pose de manière nouvelle la question du sens de l'Être » en tenant compte des critiques récentes des formulations ontologiques classiques de la tradition théologique chrétienne. Le livre se compose de deux parties. Trois chapitres principaux présentent les termes de la discussion et offrent une forme de conclusion. Entre ceux-ci viennent s'insérer quatre autres chapitres qui explorent les divers aspects du problème posé par la question du sens de l'être dans le milieu intellectuel contemporain. Pattison insiste sur la trajectoire sotériologique de l'Être, ce qui lui permet d'introduire un élément subjectif dans le traitement des questions ontologiques. Cela mène cependant à une réflexion sur la distance qui sépare le moi subjectif et la manifestation de la présence de l'Être dans la sphère du monde fini. Les chapitres centraux abordent les questions de la temporalité, de la spatialité, du langage, des relations avec autrui, du rapport à soi et de la corporalité comme autant de perspectives sous lesquelles on peut considérer la relation subjective à l'Être. Dans la dernière section, Pattison propose de prendre les concepts de possibilité et de néant, et le langage du don, comme des moyens fructueux d'introduire une modalité subjonctive dans le langage théologique sur Dieu et l'Être.

* * * *

'Do we in our time have an answer to the question of what we really mean by the word 'being'? Not at all. So it is fitting that we should raise anew the question of the meaning of Being.' With these words, Heidegger opened his ground-breaking work, *Being and Time*, heralding in an epoch in which versions of ontology became 'weakened' (to use Vattimo's nomenclature), no longer predicated upon the apparently unwieldy or overly-robust accounts of Being which had been largely accepted within the canons of philosophical thought in the West. Crucially, for Christian theology at any rate, such a critique of the concept of Being does not simply meander around the peripheries of intellectual discussion. Instead, it strikes right at the heart of a tradition which has not been subdued in its acceptance of various *à la mode* ontological concepts as accommodating apparatuses in the explication of the relationship between the divine and the universe he created (*homoousios*, *perichoresis*, *hypostasis* to name but a few). In this sense, George Pattison's book *God and Being* is his own attempt to 'raise anew the question of the meaning of Being' in light of the recent critiques directed towards the standard descriptions of ontology which have gone before within the Christian theological tradition.

However, and in light of the seriousness with which Pattison approaches this contemporary critique of Being, the book is labelled an *enquiry* 'because it is first and foremost an attempt to pursue a question and even if it doesn't issue in a clear-cut result or even proceed in a definite and uniform direction [Pattison] hopes that the constancy with which the guiding question is kept in view will give it sufficient consistency.' (15) It is not

the case that Pattison is going to simply invert the critiques of 'onto-theology' with a simple restatement of a form of 'onto-theology'; instead, he claims that 'onto-theology is not an enemy to be defeated, but a trait of thinking from which we need... to "step back" so as to come into a free and thoughtful relationship to it' (9). Consequently, this inquisitive trajectory is reflected in the structure of the work which offers three primary chapters (the first, second and seventh) between which are sandwiched a further four chapters which 'are more like "dimensions", i.e. different aspects or modes of one and the same basic phenomenon, the distancing of self and Being' (15). Thus, the problems raised in the first and second chapter are explored through the various 'dimensions' of the following chapters before the final, more substantive final chapter in which Pattison ties together many of the pertinent issues before making a number of tentative suggestions.

The first chapter, therefore, opens with a synopsis of the problems facing the theologian attempting to talk about Being. Pattison commences with a brief explication of the important sotériological trajectory which Being must take within theological discussion. It is not simply the case that the language of Being is utilised from a simply speculative point of interest but, 'even this most abstract formulation [God as Being-Itself] expresses a very recognisable human and religious interest' (17). If God is to truly *be* God then he must be capable of saving us within the reality in which we find ourselves, which is already to make an ontological statement. The remainder of the chapter explores this sotériological path through ancient (Augustine and Aquinas) and modern (Tillich) writers, before accentuating the primary 'mood' of Christian approaches to Being as instances of 'Christian Aristoteleianism' in which the perfect conjunction between 'essence' and 'existence' in the divine allows the foundation for a world in which Being becomes knowable through the tensions inherent between finite existents and their essences. However, Pattison finds such an account of Being unsatisfactorily abstract, preferring an approach more modestly situated within the realm of finitude, relying on the 'presencing' of Being within the conditions of space-time.

This immediately leads him to the second chapter, entitled 'Presence and Distance', in which Pattison, undoubtedly influenced once again by Heidegger, faces up to the inevitable criticism of any account of metaphysics which attempts to operate out of the concept of presence. The introduction of language of 'presence' necessarily entails discussion of exactly what Being comes into presence 'to'. As Pattison puts it: 'We are seeking to clarify the possibility of a presence to Being that might provide a foothold for an analogical knowledge of the saving vision of God.' (56) Despite the carefully selected wording of this quote, the notion of the human subject to whom Being becomes present is slowly being brought under the radar. As the title to the chapter suggests, Pattison takes post-modern critiques

of presence seriously enough to realise the impossibility of a simple presencing of Being. Therefore, by means of discussions of Hegel, Sartre, Heidegger and Kierkegaard, Pattison arrives at the end of the chapter fully aware of the ‘distance separating the subjective self from Being’ but hopeful of some approach in which ‘this distance might indicate a certain relation as well as a certain separation’ (102).

The remainder of the book involves the exploration of various dimensions which explicate this subjective distance from but presence to Being. Pattison explores the notions of temporality, spaciality, language, relations to others, selfhood and embodiment as the different ‘dimensions’ through which the subjective relationship to Being might be explored. Following these chapters, he brings everything together in the final chapter in which he tentatively suggests the ideas of ‘possibility’, ‘nothingness’ and the language of ‘gift’ as fruitful avenues for future theological discussion of the concept of Being. In line with the previous discussion, therefore, Pattison ends with an injunction to the theologian to embrace the optative or subjunctive modes of doing the theology as more fitting to the task of the theologian. ‘Only so can it both preserve the speaker’s awe at the possibility of God’s nearness and the freedom of the listener in relation to what is being said.’ (321)

The book is, unsurprisingly, a *tour de force* of modern and ancient thinkers. The depth of scholarship and the clarity with which Pattison unfolds the points of importance are highly commendable. Where the book might have been improved is in a greater exposure to a number of theological texts; whilst the philosophical discussion was necessary and helpful, the over-reliance on the philosophical tradition hints at a supposition that the contemporary critiques of Being render much of what the theological world has had to offer on the topic null and void. However, given the Lutheran influences on Hegel, Heidegger and Kierkegaard, the important place of *apophasis* in the work, and the recent theological treatments of divine absence (by scholars such as Alan Lewis, Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann and Rowan Williams), it would appear that the theologian has much to offer contemporary philosophical approaches to the question of the meaning of Being.

Jon Mackenzie,
Cambridge, England

Dieu, l’Homme et la Nature : L’écologie, nouvel opium du peuple ?

Samuele Furfari

Paris : Bourin Editeur, 2010; 307 pp., €22,

ISBN 978-2-84941-153-7

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage, Samuele Furfari se propose d’évaluer le discours écologique chrétien contemporain. En s’attaquant à ce sujet crucial, il montre premièrement la collusion entre le discours de la défense environnementale, les enjeux économiques de la lutte contre le réchauffement climatique, et la politisation de celui-ci. Dans sa partie scientifique, Furfari démontre, avec une expertise bien établie, que le réchauffement climatique anthropogénique (causé par l’activité humaine) est une théorie partielle reflétant plus une position politique que scientifique. L’ouvrage présente cependant certaines faiblesses, notamment dans son analyse théologique et dans son association exclusive du mouvement environnemental à une philosophie de type New Age. Il constitue malgré tout un apport important au débat évangélique contemporain sur le sujet.

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Werk macht sich Samuele Furfari daran, die gegenwärtige christliche Debatte über ökologische Themen zu bewerten. Er nimmt dieses entscheidende Thema in Angriff und stellt dabei zuerst ein Zusammenspiel fest zwischen der Debatte um die Verteidigung von Umweltinteressen, den wirtschaftlichen Gegebenheiten im Kampf gegen die Klimaerwärmung und der Politisierung letzterer. Im wissenschaftlichen Teil zeigt Furfari mit exaktem Fachwissen auf, dass die vom Menschen erzeugte Klimaerwärmung zum Teil eine Theorie darstellt, die eher eine politische als eine wissenschaftliche Position widerspiegelt. Jedoch sind dem Werk gewisse Schwächen zuzugeben, besonders bei seiner theologischen Analyse und indem es die Umweltbewegung ausschließlich mit einer New Age Philosophie assoziiert. Dennoch bleibt das Buch ein bedeutender Beitrag zur gegenwärtigen evangelikalen Diskussion über das Thema.

SUMMARY

In this oeuvre, Samuele Furfari sets out to evaluate the contemporary Christian debate about ecological issues. In tackling this crucial subject, he firstly establishes collusion between the discussion on defending the environment, the economic aspects of preventing climate warming, and rendering the latter more and more political. In his analytical section, Furfari deploys his expertise to demonstrate that anthropogenic (man made) climate warming represents in part a theory which reflects a political position rather than a scientific one. Nevertheless, the book reveals certain weaknesses, in particular in its theological analysis and its exclusive association of the environmental movement with a New Age-type philosophy. Yet, the book remains an important contribution to the contemporary evangelical discussion of the topic.

* * * * *

Samuele Furfari, professeur à l'Université Libre de Bruxelles, et haut fonctionnaire à la Commission Européenne sur l'énergie et le développement durable, nous propose dans cet ouvrage d'évaluer l'environnementalisme d'un point de vue à la fois scientifique et théologique. Dès l'introduction, la perspective de Furfari est claire : l'environnementalisme, caractérisé par le refus de la société de consommation et l'émergence d'une spiritualité de type Nouvel Âge (9), est une nouvelle religion. Aussi, l'un des objectifs de l'auteur est de nous « ouvrir les yeux sur les intentions qui animent ceux qu'on appelle environnementalistes profonds [*deep ecology*]. » (10) La restriction parfois forcée de l'engagement écologique à l'environnementalisme profond semble être l'un des traits marquants de la position de l'auteur, affectant parfois la pertinence et l'équilibre de son argument.

Ceci dit, l'intérêt principal de l'ouvrage est sa dimension scientifique et politique. Ainsi, la première conclusion de Furfari est que le discours autour du développement durable est un discours politique et non scientifique (15). Le chapitre sur le changement climatique est un chapitre dont tout théologien bénéficiera. Son expertise professionnelle, visible tout au long de l'ouvrage, se révèle dans ce domaine instructive. Son évaluation de l'implication des politiques en faveur de la cause environnementale présente l'utilisation souvent illégitime et incomplète des données scientifiques. En cela le but de « distinguer entre science de l'environnement et religion utilisée à des fins politiques » (127) est effectivement atteint.

Certainement l'attrait du livre tient en partie à sa description des fondements philosophiques de l'environnementalisme profond. Tout d'abord, Furfari rappelle qu'il est impossible de ne pas penser cet environnementalisme sans le relier aux élans sociaux et hippie des années 1960-1970 qui virent une re-sacralisation de la Nature (forme de panthéisme) donner une impulsion nouvelle à la défense écologique (104-107). Mais c'est dans le mouvement spirituel du Nouvel Âge que Furfari discerne les racines profondes de cet environnementalisme et des solutions maintenant proposées au niveau international (109). La divinisation de la Nature est la pierre d'achoppement du mouvement environnementaliste à laquelle l'église doit prendre garde. (24 ss.) Malheureusement, l'auteur établit trop souvent une distinction dichotomiste entre environnementalisme et engagement chrétien : en résulte une simplification de l'engagement écologique non chrétien.

Au contraire, la perspective de Furfari est bien de fonder la responsabilité écologique chrétienne. Pour cela, il met l'accent sur l'exercice du mandat créational ainsi que sur la conviction que ce ne sont pas nos œuvres qui changent le monde mais la providence divine qui travaille à travers eux. Ainsi, « le but de l'action chrétienne ne peut être le progrès, encore moins s'il s'agit de nourrir cette illusion consistant à *améliorer* l'homme. »

(198) C'est parce que le chrétien ne se fait aucune illusion sur ce mythe du progrès humain qu'il peut pleinement jouir de la vie dans la création : « le croyant doit garder à l'esprit que le bien-être matériel issu du savoir, du génie de l'homme et de son travail, doit conduire à la soumission à Dieu ainsi qu'à la relativisation du développement. » (199) Entre progrès ou décroissance, Furfari engage l'église à mettre la création de richesse « à disposition de la Providence de Dieu au service des autres. » (206)

Dans cette perspective, Furfari appelle l'Église à placer sa confiance en un Dieu dont la fidélité ne perdra pas que sa création, et l'alliance conclue avec celle-ci, disparaisse. Cette assurance permet à l'Église de s'investir librement dans une saine écologie, tout en portant une grande attention aux besoins de développement humain, notamment dans certains pays de l'hémisphère sud. Il est en effet nécessaire de bien considérer que la cause environnementale, et sa demande de transfert énergétique vers une production essentiellement écologique, est un problème occidental répondant à une philosophie et culpabilité tout aussi occidentale. Malgré cela, l'auteur semble régulièrement défendre la possibilité de croissance continue sans perspective critique sur la notion même de croissance. Ainsi, son évaluation de la « décroissance » et de la critique technique se révèle superficielle.

Le souci de rendre à l'Église une voix pertinente est visible à chaque étape de l'argument de l'auteur, car, indique-t-il, les églises chrétiennes se convertissent trop rapidement à l'environnementalisme sans en discerner les racines philosophiques profondes et ainsi succombent à ce « nouvel opium du peuple » (72). C'est ainsi au nom de la parole évangélique, et pour mettre en garde l'Église contre une acceptation trop rapide de l'environnementalisme, que Furfari met à nu le néo-malthusianisme pour lequel la seule solution viable au maintien des ressources et à la qualité de vie de tout l'écosystème est la limitation de la population humaine (90).

Sur une note plus critique, il est à regretter que Furfari ne s'attarde pas plus – voire oblitère – des considérations théologiques importantes comme l'œuvre continue de Dieu au sein de sa création par son Esprit. Cette place de l'Esprit au sein de la création est certainement l'un des aspects les plus sous-estimés dans le discours écologique proposé par la théologie évangélique. De plus, son traitement superficiel de théologiens pourtant cruciaux dans une perspective écothéologique, comme Jacques Ellul ou Jürgen Moltmann, affecte fortement son argument. Enfin, il est impossible de ne pas discerner chez Furfari un certain optimisme lorsqu'il affirme : « il me semble important de rappeler que les solutions aux multiples problèmes de l'humanité dépendront de la technique. » (271) Ceci trouve son corollaire dans une certaine naïveté philosophique concernant la notion et la poursuite de « croissance ».

L'accent sur le mandat créational, bien que nécessaire, ne doit cependant pas faire oublier que la création

a été « soumise à la vanité » et « soupire et souffre des douleurs de l'enfantement » (Romains 8). La responsabilité créationnelle de l'homme est mise en évidence par l'auteur, mais parfois au détriment d'une prise de conscience de l'assujettissement de la nature à la corruption. C'est contre cet assujettissement de la création que la réconciliation cosmique de Christ nous invite pourtant à nous engager au niveau écologique. En conclusion, l'ouvrage de Furfari présente un certain nombre d'intérêts, notamment scientifique et politique, et se présente comme un ouvrage important sur le sujet.

*Yannick Imbert
Aix-en-Provence, France*

*Learning from Willow Creek?
Church Services for Seekers in German Milieu
Contexts*

Rainer Schacke

Göttingen: Cuvillier Verlag, 2009; 734pp., €49,90, hb.; ISBN 978-3-86955-104-3

SUMMARY

This doctoral thesis examines the potential of learning from Willow Creek's Seeker Service approach in Germany with a special focus on typical urban church contexts. The interdisciplinary study consists of two parts. The first part offers a profound theological and sociological analysis while part two consists of empirical research. The empirical results of the case studies and expert interviews have been triangulated with results and data of its theoretical analysis. A core outcome of the study is that evangelistic church services can be a very effective tool. Moreover, Schacke's research shows that the Willow Creek approach has a great potential as a model for learning in the German context, provided that the underlying theological framework is understood including an adequate contextualisation. A third result shows that the Sinus Milieu approach can greatly help churches to understand target groups. But this can never be a substitute for personal contact with people in their own environment.

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat vise à déterminer ce que l'on peut apprendre, pour la situation allemande, de l'approche par l'Église de Willow Creek du culte destiné aux personnes en recherche, en s'intéressant plus particulièrement aux Églises qui se situent dans un contexte urbain. La première partie présente une analyse théologique et sociologique perspicace et la deuxième rend compte d'une recherche empirique. Les résultats empiriques d'études de cas à partir d'enquêtes auprès d'experts ont été croisés avec les données et les résultats de la recherche et de l'analyse théorique. Une conclusion importante à laquelle l'étude aboutit, c'est que le culte à visée d'évangélisation peut s'avérer un moyen très efficace. En outre, ce travail de recherche montre que l'approche de Willow Creek pos-

ède un grand potentiel comme modèle pour le contexte allemand, à condition que le cadre de pensée théologique qui le sous-tend soit adéquatement contextualisé. Enfin, il apparaît que l'approche des sinus-milieus peut apporter aux Églises une meilleure compréhension des groupes sociaux à cibler. Mais cela ne peut jamais constituer un substitut aux relations personnelles avec les membres de ces divers groupes.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese Doktoraldissertation untersucht, inwieweit man in Deutschland von der Methode der Willow Creek Gottesdienste für Suchende lernen kann. Dabei wird dem typisch urbanen Milieu und Gemeindegkontext besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die interdisziplinäre Studie besteht aus zwei Teilen: Der erste Teil bietet eine gründliche theologische und soziologische Analyse, der zweite Teil beinhaltet eine empirische Forschung. Die empirischen Resultate der Fallstudien bzw. Experteninterviews wurden Ergebnissen und Daten der theoretischen Analysen und Forschung gegenübergestellt. Das Herzstück der Studie besagt, dass evangelistische Gottesdienste ein sehr wirksames Werkzeug sein können. Darüber hinaus zeigt Schackes Untersuchung, dass der Willow Creek Methode ein großes Potential innewohnt als ein Modell, von dem man im deutschen Kontext lernen kann, vorausgesetzt, dass der zugrunde liegende theologische Rahmen eine angemessene Kontextualisierung vorsieht. Der dritte Teil ergibt, dass die Sinus Milieu Methode eine wertvolle Hilfe für Kirchen und Gemeinden bedeuten kann, wenn es darum geht, Zielgruppen zu verstehen. Doch dies kann nie ein Ersatz sein für den persönlichen Kontakt mit Menschen aus dem jeweiligen Lebensumfeld.

* * * *

Beim vorliegenden Werk handelt es sich um eine 2008 an der London School of Theology eingereichte Dissertation, die sich mit dem Willow Creek Modell beschäftigt. Schacke untersucht insbesondere die Frage, welches Potential dessen Ansatz der Gottesdienste für Suchende für die missionarische Gemeindeentwicklung in Deutschland hat, wobei der Fokus sich auf typisch großstädtische Milieus – deren Lebensstile und Trends letztendlich die gesamte Gesellschaft beeinflussen – als Gemeindegkontext richtet (28). Die interdisziplinäre Studie bezieht sich also komplett auf die deutsche Situation, wobei Schackes besonderes Augenmerk Berlin gilt. Das voluminöse Buch gliedert sich in zwei Hauptteile. Die erste Hälfte behandelt den Forschungsstand und bietet eine theologische und soziologische Analyse; der zweite Teil besteht aus empirischer Forschung.

Zwei Leitfragen dieser Untersuchung haben die Rezeption dieses Gemeindegmodells von Anfang an begleitet, ohne dabei an Aktualität einzubüßen: Inwieweit stellen missionarische Gottesdienste eine wirkungsvolle und notwendige Brücke zu den verschiedenen Lebensstilgruppen dar? Und in welchem Ausmaß ist insbesondere der bedürfnisorientierte Ansatz von Willow

Creek's *Seeker Service* in deutsche Kontexte übertragbar? Eine wesentliche Besonderheit dieser Arbeit liegt indessen in der Verknüpfung mit ihrer dritten Leitfrage: Ist das in ihr angewandte soziologische Milieu-Modell ein angemessenes Instrument für die Kontextualisierung der Ortsgemeinden (30)? Hierbei wählt Schacke das Sinus-Milieu-Modell als Bezugsgröße. Dieser Ansatz zur Zielgruppensegmentierung auf Basis der Lebensweltforschung kommt beispielsweise in der Verbraucherforschung zur Anwendung. Die charakteristische Kartoffelgrafik verortet die Milieus in einem Koordinatensystem: Auf der vertikalen Achse nach sozialer Lage in Schichten, auf der Grundlage von Alter, Bildung, Beruf und Einkommen, und auf der horizontalen Achse nach der Grundorientierung, in einem Spannungsbogen von traditionell bis postmodern. Der umfangreiche Anhang enthält rund 30 Seiten mit Tabellen, farbigen Grafiken und Fotografien, die die relevanten Sinus-Milieus anschaulich vor Augen führen. Mittels Triangulation setzt Schacke die empirischen Resultate seiner zehn Fallstudien und Experteninterviews mit den Ergebnissen und Daten seiner theoretischen Analyse sowie Sekundärforschung zueinander in Beziehung.

In der Wettbewerbssituation der Kirchen inmitten der gegenwärtigen deutschen Erlebnisgesellschaft bewertet Schacke Gottesdienste für Suchende primär als ein wirkungsvolles evangelistisches Instrument (445-449). Sie erfüllten ihren speziellen Zweck, dass Nichtchristen in einer größeren öffentlichen Veranstaltung das Christentum ausprobieren und erfahren können – dieser Ansatz sei ohne wirkliche Alternative. Dies gelte für viele urbane Kontexte Deutschlands und sogar für ländliche Gebiete. Er lasse ein breites Spektrum hinsichtlich der liturgischen Ausgestaltung zu und könne unerreichte Menschen in fast allen deutschen Sinus-Milieus wirkungsvoll erreichen. Freikirchen zögen trotz der ihnen entgegengebrachten Vorbehalte erfolgreich suchende Menschen an, wenn sie relevante Gottesdienste für sie anbieten und sie auf authentische und respektvolle Weise beziehungsorientiert einladen und begleiten. Gemeinden innerhalb der EKD hätten damit hervorragende Gelegenheiten die zahlreichen nominellen Christen zu erreichen, die keine praktizierenden Gemeindeglieder sind. Selbst Menschen, die den christlichen Gemeinden sehr distanziert gegenüberstehen, könnten mit wirklich kontextualisierten evangelistischen Gottesdiensten erreicht werden, wozu meistens angemessene niedrigschwellige Vorevangelisation und zusätzliche Kontakte gehörten. Die untersuchten Gemeinden erreichten durch ihren Ansatz durchschnittlich 30 Prozent gemeindefremder Menschen – ein erstaunlich hoher Wert, der nahe an den vom Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung ermittelten 25 Prozent bei „Zweiten Gottesdiensten“ in der Badischen Landeskirche liegt. Das evangelistische Klima bei effektiven missionarischen Gottesdiensten liege gewöhnlich im Spektrum zwischen suchersensibel und sucherorientiert. Ein ganzheitliches Verständnis der Zielgruppe und ihrer

Lebenswelt sei nötig, wobei der Schwerpunkt nicht zu sehr auf den vordergründigeren Bedürfnissen liegen darf und christuszentriert bleiben muss. Schacke sieht grundsätzlich eine profunde biblische Basis für regelmäßige evangelistische Gottesdienste.

Ebenso positiv wird die Frage nach der Anwendbarkeit des Willow Creek Ansatzes als Lernmodell für die deutsche Situation beantwortet (449-456). Die Grundbedingung eines erfolgreichen Transfers sei ein angemessenes Verständnis von Willow Creeks theologischen Grundlagen, die verglichen mit anderen Gemeindemodellen zudem weitgehend formuliert und zugänglich seien. Das Interesse der deutschen Kongressbesucher sei jedoch eher praktischer Art und etwa auf Leiterschaftsthemen fixiert. Deutsche Gemeinden, die Gottesdienste für Suchende erfolgreich anwenden, hätten zumindest ein Grundverständnis der biblischen Werte der Modellgemeinde, die allgemein übertragbar sind. Innerkirchliche Hindernisse seien die weitverbreitete liberale Theologie, bürokratische Haltungen, der Mangel einer visionären, der Bibel verpflichteten Leitung sowie defensive kulturkritische Haltungen. Jede Gemeinde müsse sich in ihren eigenen Kontextualisierungsprozess begeben. Es sei unerlässlich, zunehmend Menschen aus den modernen und postmodernen Leitmilieus sowie aus der bürgerlichen Mitte zu erreichen – hier habe Willow Creek auf kultureller und methodischer Ebene ein besonderes Potential. Dabei gehöre das ständige Lernen, Reevaluieren und Umgehen mit kulturellen Veränderungen zu diesem Modell. Schacke benennt auch einige Probleme und Fehler bei der Einführung dieser Gottesdienste. Bei richtigem Verständnis und angemessener Kontextualisierung bildeten sie einen effektiven evangelistischen Ansatz für viele gesellschaftliche Kontexte Deutschlands. Gottes souveräne Gnade vorausgesetzt, hätten sie ein hohes Potential, Nichtchristen dabei zu helfen, Christus zu entdecken, sowie zum numerischen und qualitativen Wachstum einer Ortsgemeinde beizutragen.

Angesichts des rapiden gesellschaftlichen Wandels benötigten die Kirchen angemessene Instrumente – sowohl für den etwaigen Transfer der Willow Creek Prinzipien in den deutschen Kontext als auch allgemein für die Kontextualisierung des Evangeliums (456f). Die Sinus-Milieus böten sehr hilfreiche qualitative und quantitative Daten um Zielgruppen zu definieren und zu vergleichen, hätten jedoch auch Begrenzungen. Alle Lebensstilgruppen beständen gleichzeitig aus Individuen – Milieubeschreibungen könnten nie ein Ersatz für den persönlichen Kontakt mit ihnen sein und dürften nicht zu einer vorgefertigten Behandlung von Individuen führen. Daneben empfiehlt Schacke zusätzliche Informationen auf lokaler Ebene, die sich mit dem Sinus-Modell gut kombinieren ließen. Er sieht Kontextualisierung als fortwährenden Prozess und als Trialog zwischen Christen, der spezifischen Kultur und Gott. Im Idealfall bereite sie den Weg, damit die Kreativität Christi sich inkarnatorisch im Leben der örtlichen

Gemeinde und der einzelnen Christen ausdrücken kann. Die vielfältigen Varianten von Gottesdiensten für Suchende könnten dies in vielen kulturellen Kontexten Deutschlands unterstützen. Und Milieuforschung könne beträchtlich dazu beitragen, Nichtchristen zu verstehen und den sozio-psychologischen Kontext einer Ortsgemeinde zu exegesieren. Dafür liegt mit diesem Buch ein hervorragendes Hilfsmittel vor, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

*Maximilian J. Hölzl
Kornthal-Münchingen, Deutschland*

The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century

Brian J. Grim and Roger Finke

Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 257 pp., pb., £16.99, ISBN 978-0521-14683-9 / hb., £50.00, ISBN 978-0-521-19705-2

SUMMARY

Two American researchers present an excellent overview of the presence and absence of freedom of religion worldwide. They refute Samuel Huntington's theory that a clash of (religious) cultures is a cause of civil unrest. It appears that in most countries there is no true freedom of religion. Muslim countries have the worst record.

ZUSAMMENFASSUNG

Die beiden amerikanischen Wissenschaftler präsentieren eine ausgezeichnete Studie über religiöse Freiheit und Unfreiheit weltweit. Sie weisen die These Samuel Huntingtons zurück, dass ein Aufeinanderprallen von (religiösen) Kulturen die Ursache für zivile Unruhen darstellt. Es scheint so zu sein, dass die meisten Länder keine wirkliche Religionsfreiheit kennen. Muslimische Länder schneiden dabei am schlechtesten ab.

RÉSUMÉ

Deux chercheurs américains livrent un excellent tour d'horizon montrant le respect ou le non respect de la liberté de religion dans les diverses parties du monde. Ils réfutent la théorie de Samuel Huntington selon laquelle le choc des cultures (religieuses) serait une des causes des troubles de l'ordre public. Il apparaît qu'une réelle liberté de religion fait défaut dans la plupart des pays. Les pays musulmans sont les plus mauvais de la classe.

* * * *

This is perhaps the best and most important publication on the topic of religious freedom to appear in recent years. Two statisticians of religion, Brian J. Grim, known as the head researcher of the study 'Global Restrictions on Religion' of the American Pew Forum (<http://pewforum.org/docs/?DocID=491>), and Roger Finke, a professor of sociology and director of Religion Data

Archives, show that religious freedom contributes to peace and stability within a society and does not endanger it. Their basic thesis, supported by a wealth of examples, statistics and investigation, is simple: In countries with religious freedom there is much more social peace than in countries without it. In other words, the argument of many countries with a dominating majority religion, that they have to keep a check on smaller religions for the sake of social peace, is contradicted by reality. Restriction of religious freedom is often the reason for violent conflicts (67). Religious homogeneity does not guarantee freedom from conflict and it apparently encourages tensions.

Particularly noticeable is the study of Samuel Huntington's theory which assumes that violence and unrest are the consequences of a clash of civilizations. This thesis, according to the authors, does not do justice to the internal diversity found within religions and cultures (62-68), for instance the tension between Sunnites and Shiites within Islam. All available figures contradict the thesis that it is the tension between cultures which can cause civil tensions (77-82). It is rather in a certain sense the suppression of these tensions in favour of an alleged monoculture in a country which intensifies the tensions.

Of 143 countries, between the middle of 2000 and the middle of 2007 there were 123 countries (86%) in which people experienced violence or were forced to move on the basis of their religious affiliation ('physically abused or displaced', 18). In 25 countries more than 10,000 people were affected (20), noticeably among them many Islamic countries. As documented by Grim and Finke, religious freedom increased in Christian countries in the sixty years from 1945 to 2005 but decreased in Islamic countries (172). This means that overall there is less religious freedom in Islamic countries than there was a century ago – and the development still remains regressive! In Islamic countries, hardly any of which has religious freedom, the level of violence and the propensity towards civil war is very high (160-201). Terrorist movements predominantly come from countries without religious freedom (198). In a few exceptions much less damage is caused in their own countries and they are not active internationally but nationally.

Specifically portrayed in the book among the free countries are Japan (much religious freedom), Brazil (religious freedom with some tension) and Nigeria (religiously split country). Among the countries that are not free one finds China (religion as a threat), India (religion as a social monopoly) and Iran (religion as a social and political monopoly). This excellent book is proof of the fact that research on the topic of religious freedom is proceeding with more fervour, and it sets a standard for the future.

*Thomas Schirrmacher
Bonn, Germany*

Introducing Romans: Critical Issues in Paul's Most Famous Letter

Richard N. Longenecker

Grand Rapids, Cambridge UK: Eerdmans, 2011, xxvii + 490 pp. \$40 / £27, pb, ISBN 978-0-8028-6619-6.

SUMMARY

This volume provides a solid survey of many critical issues in Romans. It summarises the scholarly consensus on a number of issues, discusses the purpose of Romans in detail, its genre and themes and its structure and argument. It is valuable for scholars and students alike in what it offers, but insufficient as a balanced treatment of all recent critical issues in Romans.

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage, l'auteur fait état de nombreux problèmes critiques qui se posent à propos de l'épître aux Romains. Il résume le consensus académique sur certains d'entre eux, aborde en détail les questions du but de l'épître, de son genre, de ses thèmes, de sa structure et de son argumentation. Sa contribution sera utile aux spécialistes et aux étudiants, mais demeure insuffisante pour un traitement équilibré de toutes les questions soulevées par la recherche récente.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band bietet einen gründlichen Überblick über viele entscheidende Anliegen im Römerbrief. Er fasst die übereinstimmende wissenschaftliche Meinung zu einer Reihe von Fragen zusammen, erörtert in Einzelheiten das Ziel des Römerbriefes, sein Genre und seine Themen sowie die Struktur und Argumentationslinie. Dabei ist er ein nützliches Werkzeug für Wissenschaftler und Studenten gleichermaßen in dem, was er bietet, doch er bietet eben nicht genug, was die ausgewogene Behandlung aller wichtigen Anliegen im Römerbrief angeht.

* * * *

This introduction to Paul's letter to the Romans is an advance on Longenecker's forthcoming substantial commentary on Romans, which is described as a 'truly exegetical commentary' on pp. 467f. Longenecker provides a detailed and clearly written survey of current research on Romans but also argues his own cases.

In the *first part* he addresses 'Important matters largely uncontested today'. These include 'Author, Amanuensis, and Involvement of Others', the integrity of the letter and occasion and date. The occasion of the letter, far from uncontested, is closely related to its purpose which is treated in *part two* which discusses the addressees (Rome in Paul's day, Jews and Judaism in Rome, Christianity in Rome, identity, character, circumstances, and concerns of the addressees). In view of the extensive 'Romans Debate' of the last three decades the chapter is relatively brief; for a recent survey of the debate (not included in Longenecker's bibliography) see A. A. Das' *Solving the Romans Debate* (Minneapolis:

Fortress, 2007).

Part two also addresses the purpose of Romans. Longenecker begins with a summary of positions based on Paul's own consciousness and ministry and those based on conditions existing among the Christians at Rome. He then discusses the methods involved in determining Paul's purpose or purposes (recognition of the epistolary frame of the letter, the chances and perils of 'mirror-reading' and the significance of external data) and offers his own identification of the primary and subsidiary purposes of Romans. Paul wanted to 'give to the Christians in Rome what he calls a "spiritual gift", which he thought of as something uniquely his' and 'to seek assistance of the Christians in Rome for the extension of his Gentile mission to Spain' (158). In addition, he wanted to defend himself against certain criticisms of his person and various misinterpretations of his message, and to counsel regarding the tensions surfacing in Romans 14-15 and regarding the Christians' relation to the governmental authorities.

Part three addresses 'Conventions, Procedures, and Themes'. Discussion includes Greco-Roman oral, rhetorical and epistolary conventions. Under the unusual heading 'Jewish and Jewish Christian procedures and themes' we find:

- the biblical quotations and allusions in Romans – intertextuality, one of the storm centres of recent scholarship on Romans, would have deserved a more detailed treatment and should include Paul's interaction with early Jewish exegesis!
- confessional affirmations and the use of other traditional material
- 'remnant theology and rhetoric' – what one would expect is a discussion of all of Romans 9-11; on this issue it is naive simply to summarise on four pages an entry of the TDNT IV, originally published in 1942
- some larger 'underlying narratives' in Romans – the discussion is rather general and, surprisingly, ignores Paul's references to Israel's past in Romans 4, 9 and 11.

Part four is devoted to textual and interpretive concerns. The discussion of text critical issues is rather general and misses some crucial issues (chapter 16 as part of the original letter, the various doxologies in chs. 15-16). Longenecker considers the major interpretive approaches prominent today to be the righteousness of God and righteousness, justification and faith, 'in Christ' and 'Christ by his Spirit in us', the *pistis Jesou Christou*-theme, the new perspective on Paul, issues of honour and shame, and reconciliation and peace. Among the common interpretive approaches are also various anti-imperial readings of Romans (Georgi, Wright, Elliott). Even if one does not agree with this approach it deserves to be mentioned. (For a critical survey see S. Kim, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Luke and Paul*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 2008, 16-21, 36-43.)

The *final part* first discusses the focus and central thrust of the letter as seen in Romans 1:18–3:20, 3:21–4:25 and 5:1–8:39. This procedure is reminiscent of the typical Protestant (Lutheran) emphasis on the first eight chapters; the focus and central thrust of Romans 9–11 and 12:1–15:13 are apparently less important. A final, substantial chapter surveys the structure and argument of the whole letter (are these really ‘critical issues’?). Each of the eleven chapters closes with a bibliography. The volume contains an index of authors (providing access to the various bibliographies) and sources.

Longenecker provides a solid survey of many critical issues in Romans. The volume is a helpful companion to the German survey of Michael Theobald (*Der Römerbrief*, EdF 294; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000) and a supplement in comprehensiveness and scope to the introductory section of Robert Jewett’s recent magisterial *Hermeneia* commentary on Romans (Minneapolis: Fortress: 2007).

In view of some recent research on Romans, the sections on the use of ancient rhetoric and modern rhetorical analysis could be stronger. In addition, the detailed and nuanced debate about Romans 9–11 in recent years deserved more attention; for a survey see F. Wilk and J. R. Wagner (eds.), *Between Gospel and Election: Explorations in the Interpretation of Romans 9–11*, WUNT 257; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010; and on Romans 14–15 e.g. V. Gäckle, M. Reasoner, C. N. Toney. A volume of this kind should probably also include a brief survey of the history of interpretation of Romans (see M. Reasoner).

For detailed treatment of others issues and a final assessment of Longenecker’s own approach, readers will have to wait for his commentary. The present volume is valuable for scholars and students alike in what it offers, but insufficient as a balanced treatment of all recent critical issues. Often rather dated literature is adduced for the various positions; a number of important recent monographs do not appear, e.g., R. Bell, J. Flebbe, S. Gathercole, K. Haacker and U. Schnelle.

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Germany and Pretoria, South Africa

Zeugnis, Einladung, Bekehrung: Mission in Christentum und Islam

Theologisches Forum Christentum – Islam
Hansjörg Schmid, Ayse Basol-Gürdal, Anja Middelbeck-Varwick, Bülent Ucar (Hrsg.)

Regensburg: F. Pustet, 2011; 292pp. pb., €22, ISBN 978-3-7917-2322-8

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Sammelband betrachtet die christliche Mission und den islamischen *da’wa* (Ruf/Einladung) aus christlicher und islamischer Perspektive. Der Band geht auf eine gemeinsame Tagung zurück und vertritt europäische Positionen insbesondere aus dem deutschen Sprachraum. Nach Einführung werden theologische und hermeneutische Fragen, historische Beispiele und Vergleichsmöglichkeiten diskutiert, sowie das Verhältnis zwischen Glaubenswerbung in beiden Traditionen und Pluralismus, Religionsfreiheit, Konversion und Dialog.

SUMMARY

This volume of essays deals with the Christian mission and the Islamic *da’wa* (call, invitation) from the perspective of both religions. Based on a conference held in the south of Germany in 2010, it includes European views, in particular from the German speaking countries. Theological and hermeneutical as well as historical examples and comparisons are discussed first. The subsequent parts of the book deal with the relationship between propaganda in both traditions, pluralism, freedom of religion, (the legitimacy of) conversion, and dialogue. The contributors are scholars, not practitioners, who reject direct missionary activity. Yet this is an important and relevant volume.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage traite de la mission chrétienne et du *da’wa* (« appel, invitation ») islamique en se plaçant du point de vue de chacune des deux religions. Il reprend les exposés donnés par des orateurs européens, venant en particulier de pays germanophones, lors d’une conférence qui s’est tenue dans le sud de l’Allemagne en 2010. On y trouve d’abord des exemples et comparaisons dans les domaines théologique, herméneutique et historique. Le reste du livre s’intéresse à la relation entre la propagande dans les deux traditions, au pluralisme, à la liberté religieuse (la légitimité de la conversion) et au dialogue. Les auteurs appartiennent au milieu académique. Ils ne sont pas des praticiens et rejettent l’activité missionnaire directe. L’ouvrage est néanmoins important et pertinent.

* * * *

Dieser Band geht auf die sechste gemeinsame christlich-muslimische Tagung des *Theologischen Forums Christentum – Islam* hervor, bei dem im März 2010 140 christliche und islamische Theologen aus zehn verschiedenen Ländern an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart über das Verständnis und die Praxis von

Mission im Christentum bzw. *da'wa* (Ruf/Einladung) im Islam diskutierten:

Christen und Muslime sehen sich gleichermaßen mit der Schwierigkeit konfrontiert, einerseits die Botschaft ihres jeweiligen Glaubens zu verbreiten und andererseits das unhintergehbare Recht auf freie Religionsausübung anzuerkennen und auch theologisch zu legitimieren. „Zeugnis geben ja – aktive Missionierung nein!“ – so lautete das Fazit der Tagung (9).

Im einführenden Beitrag beschreiben die Herausgeber „Mission – ein schwieriges Thema des christlich-islamischen Dialogs“ (Begrifflichkeit und Vergleichbarkeit, Mission in bisherigen Dialogen auf Weltebene, der spezifisch europäische und deutschsprachige Kontext). Sie betonen die „Notwendigkeit einer möglichst vorurteilsfreien wechselseitigen Wahrnehmung der aktuellen, je höchst heterogenen Diskurse über Mission und *da'wa*, nicht zuletzt um das Dialogverständnis selbst zu erhehlen“ (12). Die inhaltliche Ausrichtung liegt auf dem europäischen Kontext, insbesondere auf dem deutschsprachigen Raum. Die Autoren notieren ferner, dass die Beiträge alle von Wissenschaftlern, nicht von Praktikern der Mission stammen: „Auch wenn ... eine Vielfalt innerislamischer und innerchristlicher Diskurse und Praktiken zum Ausdruck kommen, fehlen stark missionarische Stimmen, die eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Thema und eine Überwindung von Ängsten und Vorurteilen erschweren würden“ (18). Ohne diese Stimmen bleibt das hier dokumentierte Gespräch zumindest einseitig. Wenig differenziert (und hilfreich) ist die Aussage, dass in evangelikalen Kreisen „missionarische Ziele oft mit einer undifferenzierten und stereotypen Darstellung des Islams verbunden sind“ (17). Diese Art von Darstellungen des Islams ist sehr viel weiter verbreitet.

Der *erste Teil* gilt den hermeneutischen und theologischen Grundlagen (die jeweiligen Ausbreitungsgeschichten und wie man damit umgeht; Formen von Mission/ *da'wa*; wie „werden diese ausgehend vom Koran und Bibel begründet, und wie können sie heute verstanden und praktiziert werden“; 18): H. Wroge-mann, „Ehrlichkeit und Selbstkritik: Zum Dialog von Muslimen und Christen über ihr Glaubenszeugnis in Geschichte und Gegenwart“; A. Siddiqui, „Zeugen und Mitzeugen: Mission und *da'wa* in einer pluralen Gesellschaft“; C. Lienemann-Perrin, „Rechenschaft über Mission: Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens“; H. Mohagheghi, „Und so richte dein Angesicht standhaft zum Glauben hin ...“ (Sure 10,106) – Gemeinsam für Mission als ‚Rechenschaft vom Glauben‘: Eine Erwiderung auf Christine Lienemann-Perrin“; Ö. Özsoy, „Zwischen Verkündigungs- und Verbreitungsauftrag: Ethik und Hermeneutik der Mission aus korantheologischer Sicht“; und F. Eißler, „Hermeneutik und Ethik der Mission: Eine Erwiderung auf Ömer Özsoy“.

Der *zweite Teil* beleuchtet historische Beispiele und

Vergleichsmöglichkeiten und fragt, welche der historisch nachweisbaren Formen von Mission bzw. *da'wa* sich aktuell als Vorbild für eine Konsensbildung in dieser heiklen Frage christlich-muslimischen Neben- und Miteinanders eignen („Welche Konvergenzen, Konfliktlinien oder auch wechselseitigen Bezugnahmen können in historischer Perspektive zu einer Klärung der jeweiligen Verstehensweisen von Mission bzw. *da'wa* beitragen?“; 19): A. Basol-Gürdal, „Der christliche Missionar Pfänder – eine islamische Perspektive“; und A. Feldtkeller, „Mission versus *da'wa*? Zur Vergleichbarkeit der Ausbreitungsformen in makrohistorischer Perspektive“. Dieser und die folgenden Teile schließen mit einem Beobachterbericht (Catherina Wenzel, „Einsichten, Anfragen, Ergebnisse“).

Teil drei gilt dem Verhältnis von Mission/*da'wa* und Pluralismus und damit den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Die Leitfrage lautet:

Auch die auf einem Universalitätsanspruch gründende muslimische und christliche Einladungs- bzw. Missionspraxis muss sich mit dem Pluralismus als einem Grundmoment der Moderne auseinanderzusetzen: Erfordert der gesellschaftliche Pluralismus, auf Mission gänzlich zu verzichten? Kann sich Mission auf Bedingungen des Pluralismus einlassen und so selbst pluralismusfähig werden?“ (19).

Die Aufsätze stammen von A.-P. Rethmann, „Dialog und Verkündigung: Das christliche Missionsverständnis in pluraler Gesellschaft“; N. Cakir, „*Da'wa* im Horizont der Pluralität – zwischen Absolutheitsanspruch und Anerkennung“; und S. Kusur, „Konvizenz und Mission im multireligiösen Kontext Bosnien- Herzegowinas“; Beobachterbericht von M. Khorchide.

Teil vier handelt von Mission/*da'wa* und Religionsfreiheit, da der christliche Missionsauftrag und der islamische Aufruf zum Glauben im Laufe ihrer Geschichte immer wieder mit dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit in Widerstreit geraten sind. Wie begründet christliche und islamische Theologie die Religionsfreiheit und welche Konsequenzen hat dies für das Missionsverständnis? „Worin unterscheidet sich bloße Toleranz von einer wirklichen Anerkennung der Religionsfreiheit“ (19). H. Inam untersucht „*Tablig, da'wa, irsad* – islamische Missionsarbeit im Spannungsfeld zwischen drängenden Ansprüchen und Grundsätzen der Religionsfreiheit“; M. Heimbach-Steins, „Religionsfreiheit und Mission: Christliche Perspektiven auf ein theologisches Spannungsfeld“; Beobachterbericht von U. Bechmann.

Im *fünften Teil* geht es um Mission/*da'wa* und Konversion und die Frage ob, und in welchen Kontexten, eine auf Konversion zielende Mission für Muslime und Christen legitim sein kann. Welche praktischen Regelungen können und müssen getroffen werden? S. Sinn untersucht „Konversionen als Anlass für gemeinsame Lernprozesse von Christen und Muslimen: Empirische und theologische Aspekte eines kontroversen Phänomens“; H. Turan steuert „Von neuen und ehemaligen

Muslimen: Islamische Perspektiven und empirische Befunde“ bei; Beobachterbericht von A. Yasar.

Der *letzte Teil* skizziert das Verhältnis von Mission/*da'wa* und Dialog. „Schließen sich beide Konzepte aus, oder gibt es Möglichkeiten, beides miteinander zu verbinden, ohne dass dadurch der Dialog unglaublich wird? Welche Rolle spielen Wahrheitsansprüche im Blick auf Mission und Dialog? Worin besteht die dem Glauben inhärente missionarische Dimension?“ (19f). Es enthält B. Ucar, „Dialektik von Mission und Dialog: Theologische und aktuelle Perspektiven“; und C.W. Troll, „Mission und Dialog: Eine katholische Perspektive“. Am Ende des Bandes ziehen K. Hock und A. Takim, „Mission in Christentum und Islam: Zusammenfassende Perspektiven“ ein Fazit mit Verweis auf die einzelnen Beiträge.

Bei den oben genannten Einschränkungen deckt der gut konzipierte Band ein wichtiges theologisches Gebiet mit hoher Gesellschaftsrelevanz umfassend und weiterführend ab.

Christoph Stenschke

Bergneustadt, Germany and Pretoria, South Africa

Figures bibliques de la mission – Exégèse et théologie de la mission: approches catholiques et protestantes

Lectio Divina 234

Marie-Hélène Robert, Jaques Matthey et Catharine Vialle (eds.)

Paris: Cerf, 2010; 260 pp., pb.; €20; ISBN 978-2-204-09081-0

RÉSUMÉ

Cet ouvrage collectif interdisciplinaire comporte des contributions de théologiens francophones évangéliques et catholiques qui donnent une bonne idée de la théologie de la mission contemporaine. La question centrale traitée dans cet ouvrage porte sur la tension entre la mission comme *missio Dei* (qui est à l'origine et constitue la fondation de toute mission) et l'implication humaine dans cette activité.

SUMMARY

This is an interdisciplinary collection of essays by French-speaking evangelical and Roman Catholic theologians. It provides a good overview of the present state of missionary theology. The central issue in the essays is the tension between mission as *missio Dei* (origin and foundation of all mission) and the human missionary involvement in this activity.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser interdisziplinäre Sammelband französischsprachiger evangelischer und katholischer Theologen gibt in diesem Kontext einen guten Einblick in die gegenwärtige missions-

theologische Diskussion. Im Zentrum der Aufsätze steht die Spannung zwischen Mission als *missio Dei* als Ursprung und Grundlage aller Mission und dem menschlichen missionarischen Engagement in diesem Geschehen.

* * * *

Der vorliegende Sammelband hat seinen Ursprung in der Association Francophone Oekuménique de Missiologie, die katholische und protestantische Perspektiven miteinander vereint (vgl. www.afom.org). Ziel der Aufsätze ist es, Schriftexegese und Missionstheologie miteinander zu verbinden. Die Teile des Bandes „réflètent bien la dialectique d'ensemble, entre la *missio Dei*, source et fondement de toute mission, et la part qui revient à l'homme dans le travail missionnaire“ (8).

Im „Préface“ beschreibt P. Abadie die einzelnen Beiträge und setzt sie zueinander in Beziehung. Der erste Teil gilt dem Handeln Gottes in der Mission: J.-D. Macchi, „La bénédiction dans la Bible hébraïque“: eine Theologie des Segens kann nur universell ausfallen. In „Esther et Judith: le rôle des païens dans le plan de Dieu“ beobachtet C. Vialle die Unterschiede und erkennbare Entwicklung in der zunehmend positiven Portraitureierung der Heiden im hebräischen Text und den griechischen Textversionen im Estherbuch. Im Judithbuch erscheinen mit Holofernes und dem Ammoniter Achior ganz unterschiedliche Heiden, wobei Achior zusammen mit Judith als gläubig erscheint und mit Gottes Eingreifen in die Geschichte rechnet. M.-H. Robert beschreibt „Identité d'Israël et mission dans l'Écriture“: Aufgabe der Kirche ist es, den Nationen den universalen Bund zu erläutern, den Gott ihnen nach der Schöpfung und den Bündnissen mit Noah und Abraham anbietet; Israel ist dabei das Licht der Völker, die Kirche mit ihrem Christuszeugnis ist Licht aus Licht geboren.

Der zweite Teil ist den menschlichen Trägern der Mission (figures missionnaires) gewidmet: É. Cuvillier untersucht „Paul missionnaire: approche historique et théologique“: die pax Romana als historischer Hintergrund, die Reisen des Paulus, die Gastfreundschaft der Gemeinden, die sich am Vorbild antiker Großfamilien und Häuser orientieren; dem imperialen Universalismus Roms stellt Paulus den Universalismus des Evangeliums des Kreuzes entgegen, das keine Unterscheidung von Menschen zulässt. P. Djomhoué schreibt zu „La Samaritaine, une pionnière de la mission évangélique dans le Nouveau Testament“ (aus feministischer Perspektive und offen für die sozialen Verhältnisse Afrikas). In „L'appel du Macédonien (Ac 16,9-10): un récit biblique fondateur de la mission?“ reflektiert J.-F. Zorn über neue Formen der Mission in Europa, die allen Formen hegemonialer Macht absagen und neu bei der *missio Dei* ansetzen.

Teil drei beleuchtet die Mission der Gemeinde (réception communautaire): C. Paya, der an der Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine lehrt, „Le discours missionnaire de Matthieu“; M. Schöni, „Un modèle centrifuge et un modèle centripète? Jésus et la

mission de l'Église selon Luc-Actes et selon Jean"; P. Poucota, „La mission sous le signe de l'altérité: Ac 2.1-41" und J. Matthey, "Mission et guérison: le rôle des communautés chrétiennes selon quelques textes choisis du Nouveau Testament".

Abschließend fasst J. Matthey, Missiologe beim Ökumenischen Kirchenrat in Genf, in „Conclusion: convergences et divergences, pôles dynamiques en mission" unter den Stichworten *missio Dei*, eine Mission – unterschiedliche Missionen, *missio ecclesiae* sowie „ein Zeugnis – unterschiedliche Zeugnisse" die Perspektiven des gelungenen Bandes zusammen. Die Beiträge sind immer wieder mit wesentlichen Strömungen der gegenwärtigen internationalen Missiologie im Gespräch. An wichtigen Stellen fehlt jedoch das Gespräch mit evangelikalischen Beiträgen und mit neueren deutschen und englischsprachigen Studien zur Mission im Neuen Testament. Einige von ihnen haben die Rolle der ganzen Kirche in der Mission zurecht neu betont und den hier vorgelegten Aufsätzen zusätzliche Tiefenschärfe verliehen.

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Germany and Pretoria, South Africa

Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement
Traditions of the Rabbis from the Era of the
New Testament (TRENT) 2A
David Instone-Brewer

Grand Rapids & Cambridge, UK: Eerdmans, 2011;
xviii + 382 pp., \$60 cloth; ISBN 978-0-8028-4763-8

ZUSAMMENFASSUNG

Der Band 2A von Rabbinische Überlieferungen aus der Zeit des Neuen Testaments (TRENT) umfasst folgende Mishnah Traktate: Shabbat: Der Sabbat, Erubin: „Gemeinschaften“ zum Sabbat, Pesachim: Passahfest, Sheqalim: Tempelsteuer und Yoma: Der Versöhnungstag. Zu dem jeweiligen Traktat erörtert Instone-Brewer ausführlich das Material aus der Zeit vor 70 AD (einschließlich Kriterien, die für eine Frühdatierung sprechen) sowie Schlussfolgerungen in Bezug auf Parallelen in der Evangeliumsüberlieferung, im Neuen Testament und in frühen jüdischen Schriften. Eine Beschreibung der Reihe und ihres besonderen Beitrags zu Studien des frühen Judentums und des Neuen Testaments ist unter www.T-R-E-N-T.com zu finden.

RÉSUMÉ

Ce volume 2A de la série d'ouvrages consacrée aux traditions des rabbins depuis l'époque du Nouveau Testament comporte les traités de la Mishna suivants : *Shabbat*, sur le Sabbat ; *Erubin*, sur les assemblées pour le sabbat ; *Pessachim*, sur la Pâque ; *Sheqalim*, sur la taxe due au temple ; *Yoma*, sur le jour de l'expiation. Pour chaque traité, Instone-Brewer commente de manière détaillée les parties datant d'avant l'an 70, indique les raisons de leur datation haute, puis présente leurs parallèles dans la tradi-

tion des Évangiles, dans le Nouveau Testament et dans les écrits juifs anciens. On trouve un descriptif de la série et une présentation de sa contribution à l'étude du judaïsme ancien et du Nouveau Testament sur le site www.T-R-E-N-T.com.

SUMMARY

Volume 2A of Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament (TRENT) covers the Mishnah tractates *Shabbat: The Sabbath*, *Erubin: 'Communities' for the Sabbath*, *Pesachim: Passover*, *Sheqalim: Temple Tax* and *Yoma: The Day of Atonement*. For each tractate Instone-Brewer offers detailed discussion of any materials which predate AD 70, including criteria for their early dating, and conclusions as to parallels in the Gospel tradition, New Testament and in early Jewish writings. For a description of the series and its particular contribution to studies of early Judaism and the New Testament see www.T-R-E-N-T.com.

* * * *

The potential value of rabbinic sources for New Testament studies has been recognised for a long time. While only specialists were able to read the original sources, students have used collections of such sources in translation to help their understanding of biblical texts. However, many selections of rabbinic material have rightly been criticised for their lack of precise dating of the traditions they contain. It is important to understand the origins of the rabbinic debates on certain subjects rather than the conclusions drawn at later times. Only traditions which can be traced to the first century BC or AD can be used with a degree of certainty for illuminating the background of the NT.

The series Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament (TRENT) by Dr. Instone-Brewer, senior research fellow in Rabbinics and the New Testament at Tyndale House in Cambridge and member of the Faculty of Divinity at the University of Cambridge, successfully avoids this mistake. TRENT volume 1, *Prayer and Agriculture* (Grand Rapids: Eerdmans 2004), began with a fine introduction to rabbinic traditions, describing the authors and the ways in which this material was gathered, passed on and edited, the structure of rabbinic laws and the various editions and translations. Instone-Brewer addressed the complex problem of dating these traditions which – in some cases – were transmitted orally for generations before they were put into writing in about AD 200, and he developed persuasive tools for dating them, including different levels of confidence regarding the dates.

TRENT follows the order of the Mishnah, the authoritative collection of rabbinic traditions which is arranged according to subject matters. Volume 1 covers the Mishnah tractates on agriculture and prayer, selecting and discussing in detail only material that can be dated to before AD 70. For these passages of the tractates, Instone-Brewer provides an introduction to the context and argument of the Mishnah, including sum-

maries of sections which are not discussed in detail due to their later origin. The Hebrew text is printed with a fresh, literal translation, detailed comments and explanations. This is followed by a discussion of the dating in which Instone-Brewer applies the criteria established in the introduction and argues why this material belongs to the New Testament era. At the end of each section he indicates where and how this material is helpful for understanding the New Testament.

The present volume (2A), *Feasts and Sabbaths: Passover and Atonement*, covers in the same manner the tractates *Shabbat*: The Sabbath, *Erubin*: 'Communities' for the Sabbath, *Pesachim*: Passovers, *Shequalim*: Temple Tax and *Yoma*: The Day of Atonement. For each tractate Instone-Brewer offers in a final section a summary of the pre AD 70 materials and conclusions as to parallels in the Gospel tradition and in early Jewish writings. Later material is not treated extensively or not at all so that the volume does not offer a commentary on the tractates as a whole. The book closes with a glossary of technical vocabulary and indexes of subjects, people, places and Scripture references which allow its use as a reference tool.

In the preface, Instone-Brewer mentions his initial scepticism about finding any actual words which have survived unedited from before AD 70: 'I was hopeful of finding laws and concepts which formed the foundation of later Judaism, but I assumed that later editors had rewritten their past so completely that all the original wording would be lost' (xi). However, this initial estimate changed:

In the first volume I started to realise that the editors were often reluctant to edit traditions which they had received, even if this resulted in a clumsy or untidy final text. During my work on this volume ... I have changed my mind further. I now acknowledge it is possible that some texts from the early first

century or even earlier may have survived within Mishnah (xi).

Instone-Brewer's two volumes are the first attempt to identify the earliest layers of rabbinic literature and to analyse the dating of these texts. It is most welcome that he works in a manner which is both scholarly and accessible to the non-specialist. Through his nuanced approach, the author avoids the weaknesses of earlier collections and does justice to documents that to this day are crucial for the understanding of Judaism. Students and scholars are in his debt for providing a very helpful tool that will prove its value. The series will consist of five further volumes:

- 2B. *Fasts and Festivals: Tabernacles and Purim*
3. *Women and Marriage*
4. *Crime and Punishment*
5. *Offerings and Temple*
6. *Pure and Impure*

A detailed preview and Instone-Brewer's introductory section to the series, including his above mentioned discussion on dating rabbinic traditions, are available at www.T-R-E-N-T.com.

Of related interest is M. Krupp, *Einführung in die Mischna* (Frankfurt & Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007) and a fresh German translation of the Mischnah: *Die Mischna: Festzeiten – Seder Moed: Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Michael Krupp ...* (Frankfurt & Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2007) and *Die Mischna: Schädigungen – Seder Neziqin: Aus dem Hebräischen übersetzt und herausgegeben von Michael Krupp ...* (Frankfurt & Leipzig: Verlag der Weltreligionen, 2008; see my review in *Theologische Zeitschrift* 66 [2010] 259-261).

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Germany and Pretoria, South Africa

Contents/ Table des matières/ Inhalt

Articles/ Articles/ Artikel

Editorial: The current financial crises of Europe, Paul's collection for Jerusalem and good stewardship <i>Christoph Stenschke</i>	97	David Bosch, Paulus und die Mission der Kirche <i>Christoph Stenschke</i>	133
Matthäus 5,13-16 als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls? Narrativ-kritische Überlegungen <i>Boris Paschke</i>	100	Four calls for religious reforms in the 1780s: Urlsperger, Joseph II of Austria, Immanuel Kant and Friedrich Wilhelm II of Prussia <i>Andrew Kloes</i>	148
A Reappraisal of 'From Faith to Faith' (Romans 1:17) <i>Terry Wardlaw</i>	107	The Offer of Catholic Spirituality <i>Pavel Vojtěch Kohut</i>	156
Revisiting the Pastoral Epistles – Part II <i>Peter Walker</i>	120		

* * * * *

Book Reviews/ Recensions/ Buchbesprechungen 166

EGBERT BALLHORN: <i>Israel am Jordan – Narrative Topographie im Buch Josua</i> Stephanus Schäl	166	CHRISTOPHER R. J. HOLMES: <i>Ethics in the Presence of Christ</i> Joseph McGarry	180
CRAIG G. BARTHOLOMEW AND RYAN P. O'DOWD: <i>Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction</i> Wesley Vander Lugt	167	MARGARETHE HOPF: <i>Der Weg zur christlichen Vollkommenheit: Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik</i> Jochen Eber	181
DALE C. ALLISON: <i>Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History</i> C.E. Shepherd	169	MAARTEN WISSE, MARCEL SAROT AND WILLEMEN OTTEN (EDS.): <i>Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt</i> Simon Burton	183
ALAN J. THOMPSON: <i>The Acts of the Risen Lord Jesus. Luke's account of God's unfolding plan</i> Pieter J. Lalleman	170	SUSAN C. KARANT-NUNN: <i>The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany</i> Michael Bräutigam	184
TOM HOLLAND: <i>Romans: The Divine Marriage. A Biblical Theological Commentary</i> Rob van Houwelingen	171	PETER MÜLLER: <i>Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung: Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie</i> Gregor Heidbrink	185
CHRISTIAN SMITH: <i>The Bible made Impossible: Why Biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture</i> Ronald T. Michener	172	MARKUS MÜHLING: <i>Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung</i> Michael Gerhardt	187
CATHERINE HEZSER: <i>Jewish Travel in Antiquity</i> Christoph Stenschke	174	BRYAN STONE: <i>Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness</i> Marinus de Jong	189
RON GLEASON: <i>Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian</i> Guy Davies	175	TULLIAN TCHIVIDJIAN: <i>Jesus + Nothing = Everything</i> David Strain	190
STEVEN R. GUTHRIE: <i>Creator Spirit: The Holy Spirit and the Art of Becoming Human</i> Robert S. Covolo	177		
GERRIT HEETDERKS (HG.): <i>Aktiv dabei: Ältere Menschen in der Kirche</i> Kerstin Schmidt	178		

**Availability and Subscription Rates / Diffusion
et abonnements / Erscheinungsweise und Abon-
nement**

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.

Period	Institutions			Individuals		
	UK	USA and Canada	Elsewhere	UK	USA and Canada	Elsewhere
One Year						
hard copy	£51.00	\$92.00	£55.00	£32.00	\$58.00	£34.00
electronic version	£51.00	\$92.00	£55.00	£32.00	\$58.00	£34.00
joint subscription	£61.00	\$110.00	£66.00	£38.00	\$69.00	£41.00
Two/Three Years, per year						
hard copy	£46.00	\$82.00	£50.00	£29.00	\$52.00	£31.00
electronic version	£46.00	\$82.00	£50.00	£29.00	\$52.00	£31.00
joint subscription	£55.00	\$99.00	£60.00	£34.00	\$62.00	£37.00

Deutschland

Brunnen Verlag GmbH, Gottlieb-Daimler-Str. 22,
D-35398 Giessen, Germany
Jahresbezugspreis: 29.90 Euros
Für Studenten: 19.50 Euros

All subscriptions to:

Paternoster Periodicals, c/o AlphaGraphics, 6 Angel Row, Nottingham
NG1 6HL, UK

Tel UK: 0800 597 5980 • Fax 0115 852 3601

Tel: Overseas +44 (0)115 852 3614 • Fax: +44 (0)115 852 3601

Email: periodicals@alphagraphics.co.uk

Subscriptions can be ordered online at:

www.paternosterperiodicals.com (USA and Canada subscribers only)

www.paternosterperiodicals.co.uk (UK and all other locations)

All orders placed via our websites will receive a 5% discount off the total
price. Rates displayed on the website will reflect this discount.

Important note to all postal subscribers

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

Editorial

The current financial crises of Europe, Paul's collection for Jerusalem and good stewardship

Christoph Stenschke

For several years now the European media have been dominated by financial themes. First there was the crisis of the financial markets and in its wake the discussion of the validity of capitalism and neo-liberalism and of whether and how markets and banks might and should be regulated. Now – with many other financial issues – the crises in Greece and Spain – and who knows who is next, feature in the headlines. Some of the figures that appear on the evening news are beyond what most of us can even imagine. I am glad that my son does not ask me how many zeros the various sums actually have to them! It is increasingly becoming clear that some in Europe have lived far beyond their means and are close to crashing; many others have done the same and may get away with a black eye. The spending habits of governments of all kinds have been far from what sustainable and responsible stewardship would look like. And, mind you, all this happened and happens not in parts of the world on which we, as civilised and responsible post-colonial Europeans, look down and from where we expect such behaviour.

On my regular visits to South Africa, my colleagues have expressed their amazement at the developments in Europe and have asked pertinent questions. (It is time that we become more hesitant with the generous dispensation of good advice to others!) It is of little comfort in all this mess that some other parts of the world have not done much better with public spending and have amassed debts beyond anything that seems repayable. It is worrying that such living and spending beyond means (so far often associated with governments where small elites line their own pockets at the detriment of the rest of the population!) also appears in democratic societies. It remains to be seen what lasting effects these huge national debts and the measures needed to overcome them will

have on our European societies. Will democracy prove to be strong enough to deal with the causes and consequences of such deficits? Will governments be bold enough (and have enough integrity) to face the issues, and their people willing to follow them? Again, the recent developments in Greece come to mind.

Many have analysed the causes and course of the current crisis and have dared predictions. I am not competent to add another financial analysis and scenario. My concerns are different: my impression is that so far the churches of Europe and their theologians have added little to what others have said already. Is there a distinct Christian perspective on all this and what it might look like? What do the developments of the last few years mean for theology? Is it due to humility that we dare not raise our voice in view of the complexities at hand? I could live with that, or at least with some of that.

What has become of the prophetic voice of God's people? The prophets of the Old Testament addressed economic issues from God's perspective. The trenchant social criticism of Amos and Micah quickly comes to mind. Much has been written on this which need not be repeated here. It seems that some of the discussions of the past century, of the Gospel and social responsibility and the insights of liberation theology, deserve a new lease of life and may provide inspiration to address the issues at hand. Let me share two of many feasible and necessary reflections.

a. The mere combination of Greece and money strikes me as a New Testament scholar: during much of his ministry that is well documented in the Book of Acts and in the letters of the New Testament, the apostle Paul was busy with his collection for the saints of the church in Jerusalem.¹ There was an agreement early on that Paul should remember the poor there (Gal 2:10: 'that we

remember the poor, which was actually what I was eager to do'; the agreement was probably made during the famine relief visit recorded in Acts 11:27–30). The next reference to the collection appears in 1 Corinthians 16:1–4: Paul instructs the Corinthians to be well prepared when he arrives so that the money can be sent on to Jerusalem. The most detailed reference to the collection appears in 2 Corinthians 8–9. We need not repeat or analyse the whole of Paul's argument. Particular noteworthy in the present situation is Paul's statement in 2 Corinthians 8:13–15:

I do not mean that there should be relief for others and pressure on you, but it is a question of fair balance between your present abundance and their need, so that their abundance may be for your need, in order that there may be a fair balance. As it is written: 'The one who had much did not have too much, and the one who had little did not have too little' [Exod 16:18].

For Paul, there was to be a *fair* balance (*isotēs*), solidarity between the well-to-do and then affluent churches of ancient Macedonia and Achaia and the poor in Jerusalem. And for Paul this was not to be a one-way street: he specifically states that at some point the then needy Corinthians may benefit from the abundance which others have so that there may be a fair balance between these Christians. As a scriptural warrant for this exchange and balance, Paul refers to Israel's experience during the desert wandering where God saw to it that all of his people had what they *needed*, regardless of what they had actually gathered (Exod 16:13–36). Apparently both, having too much and having too little, is a problem.

Is Paul's collection, with the Christians of ancient Greece as "sponsors" of poor Christians, a mere and curious reversal of today's situation? Obviously the chronologically next and last mention of the collection in Romans adds a salvation historical perspective to the collection that requires hermeneutical reflection: the Gentile Christians 'owe it to the saints at Jerusalem, for if the Gentiles have come to share in their spiritual blessings, they ought also to be of service to them in material things' (Romans 15:27). Paul speaks of a wide solidarity among *churches* that were linked through a number of translocal connections (including Paul himself), not of states as we know them. Yet, these observations should not prevent reflection. Should we start with the Christians and churches of Europe? Are those who have done better in the

crises of the past (and have some abundance – at least in comparison to others!) ready to share with those worst affected? How affluent need some Christians be and how poor others before Paul's ideal of material balance 'kicks in'? How will we as Christians in Europe deal with what seem to be fair, critical assessments of the practices of other states and the causes of their current crises and with the prejudices or feelings of anger or superiority current in their own national contexts? Are we ready to share resources as academic institutions in Europe dedicated to training the next generation of Christian leaders of this continent? For Paul, abundance is not only to be enjoyed but to be shared. That it was far from easy to get the predominantly Gentile Christian congregations of Greece to share their resources with Jerusalem is also evident in Paul's references to the collection. He had to draw on all his apostolic authority and rhetorical skill to nudge the ancient Greek Christians into solidarity.

b. Another matter is good stewardship, which surfaces in the Bible time and again. The New Testament references usually speak of household managers in the literal sense (e.g. Luke 12:4; 16:1–8; Matt 24:45) or use the term metaphorically: believers are stewards of the mysteries of God (1 Cor 4:1), God's stewards (Tit 1:7) and stewards of God's varied grace (1 Pet 4:1; see also Eph 3:2). Something is entrusted to them for which they are responsible. Says T.M. Dorman: 'As a steward of God, the Christian is entrusted with the responsibility of taking care of the gospel message and giving out that message to others faithfully and as directed by the Lord Jesus.'² God's people are called to be good stewards of the many gifts which God provides. Obviously we are called to stewardship over the Gospel and over spiritual gifts and blessings, but there is also stewardship regarding financial resources in personal and communal matters. How did we get the resources which we now have at our disposal and how do we employ them? What does responsible Christian stewardship look like in the present situation, personally and collectively? Is the question of what we can afford the only yardstick by which to take and measure our decisions?

But the call to stewardship also extends to other matters: how are we using our natural gifts, our time of life, our health, the natural resources of this planet, etc? And we need not look far (usually the nearest mirror does the job nicely!) to recognise that conversion and baptism do not automati-

cally turn us into good stewards of the manifold gifts of God. Due to its twofold use in the New Testament, the concept of stewardship serves to integrate both aspects ('managing' households, people, finances, the Gospel and natural and spiritual gifts). If understood more broadly, the notion of 'stewardship' could help us to develop a holistic *theology of responsible stewardship* (and live accordingly!) in a time when many in Europe, including some Christians, have lived and continue to live beyond our means, and that not only in financial matters.

When we as theologians reflect on the current crises, on how we are to get our money and how we are to use it responsibly (including the many other resources mentioned above), we can draw on a long and rich tradition of ethical reflection in the church. Some of that tradition merely needs to be re-discovered, re-stated and communicated in today's language. In other regards the current issues in Europe are an opportunity to re-think and to expand our ethical reflection in view of new challenges. In other fields of Christian theology and ethics new developments also provided the impetus to search for fresh answers and expand our reflection.

In the eighteenth century, Samuel Urlsperger (1685–1772), then pastor in my hometown of Augsburg, Germany, was involved in raising funds for Protestant refugees from Catholic Austria. In one of his sermons he shouted enthusiastically: '*Heraus, heraus, ihr Kreuzerlein, der Herr Jesus will mit euch reden!*' (Out, out, you little pennies, the Lord Jesus wants to talk to you!). Up to this day, the Lord Jesus himself wants to talk to our money and resources and use them for his purposes. Do we allow him to do so? May he talk to the Cents but not to the Euros, to the coins but not to the bank notes?

These reflections only serve to invite a discussion of the current European issues and problems from a *theological* perspective. The many Christians of Europe need to have a distinctly Christian perspective on these issues. Our socie-

ties at large could also do with all the good advice and orientation which they can get and even more so the people whose dealings with finances are to be determined by the Kingdom of God and not by Mammon. Who would be more called and equipped to do so than the *Fellowship of European Evangelical Theologians* (www.FEET.org) and its journal, the *European Journal of Theology*? Let us put our resources in one basket and 'scratch' where people and our societies actually itch! Our efficient editor, Dr. Pieter Lalleman, would be more than happy to receive contributions on this subject (and obviously on other issues as well! p.lalleman@spurgeons.ac.uk). For now, enjoy the articles and reviews of the present issue of EJT. Please pass on to others what you found helpful, engage when you disagree and share your insights with us.

Prof. Dr. Christoph Stenschke teaches New Testament at the Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest (Germany) and the University of South Africa, Pretoria; he is a member of the editorial board of EJT.

Notes

- 1 See my survey in "Not the only Pebble on the Beach": The Significance and Function of Paul's References to Christians Other than the Addressees in 1 and 2 Corinthians', *Neotestamentica* 45 (2011) 331-357 and D.J. Downs, *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem and Its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*. WUNT II.248 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008; see my review in *ETHL* 85 [2009] 517–521).
- 2 *International Standard Bible Encyclopedia*, ed. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1988) IV, 618; also for a survey and the OT occurrences.

Erratum

The editor apologises to Svetlana Khobnya, author of the article 'God the Father in the Old Testament' in issue 20.2 (2011), for misspelling her surname.

Matthäus 5,13-16 als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls? Narrativ-kritische Überlegungen¹

Boris Paschke

SUMMARY

In Matthean scholarship, Matthew 5:13-16 is often understood as a mere anticipation of the so-called Great Commission in Matthew 28:18-20. In the present article, this exegetical view is probed from a narrative-critical perspective, with the following results: Neither a first time reading nor a rereading of Matthew 5:13-16 allows considering this text as a mere anticipation of the Great Commission. In the scenario of a first-time-reading, the reader of Matthew 5:13-16 does not yet know of Mat-

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

In der Matthäusforschung wird Matthäus 5,13-16 oftmals ausschließlich als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls gedeutet. Diese exegetische Position wird im vorliegenden Artikel einer narrativ-kritischen Prüfung unterzogen, mit den folgenden Ergebnissen: Weder die Erstlektüre noch die wiederholte Lektüre von Matthäus 5,13-16 erlauben es, diesen Text ausschließlich als Vorwegnahme des nachösterlichen Missionsbefehls auszulegen. Der Erstleser kennt bei der Lektüre von Matthäus 5,13-16 die Perikope Matthäus 28,18-20 noch nicht und kann daher den ersten Text überhaupt nicht

* * * *

RÉSUMÉ

Dans les études matthéennes, le texte de Matthieu 5.13-16 est souvent considéré comme une simple anticipation de l'ordre de mission énoncé en Matthieu 28.18-20. Adoptant une approche de critique narrative, l'auteur aboutit aux conclusions suivantes. Ni une première lecture, ni une lecture attentive du texte ne permet de le comprendre comme une simple anticipation de l'ordre de mission. Le lecteur qui aborde le texte pour la première fois ignore tout de l'ordre de mission qui clôture l'évangile ; il ne peut donc pas le comprendre comme

* * * *

thew 28:18-20 and thus cannot understand the former text as an anticipation of the latter. Readers who reread the Matthean narrative know both texts but the substantial differences between Matthew 5:13-16 (focus on good deeds) and Matthew 28:18-20 (focus on verbal teaching) prevent them from understanding the former passage as a mere anticipation of the Great Commission. Thus, both variants of a narrative-critical reading suggest that Matthew 5:13-16 makes a specific contribution to the missionary task of the Matthean disciples and therefore must be read as a command in its own right.

* * * *

als Antizipation des letzteren interpretieren. Leser, die das Matthäusevangelium zum wiederholten Mal lesen, kennen bei der Lektüre von Matthäus 5,13-16 zwar den nachösterlichen Missionsbefehl. Jedoch halten die erheblichen Unterschiede zwischen 5,13-16 (Schwerpunkt auf Tat vor dem Wort) und 28,18-20 (Schwerpunkt auf Wort vor der Tat) sie davon ab, 5,13-16 ausschließlich als Antizipation von 28,18-20 zu deuten. Insofern legen beide Spielarten einer narrativ-kritischen Lektüre von Matthäus 5,13-16 es nahe, diese Perikope als eigenständigen Befehl des matthäischen Jesus im Hinblick auf die Mission seiner Jünger aufzufassen.

* * * *

une anticipation de ce dernier. Quant aux lecteurs qui relisent le récit de Matthieu, s'ils connaissent les deux textes, ils ne peuvent toutefois pas voir le premier comme une simple anticipation du second à cause de différences importantes entre le sujet des deux : Matthieu 5.13-16 porte sur les œuvres bonnes et Matthieu 28.18-20 sur l'enseignement verbal. Ainsi, les deux approches de critique narrative donnent à penser que le texte du chapitre 5 présente un apport spécifique sur le sujet de la responsabilité missionnaire des disciples et qu'il doit être lu comme un commandement ayant sa portée propre.

* * * *

Einleitung

Sowohl Matthäus 5,13-16 als auch der sog. Missionsbefehl in Matthäus 28,18-20 ist universalistisch, wobei unter Universalismus mit Johannes Figl (RGG4) folgendes verstanden wird:

In der klassischen Religionsphänomenologie meint man mit der Bez.[eichnung] U.[niversalismus] bzw. P.[artikularismus] die Unterscheidung von Universal- ... und sog. Volksrel.[igionen] ...; die letzteren blieben „auf ein einzelnes Volk beschränkt“, während sich die ersteren „über viele Völker verbreitet haben“ (Mensching 286f.) und eine „universale“, d.h. prinzipiell an alle Menschen gerichtete Botschaft verkünden.²

Dass Matthäus 5,13-16 Ausdruck von Universalismus ist, machen die Worte γῆ (V.13),³ κόσμος (V.14), πάντες (V.15) und ἄνθρωποι (V.16) deutlich. Hans-Theo Wrege schreibt: „Für V. 13-16 ist sie [die universale Perspektive] durch die ausdrückliche Erwähnung des ‚Kosmos‘ V. 14 hinreichend belegt.“⁴ Dass auch Matthäus 28,19 universalistisch ist, zeigt der Ausdruck πάντα τὰ ἔθνη, der nicht mit „alle Heiden“⁵ sondern mit „alle Völker“ (d.h. inklusiv Israel) zu übersetzen ist.⁶

In der Matthäusforschung wird der in Matthäus 5,13-16 zum Ausdruck kommende Universalismus vielfach als Antizipation (d.h. Vorwegnahme) des Missionsbefehls verstanden, mit welchem der auferstandene matthäische Jesus seine Jünger zu allen Völkern entsendet (Matthäus 28,19). So heißt es z.B. in Donald Seniors Kommentar zu Matthäus 5,13-16: „Matthew anticipates the final commission of 28:16-20.“⁷ Josef B. Součeks Einschätzung von Matthäus 5,13-16 fällt ähnlich aus: „[D]er Auftrag des auferstandenen Herrn in Matth. 28,18-20 ist hier schon im Blickfeld.“⁸ Für einige Ausleger hat Matthäus 5,13-16 dabei *ausschließlich* antizipierende Funktion. Sie denken, dass der Imperativ λαμπράτω τὸ φῶς ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων (Matthäus 5,16) von den matthäischen Jüngern nicht bereits unmittelbar im Anschluss an die Bergpredigt (Matthäus 5-7), sondern erst im Zuge des nachösterlichen Missionsbefehls in die Tat umgesetzt werden soll. So bemerkt John C. Fenton zu Matthäus 5,16: „This light will be displayed to *all* when Jesus sends the disciples to *all nations* (28¹⁹).“⁹

Die Ansicht, dass die universalistische Perikope Matthäus 5,13-16 nichts mehr als eine Antizipation von Matthäus 28,19 ist, steht im Einklang mit dem zweistufigen heilsgeschichtlichen Schema,

das die meisten Ausleger¹⁰ im Matthäusevangelium erkennen: *Vor* der Auferstehung des matthäischen Jesus sind sowohl er selbst als auch seine Jünger ausschließlich zum Volk Israel gesandt (vgl. Matthäus 15,24 respektive 10,5-6). Erst *nach* seiner Auferstehung gibt der matthäische Jesus seinen Jüngern einen universalen Missionsauftrag (Matthäus 28,19). Der Gedanke liegt nahe, dass Ausleger auch oder vielmehr vor allem aufgrund dieser Periodisierung der matthäischen Heilsgeschichte, sozusagen aus Systemzwang, Matthäus 5,13-16 als bloße Antizipation von Matthäus 28,19 betrachten. Diese Vermutung bestätigt sich z.B. in den folgenden Worten von Rolf Walker, der sich aufgrund der vermeintlich partikularistischen ersten Phase der matthäischen Heilsgeschichte genötigt sieht, Matthäus 5,13-16 als Antizipation der späteren kirchlichen Situation zu interpretieren:

Zweifellos steht 5,13f. in fühlbarer Spannung zu der Ortsbestimmung der Jüngersendung von 10,5f. und dem heilsgeschichtlichen Rahmen, in dem es erscheint, doch nimmt Matthäus auch andere „antizipierende“ Stoffe auf, ohne einen Ausgleich zwischen Stoff- und Rahmensituation zu suchen. Was vom Rahmen her als Predigt des Evangeliums vom Reich für Israel und die Jesuszeit ausgewiesen wird, nimmt der Sache und den Stoffen nach kräftig auf die spätere, „kirchliche“ Situation Rücksicht ... Das „geschichtliche“ Wort ist nicht nur Wort für damals; es gilt auch heute und ist transparent gemacht als Wort für die „Gegenwart“.¹¹

Im vorliegenden Artikel soll aufgezeigt werden, dass es aus narrativ-kritischer Perspektive abwegig ist, Matthäus 5,13-16 als Antizipation von Matthäus 28,19 aufzufassen. Dazu werden zunächst die für die Thematik relevanten Auslegungsprinzipien narrativer Kritik kurz vorgestellt. Daraufhin wird Matthäus 5,13-16 narrativ-kritisch gelesen, wobei hier zwei verschiedene Szenarien durchexerziert werden: Die sogenannte Erstlektüre sowie die wiederholte Lektüre von Matthäus 5,13-16. Wie sich herausstellen wird, legt es keine dieser beiden Lektüren von Matthäus 5,13-16 nahe, diese Perikope als Antizipation von Matthäus 28,19 zu verstehen.

1. Narrativ-kritische Lektüre: „Auf das Ende hin“ statt „von hinten her“

Es liegt auf der Hand, dass Ausleger von Matthäus

5,13-16 diese Perikope nur darum als Antizipation von Matthäus 28,19 bezeichnen können, weil sie das Ende des Matthäusevangeliums gelesen haben und somit den nachösterlichen Missionsbefehl kennen. Insofern folgen sie Otto Michels einflussreichem interpretatorischen Ansatz und lesen das Matthäusevangelium „von hinten her“.¹² Im Gegensatz dazu jedoch sind narrative Kritiker¹³ davon überzeugt, dass das Matthäusevangelium einen Leser¹⁴ voraussetzt, welcher der Erzählung von vorne bis hinten folgt und diese somit „auf das Ende hin“¹⁵ liest. So schreibt Ulrich Luz, „[d]aß das Matthäusevangelium vom Anfang bis zum Schluß gelesen werden will“.¹⁶ Uta Poplutz stellt fest: „Man liest von der ersten bis zur letzten Seite – in eben dieser Abfolge.“¹⁷

Während sich narrative Kritiker in Bezug auf die Leserichtung (d.h. von Anfang bis Ende) einig sind, herrscht Uneinigkeit bzw. Unklarheit darüber, ob das Matthäusevangelium primär einen Leser voraussetzt, der die Erzählung erstmalig liest oder ob dem Autor eher eine wiederholte Lektüre des Evangeliums vonseiten der Leser vorschwebt. Moisés Mayordomo-Marín favorisiert die „Perspektive der Erst-Rezeption“:¹⁸ „Die Erstlektüre hat grundlegenden, entdeckenden Charakter.“¹⁹ Er räumt jedoch ein, dass „man aber an der Tatsache kaum vorbei[kommt], daß die Evangelien keine kurzlebigen Gebrauchstexte sind, deren Sinnpotential sich mit der Kenntnis des Erzählablaufs verbraucht (wie etwa eine einfach gestrickte Kriminalgeschichte). Die spätere Kanonisierung setzt einen sehr intensiven und mehrmaligen Gebrauch dieser Texte voraus.“²⁰ Wie Mayordomo-Marín möchte auch Richard A. Edwards dem Erstleser nachempfinden:

[T]he method used here will follow the development of the plot or the flow of the narrative. Rather than view the work as a completed or finished whole, I intend to examine the narrative from the point of view of a reader who begins at the beginning.²¹

Stärker als Mayordomo-Marín und Edwards rechnet Powell damit, dass der bzw. die im Matthäusevangelium vorausgesetzte Leser (d.h. der sog. „implied reader“) dieses wiederholt lesen muss, um zum rechten Verständnis durchzudringen:

The implied reader ... is not necessarily to be thought of as a first-time reader. In some instances the narrative text apparently assumes the reader will come to an understanding only

after multiple readings.²²

Auch von Gernot Garbe wird die wiederholte Lektüre favorisiert. In Bezug auf Mayordomo-Maríns Ansatz stellt er die kritische Frage, „ob dem Verfasser des MtEv wirklich gerade an der ‚Erst-Rezeption‘ seines Textes gelegen war, oder ob sein Interesse nicht vielmehr im Gegenteil auf ein häufiges, wiederholendes Lesen abzielt.“²³ Garbe vertritt die Meinung, dass „die Erst-Rezeption als *alleiniger* exegetischer Maßstab überstrapaziert [ist].“²⁴

Luz schwankt unschlüssig zwischen der Perspektive des Erstlesers und der Perspektive einer wiederholten Lektüre hin und her. Erstere nimmt er in seiner Auslegung von Matthäus 24,15 ein, in deren Rahmen er folgende Bemerkung macht: „Die einzige Schwierigkeit ... liegt m.E. bei V 20 ... Aber V 20 kannten die Leser/innen bei der Lektüre von V 15f noch nicht.“²⁵ Im Widerspruch dazu weist Luz im ersten Band desselben Kommentars darauf hin, dass das Matthäusevangelium „für wiederholte Lektüre geschrieben [ist].“²⁶

Im Folgenden wird Matthäus 5,13-16 narrativ-kritisch gelesen. Dabei werden nacheinander die beiden soeben skizzierten Perspektiven eingenommen: Zunächst wird 5,13-16 mit den Augen eines Lesers gelesen, der das Matthäusevangelium erstmalig durchliest. Sodann wird die Situation eines Lesers nachempfunden, der bei der Lektüre von 5,13-16 bereits mit dem ganzen Matthäusevangelium vertraut ist und es nun erneut liest. Keines dieser beiden Leseverhalten legt es nahe, 5,13-16 als Antizipation des Missionsbefehls zu verstehen.

2. Erstlektüre von Matthäus 5,13-16: Menschenfischer statt Hirten Israels

Ein Leser, der das Matthäusevangelium erstmalig zur Hand nimmt und durchliest, rezipiert Matthäus 5,13-16, ohne das Ende der matthäischen Erzählung (Mt 28,18-20) zu kennen. Insofern ist es ausgeschlossen, dass er Jesu Aufforderung im Licht des Missionsbefehls versteht und als Antizipation desselben auffasst.

Auch mit dem partikularistischen Missionsauftrag, den der matthäische Jesus seinen Jüngern im weiteren Verlauf der Erzählung gibt (Mt 10,5-6) ist der Leser zum Zeitpunkt der Rezeption der Bergpredigt noch nicht vertraut. Auch von daher besteht also für ihn kein Anlass,

den Universalismus von Matthäus 5,13-16 als Fremdkörper in der matthäischen Erzählung und somit als bloße Antizipation von Matthäus 28,19 zu verstehen. Vielmehr ist der Rezipient durch das Versprechen Jesu, seine Jünger zu Menschenfischern (ἀλιεῖς ἀνθρώπων) zu machen (Mt 4,19), d.h. ihnen eine universale missionarische Aufgabe zu geben,²⁷ auf den Universalismus von Matthäus 5,13-16 vorbereitet. Es ist also naheliegend, dass der Erstleser Matthäus 5,13-16 als einen eigenständigen universalistischen Auftrag des matthäischen Jesus an seine Jünger versteht. Der Leser betrachtet die der Bergpredigt zuhörenden Jünger unter dem universalistischen Vorzeichen „Menschenfischer“ (Mt 4,19). Der partikularistische Auftrag der Jünger, sich ausschließlich auf die verlorenen Schafe des Volkes Israel zu konzentrieren (Mt 10,5-6), ist für den Erstleser zum Zeitpunkt der Rezeption der Bergpredigt noch nicht in Sicht.

3. Wiederholte Lektüre von Matthäus 5,13-16: Prä der Tat vor dem Wort statt Prä des Wortes vor der Tat

In diesem Abschnitt soll nachempfunden werden, wie Matthäus 5,13-16 von einem Leser verstanden wird, der das Ende des Matthäusevangeliums (28,18-20) bereits kennt. Genau genommen tritt eine solche Situation nicht nur bei der wiederholten Lektüre ein, sondern kann sich bereits bei der Erstlektüre ergeben. Poplutz schreibt: „Da der Text Informationen ... nur graduell offenbart, kann man Lesen als einen kontinuierlichen Prozess begreifen, in dem Hypothesen aufgestellt, verworfen, weiterentwickelt oder modifiziert werden. Das bedeutet zugleich, dass die Rezipientinnen und Rezipienten zu einem späteren Zeitpunkt frühere Textteile in der Retrospektive neu verstehen lernen.“²⁸ Darüber hinaus wäre es auch denkbar, dass ein Leser die letzte Seite des Matthäusevangeliums zuerst liest. Es besteht kein Grund, anzunehmen, dass eine solche Angewohnheit nur unter modernen Romanlesern²⁹ und nicht bereits unter antiken Lesern verbreitet war.³⁰

In seiner Auslegung von Matthäus 5,13-16 setzt Adolf Schlatter diese Perikope mit dem Missionsbefehl in Matthäus 28,19 gleich: „Der Beruf der Jünger hat keine Grenzen; sie sind zur Menschheit gesandt. Das letzte Wort des Evangeliums: εἰς πάντα τὰ ἔθνη 28,19, ist auch das erste, das den Jüngern ihren Beruf zeigt.“³¹ Im Hinblick auf diese Exegese von Matthäus

5,13-16 stellt Georg Eichholz fest: „Schlatter hat – man möchte sagen: in kühnem Griff – Matth. 28 zur Interpretation herangezogen.“³² Wie kühn Schlatters Gleichsetzung von Matthäus 5,13-16 mit Matthäus 28,19 tatsächlich ist, wird vollends deutlich, wenn man sich vor Augen hält, dass neben den nicht von der Hand zu weisenden Ähnlichkeiten (hier sind vor allem die universalistische Ausrichtung sowie die zentrifugale Bewegungsrichtung beider Perikopen zu nennen³³) auch erhebliche Unterschiede zwischen diesen beiden Texten bestehen.

Hier ist zu betonen, dass die Art und Weise, auf die die Jünger ihre Umwelt laut Matthäus 5,13-16 missionarisch erreichen sollen, sich stark von der in Matthäus 28,19 genannten unterscheidet: Gemäß Matthäus 5,16 sind es in erster Linie die – wahrscheinlich durch eine verbale Botschaft³⁴ begleiteten³⁵ – guten Werke (ἔργα καλὰ) der Jünger, durch die Menschen auf den Vater im Himmel aufmerksam gemacht werden sollen. Wolfgang Wiefel spricht in Bezug auf diesen Vers daher treffend von einer „Mission der guten Taten“.³⁶ Gerhard Schneider schreibt: „Der Spruch von der Lampe wird ... von Matthäus nicht auf die Verkündigung der Jüngergemeinde bezogen ..., sondern auf die Jünger, insofern sie die ‚guten Werke‘ vor den Menschen tun (vgl. 5 16).“³⁷ In seinem Kommentar zu Matthäus 5,16 trifft Luz den Nagel auf den Kopf: „Deutlich wird hier das matthäische Prä der Tat vor dem Wort.“³⁸

Eine solche Bemerkung jedoch würde dem Missionsbefehl in Matthäus 28,18-20 nicht gerecht. Hier kommt die Art und Weise, in der die Jünger alle Völker zu Jünger machen sollen, in den modalen Partizipien βαπτίζοντες (Mt 28,19) und διδάσκοντες (Mt 28,20) zum Ausdruck.³⁹ Die Jünger sollen den Völkern die Gebote Jesu (πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν) lehren. Dass diese Unterweisung von den guten Taten der Jünger begleitet werden soll, kann der Leser eventuell aus Matthäus 5,13-16 ergänzen. Die oben zitierte Formulierung von Luz aufgreifend stellt Roland Deines treffend fest, dass in Matthäus 28,19-20 „Wort und Tat *nicht* gleichberechtigt nebeneinander stehen, sondern das Wort ein uneinholbares Prae vor der Tat besitzt.“⁴⁰

In Anbetracht der gerade beobachteten Unterschiede zwischen Matthäus 5,13-16 und 28,18-20 ist es unwahrscheinlich, dass der Leser die erstere Perikope als Antizipation der letzteren auffasst.

Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Im vorliegenden Artikel wurde die in der Matthäusforschung gängige Position, Matthäus 5,13-16 lediglich als Antizipation des sog. Missionsbefehls (Mt 28,18-20) zu betrachten, einer narrativ-kritischen Prüfung unterzogen, mit dem folgenden Ergebnis: Es ist abwegig, 5,13-16 ausschließlich als Vorwegnahme des nachösterlichen Missionsbefehls zu interpretieren. Weder die Erstlektüre noch die wiederholte Lektüre von 5,13-16 erlauben es, die Missionsanweisungen, die Jesus den Jüngern in dieser Passage der Bergpredigt gibt mit dem erst am Ende des Evangeliums ergehenden Missionsbefehl gleichzusetzen. Bei der Erstlektüre von Matthäus 5,13-16 kennt der Leser 28,18-20 noch nicht und kann daher die erste Perikope überhaupt nicht als Antizipation der letzteren auffassen. Bei der wiederholten Lektüre erkennt der Leser die erheblichen Unterschiede zwischen 5,13-16 (Prä der Tat vor dem Wort) und 28,18-20 (Prä des Wortes vor der Tat) und wird von daher diese beiden Texte nicht miteinander gleichsetzen.

Beide Spielarten narrativ-kritischer Lektüre, d.h. die Erstlektüre und die wiederholte Lektüre, legen es also nahe, Matthäus 5,13-16 als eigenständigen Befehl des matthäischen Jesu im Hinblick auf die Mission seiner Jünger aufzufassen. Bereits vor seiner Kreuzigung und Auferstehung trägt der matthäische Jesus seinen Jüngern in 5,13-16 also eine universale Mission auf. Insofern steht 5,13-16 in Spannung zum in der Matthäusforschung etablierten zweistufigen Modell der matthäischen Heilsgeschichte, dem gemäß die universale Mission der matthäischen Jünger erst *nach* Ostern mit Matthäus 28,19 beginnt. Der Universalismus von Matthäus 5,13-16 legt es somit nahe, dass die Mission der Jünger zu Beginn der matthäischen Erzählung universalistisch ist, mit Matthäus 10,5-6 partikularistisch wird, um sich dann nach Ostern aufgrund des Missionsbefehls in Matthäus 28,19 wieder an alle Völker zu richten.⁴¹

Dr. Boris Paschke is a post-doc researcher at the Evangelical Theological Faculty (ETF) in Leuven, Belgium.

Notes

1 Beim vorliegenden Artikel handelt es sich um die schriftliche Version eines im Rahmen der Arbeitstagung der Facharbeitsgruppe Neues

Testament des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 2. März 2009 in Marburg gehaltenen Seminarvortrags. Ich danke den Teilnehmern für ihre anregenden und weiterführenden Beiträge. Vgl. nun auch B. Paschke, *Particularism and Universalism in the Sermon on the Mount: A Narrative-Critical Analysis of Matthew 5-7 in the Light of Matthew's View on Mission*, Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 56 (Münster: Aschendorff, 2012).

- 2 J. Figl, „Universalismus/Partikularismus I. Religionswissenschaftlich“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 4. Auflage, Band 8 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 774.
- 3 Vgl. aber J. Beutler, „Ihr seid das Salz des Landes (Matthäus 5,13)“ in *Nach den Anfängen fragen*, Festschrift Gerhard Dautzenberg, Hg. C. Mayer, K. Müller und G. Schmalenberg (Giessen: Selbstverlag des Fachbereichs 07, 1994) 85-94.
- 4 H.-T. Wrege, *Das Sondergut des Matthäus-Evangeliums*, Zürcher Werkkommentare zur Bibel (Zürich: Theologischer Verlag, 1991) 32.
- 5 D.R.A. Hare and D.J. Harrington, „‘Make Disciples of All the Gentiles’ (Mt 28:19)“ in *Catholic Biblical Quarterly* 37 (1975) 359-369.
- 6 Vgl. J.P. Meier, „Nations or Gentiles in Matthew 28:19?“ in *Catholic Biblical Quarterly* 39 (1977) 94-102.
- 7 D. Senior, *Matthew*, Abingdon New Testament Commentaries (Nashville: Abingdon, 1998) 72.
- 8 J.B. Souček, „Salz der Erde und Licht der Welt: Zur Exegese von Matth. 5,13-16“ in *Theologische Zeitschrift* 19 (1963) 175; vgl. auch B. Lanwer, *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testaments und Spätjudentums (Matthäus 5)* (Hiltrup: Herz-Jesu-Missionshaus, 1934) 139; J. Blich, *The Sermon on the Mount: A Discussion on Mt 5-7* (Slough: St Paul, 1975) 68; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* 3. Aufl., Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962) 418.
- 9 J.C. Fenton, *The Gospel of St Matthew*, The Pelican Gospel Commentaries (Harmondsworth: Penguin, 1963) 84; ähnlich M. Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 215 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) 302.
- 10 Z.B. W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, 3. Aufl., Erfurter Theologische Studien 7 (Leipzig: St. Benno, 1975); A.-J. Levine, *The Social and Ethnic Dimensions of Matthean Salvation History: “Go nowhere among the Gentiles”* (Matt. 10:5b), *Studies in the Bible and Early Christianity* 14 (Lewiston: Edwin Mellen, 1988); G. Tisera, *Universalism According to the Gospel of Matthew*, European

- University Studies, 23. Reihe, 482 (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1993); Konradt, *Israel*.
- 11 R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 91 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 99; ähnlich auch F.W. Beare, *The Gospel According to Matthew: A Commentary* (Oxford: Basil Blackwell, 1981) 137.
 - 12 O. Michel, „Der Abschluß des Matthäusevangeliums: Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft“ in *Evangelische Theologie* 10 (1950) 21: „Ja, der Abschluß kehrt in gewisser Weise zum Anfang zurück und lehrt das ganze Evangelium, die Geschichte Jesu ‚von hinten her‘ verstehen. Matth. 28,18-20 ist der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches.“
 - 13 Vgl. z.B. M.A. Powell, *What Is Narrative Criticism?*, Guides to Biblical Scholarship (Minneapolis: Fortress, 1990); J.L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); D. Marguerat and Y. Bourquin, *How to Read Bible Stories: An Introduction to Narrative Criticism* (London: SCM, 1999).
 - 14 Der Einfachheit halber wird im vorliegenden Artikel lediglich vom „Leser“ gesprochen, womit auch die „Leserin“ gemeint ist.
 - 15 M. Mayordomo Marín, *Den Anfang hören: Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2*, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 180 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 203 Anm. 1.
 - 16 U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, 2. Aufl. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008) 12.
 - 17 U. Poplutz, *Erzählte Welt: Narratologische Studien zum Matthäusevangelium*, Biblisch-Theologische Studien 100 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008) 1; vgl. auch M.A. Powell, „Narrative Criticism“ in *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, Hg. J.B. Green (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 244.
 - 18 Mayordomo-Marín, *Anfang*, 366.
 - 19 Mayordomo-Marín, *Anfang*, 154.
 - 20 Mayordomo-Marín, *Anfang*, 153-154.
 - 21 R.A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1985) 9; vgl. Powell, *Narrative Criticism?*, 113 Anm. 29: „Compare Kingsbury's *Matthew As Story* with Richard Edwards, *Matthew's Story of Jesus* ... A key difference is that Edwards assumes a first-time reader.“
 - 22 Powell, *Narrative Criticism?*, 20.
 - 23 G. Garbe, *Der Hirte Israels: Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums*, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 106 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2005) 17.
 - 24 Garbe, *Hirte*, 17.
 - 25 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3, *Matthäus 18-25*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/3 (Zürich: Benziger Verlag, 1997) 427.
 - 26 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 1, *Matthäus 1-7*, 5. Auflage, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1 (Zürich: Benziger Verlag, 2002) 32; vgl. Luz, *Jesusgeschichte*, 16: „Manche [dieser literarische Techniken] sind so schwer zu erkennen, daß sie sich erst bei einer mehrmaligen Lektüre des Evangeliums erschließen. Solche Leser/innen muß sich Matthäus gewünscht haben.“
 - 27 Vgl. J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Bd. 1, *1,1 – 13,58*, 3. Aufl., Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 1/1 (Freiburg: Herder, 1993) 101: „Das Bildwort vom Menschenfischer hat seine nächste Analogie in Jer 16,16 (dort negativ, etwa: jmd. ins Garn gehen lassen), hat aber hier im Hinblick auf die Himmelsherrschaft, in die Menschen eingebracht werden sollen, höchst positive Bedeutung. Die missionarische Tätigkeit ist angesprochen“; W. Carter, *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, rev. ed. (Peabody: Hendrickson, 2004) 217: „This image indicates missionary work.“
 - 28 Poplutz, *Welt*, 31.
 - 29 Vgl. Ernst Bloch, „Philosophische Ansicht des Detektivromans“, in ders., *Literarische Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 9 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965) 248. Bloch schreibt hier über den „endgeschulte[n] Leser“ von Detektivromanen, dass bei der Suche nach dem Täter „nicht die schlechtesten Leser, um kühler mitzumachen, die letzten Seiten zuerst lesen. Dann ist der Wer bekannt, aber das Wie seines Findens tritt, bei gut gemachten Sachen, desto betonter vor“.
 - 30 K. Aland und B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989) 85: „[D]ie Christen haben für ihr Schrifttum – offensichtlich von Anfang an – nicht die Rolle benutzt, sondern den Kodex“ (vgl. auch die Seiten 86 sowie 111-113).
 - 31 A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus: Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbstständigkeit*, 6. Aufl. (Stuttgart: Calwer, 1963) 146; vgl. D. Patte, *Discipleship According to the Sermon on the Mount: Four Legitimate Readings, Four Plausible Views of Discipleship, and Their Relative Values* (Valley Forge: Trinity Press International, 1996) 149: „This universal duty is nothing but the universal mission to ‘all the nations‘ (28:16-20).“
 - 32 G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt*, Biblische Studien 46 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1965) 58.
 - 33 Vgl. B.A. Paschke, „Ein Kommen und Gehen: Wie

- konsequent wird im Matthäusevangelium zwischen zentripetalem und zentrifugalem Universalismus unterschieden?“ in *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Hg. Donald Senior, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 243 (Leuven: Peeters, 2011) 637-652.
- 34 Vgl. die am Anfang dieses Artikels gegebene Definition von Universalismus bzw. Partikularismus.
- 35 Dafür sprechen die folgenden vier Überlegungen: 1) Das von Jesus anvisierte Ziel der guten Werke seiner Jünger ist, dass die Menschen den Vater im Himmel preisen (Mt 5,16). Dies impliziert, dass die Menschen die guten Werke der Jünger mit deren himmlischem Vater in Verbindung bringen können. Um dies zu gewährleisten, ist jedoch eine verbale Botschaft nötig, die den himmlischen Vater zum Inhalt hat. 2) In Matthäus 5,12 werden die Jünger als „Propheten“ bezeichnet. Aus dem Matthäusevangelium geht hervor, dass ein „Prophet“ jemand ist, der Gottes Botschaft spricht (vgl. das Nebeneinander von προφήτης und λέγω in Matthäus 1,22; 2,15.17.23; 3,3; 4,14). 3) Die in Matthäus 5,13 gebrauchte Metapher „Salz“ (ἅλας) bezieht sich in einigen antiken Texten auf die Weitergabe einer mündlichen Botschaft (vgl. Plut. *De garr.* 23; Dion Chrys. *Or.* 18.13; Kol 4,6). 4) Laut Matthäus 5,19 gehören das Tun und Lehren (ποιέω καὶ διδάσκω) der Gebote zusammen.
- 36 W. Wiefel, *Das Evangelium nach Matthäus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament I (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1998) 97.
- 37 G. Schneider, „Das Bildwort von der Lampe: Zur Traditionsgeschichte eines Jesus-Wortes“ in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 61 (1970) 201 Anm. 90; vgl. Fenton, *Matthew*, 84: „The light will be seen, however, not in the words of the disciples so much as in their *good works*.“
- 38 Luz, *Matthäus*, Bd. 1, 301.
- 39 Vgl. Konrad, *Israel*, 344.
- 40 R. Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Matthäus 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 177 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 251.
- 41 Vgl. Paschke, *Particularism*, 201-233.

A Reappraisal of ‘From Faith to Faith’ (Romans 1:17)

Terry Wardlaw

ZUSAMMENFASSUNG

Es ist unerlässlich, die Redewendung in Römer 1,17 „aus Glauben zum Glauben“ richtig zu verstehen, wenn wir das Leitwort von Paulus für den Römerbrief (Röm. 1,16-17) richtig verstehen wollen. Der Autor untersucht die Idee, dass sich ein semitisches Idiom hinter dieser syntaktischen Konstruktion verbirgt. Demzufolge werden Beweise

* * * *

RÉSUMÉ

L'interprétation de l'expression « de la foi pour la foi » en Romains 1.17 est cruciale pour la compréhension de la thèse de l'épître aux Romains telle que Paul l'énonce en Romains 1.16-17. L'auteur suggère que cette construction syntaxique a pour arrière-plan une tournure sémitique idiomatique. Il avance divers arguments fondés sur

* * * *

SUMMARY

An understanding of the phrase ‘from faith to faith’ in Romans 1:17 is integral to understanding Paul’s thesis statement for the Book of Romans (Rom 1:16–17). The author examines the suggestion that a Semitic idiom lurks behind this syntactic construction. Accordingly, Hebrew,

* * * *

1. Introduction

As the numerous articles and monographs devoted to the subject indicate, the concept ‘faith’ proves to be central to understanding Pauline thought. In particular, this concept is central to Paul’s thesis statement in Romans 1:16–17. However, of the articles, monographs and references in commentaries to the phrase *ek pisteōs eis pistin*, ‘from faith

aus dem Hebräischen, Aramäischen und Griechischen als Unterstützung für das Argument angeführt, dass es sich hier um eine iterative, also wiederholende, und intensivierende Konstruktion handelt. Diese Interpretation ist wiederum im literarischen Kontext des Buches angesiedelt. Anschließend wird ausgeführt, wie sich diese Auffassung zu der neuen Perspektive zu Paulus verhält.

* * * *

des usages en hébreu, en araméen et en grec pour en conclure que la construction concernée a une fonction itérative (indiquant la répétition) et d’intensification. Il montre ensuite comment cette interprétation s’accorde avec le contexte littéraire de l’épître, puis considère son adéquation avec la nouvelle perspective sur la théologie paulinienne.

* * * *

Aramaic and Greek evidence is adduced as warrant for the argument that this is an iterative and intensifying construction. In turn, this interpretation is situated in the literary context of the book, and then reference is made to the relation between this understanding and the New Perspective on Paul.

* * * *

to faith’, in the last century, none has put forth a convincing explanation of the semantic value for this grammatical construction on the basis of sound, linguistic evidence.¹ Commentators tend to jump from syntactic or contextual evidence to traditional interpretations without connecting the chain of inference from one to the other.

Therefore, in order to break new ground by

developing a likely interpretation from the evidence, I propose to follow the suggestion that a Semitic idiom resides behind Paul's use of this phrase, and I intend to interact with traditional interpretations of this phrase on the basis of the results of the syntactic and semantic discussion. Accordingly, I shall 1) present Hebrew, Aramaic and Greek data, 2) situate the theological significance of this phrase in the overall context of the book of Romans and 3) briefly explore how this interpretation relates to the current state of the discussion regarding the New Perspective on Paul.

2. Past and current explanations

Since the phrase *ek pisteōs eis pistin* in Romans 1:17 seems to be an idiomatic expression, it is not surprising that contemporary exegetes find its meaning obscure. If commentators note Old Testament LXX evidence, then they typically mention the similar construction in Jeremiah 9:2 (*hoti ek kakōn eis kaka exēlthosan*), Psalm 84:8 (*poreusontai ek dunameōs eis dunamin*), and then point to the similar construction in 2 Corinthians 3:18 (*metamorphoumetha apo doxēs eis doxan*).

At least six major interpretations of the phrase *ek pisteōs eis pistin* have been proposed through history: 1) several early exegetes read this as a reference to the faith of the old dispensation, which then transitions to the faith of the new dispensation (e.g. Tertullian and Origen); 2) Ambrosiaster (Pseudo-Ambrosius), followed by Karl Barth and James D.G. Dunn, reads this as a reference to God's faithfulness as the source of human faith; 3) some read this as indicating a distinction between present and future faith; 4) Calvin and his followers interpret this to mean 'by faith (means) unto faith (goal, growth in degree)'; 5) this may be an intensive construction, which indicates that justification is by faith alone (e.g. Käsemann); and 6) the difficulty of this passage leads some to the belief that the phrase *ek pisteōs eis pistin* is a textual corruption.² To this list may be added the common understanding 7) 'from the faith of the speaker to the faith of the hearer'. However, not all interpreters fit neatly into these categories; for example, Melancthon's commentary assumes that God's faithfulness is the source of human faith (2, above), that there is a growth in degree (4, above) and that justification is by faith alone (5, above).³ Also, Adolf Schlatter explains 'from faith to faith' as meaning that God is the source of human faith (2, above) and that the goal of God's work is the

fruit of human faith (4, above).⁴

Among more recent treatments, Desta Heliso argues that 'although the phrase means human faith in some places and is employed ambiguously in other places, cumulative evidence suggests that in Romans 1:17 it probably denotes the faithfulness of Christ shown in his death on the cross'.⁵ He considers Galatians 3:11, Romans 9:10–10:13 and the *pistis christou* debate in order to establish the warrant for his argument. However, the shortcoming of Heliso's work is that these passages are not syntactically analogous to Romans 1:17. Moreover, on the basis of his examination of ancient rhetorical devices and practices, R.M. Calhoun puts forth the most compelling argument to date, namely that Paul intentionally employs the device of ellipsis in Romans 1:17 in order to achieve brevity in his thesis statement and in order to exploit the ambiguity in terminology and syntax for the development of the rest of the epistle.⁶ Calhoun finds the warrant for his argument in early Patristic exegesis and then concludes that Augustine's reading is correct: 'from the faith of those who preach to the faith of those who obey'.⁷

The strength of Calhoun's argument rests on his early interpretive evidence, as well as on his argument that Paul is employing standard rhetorical devices. However, in my estimation, the argument that Paul is employing ellipsis is valid only if it can be demonstrated that the phrase *ek pisteōs eis pistin* does not accord with demonstrable syntactic patterns from Paul's language environment. I shall argue below that there are indeed such demonstrable syntactic parallels and therefore an interpretation of the syntax that is present is to be preferred over an interpretation of what is conjectured to be absent.

In a move toward the present thesis, Charles Quarles recently analysed analogous syntax among classical Greek writings, and the basic linguistic parameters he puts forth seem sensible. First, Quarles assumes that Paul's usage may be idiosyncratic. However, it is likely consistent with usage from other authors. On the basis of this assumption, he turns to other ancient Greek texts and finds that the 'from ... to ...' construction in classical texts is used (a) temporally in an iterative manner (Pseudo-Plato), (b) in order to indicate a duration of time (Aristotle) or (c) in order to indicate repetition and intensification (Plutarch).⁸ Moreover, usage in the LXX may indicate duration, progression or repetition.⁹ However, the emphatic interpretation of Romans 1:17 remains

unlikely since it is not attested elsewhere.¹⁰ In my view, it is precisely the syntax of this iterative, durative and intensive usage that begs investigation in the Old Testament texts which preceded and influenced Pauline usage.

Second, Quarles articulates the following criteria for evaluating an interpretation of Romans 1:17:

1. Romans 1:16–17 is a programmatic statement; therefore, the interpretation of 1:17 should relate to key themes in the epistle.
2. The meaning of the terms should relate to Paul's normal usage.
3. The interpretation of *pistis* in 1:16–17 should share the same meaning as the quote from Habakuk 2:4 in Romans 1:17b.¹¹

I find the first and third criterion reasonable, and therefore they are of abiding worth. Since Romans 1:16–17 is generally regarded as Paul's thesis statement for the book, one would expect subsequent developments and expansions of the concept 'faith' to resonate with usage in verse 17. Further, since Habakuk 2:4 is used in order to substantiate Paul's argument, one would expect that the meaning of Romans 1:17 would lead smoothly into the natural sense of Habakuk 2:4 in the flow of discourse. However, the second criterion must be left to the side at present on the grounds that it is precisely the meaning of the key terms in Paul which scholars debate. A thorough treatment of each of the key terms in Romans 1:16–17 falls outside the scope of the present syntactic investigation. Therefore, criteria 1. and 3. will be used to test the validity of the proposed interpretation in the following discussion.

Third, Quarles finds Chrysostom's interpretation to be of greater weight than other text-external evidence because he still spoke Greek as his primary language so that his understanding reflects that of a native speaker reading the New Testament text. Chrysostom interpreted the phrase *ek pisteōs eis pistin* temporally to mean 'from the faith of the old dispensation to the faith of the new dispensation'.¹² Admittedly, on the basis of Paul's statement that the Gospel is the power of God for the salvation of both Jews and Greeks (v. 16), the interpretation of this phrase as a reference to the progression from the old dispensation to the new is a possible interpretation. Nonetheless, Quarles' reading of Chrysostom seems questionable to me. At this point in his homily on Romans 1:8–17, Chrysostom instead seems to point to

old dispensation exemplars in Hebrews 11, who were justified by faith.¹³ A reference to the distinction between the old and the new dispensations is not in focus; rather, exemplary saints who trusted God are in focus, and their lifespan happened to fall in the old dispensation. Thus, Quarles' appeal to Chrysostom's interpretation as a native Greek reading of Romans 1:17 seems less convincing. Moreover, if the distinction between the two covenants is in focus, then it does not make sense that verse 17 would be supported by a reference to Habakuk 2:4, which points toward the commonalities between the two covenants: faith. For these reasons, a fresh investigation is needed in order to refine Quarles' conclusions.

Along these lines, it seems likely that traditional Hebrew texts and their translations into Aramaic and Greek influenced Paul's thought and language to a greater extent than is suggested by Quarles' work since these were the basis for Paul's rabbinic education.¹⁴ Indeed, recent trends in Pauline scholarship emphasise the Jewish context of his epistles.¹⁵ Moreover, a second warrant for citing Semitic evidence behind New Testament usage is the influence that the Semitic language environment had upon Palestinian Greek.¹⁶ For this reason we now turn to several examples from Hebrew, Aramaic and Greek Scripture in order to establish the semantic value for the syntax of the 'from ... to ...' construction both in the formative texts of Paul's thought-world and in his language environment (*langue*). In turn, we shall examine the immediate literary context of Romans 1:17 in order to establish the generic sense-selection, as well as the semantic distinctives of this passage in the flow of discourse (*parole*).

3. Evidence from the linguistic environment

In biblical Hebrew the meaning 'from ... to ...' may be expressed grammatically in several different ways. I select the following examples because they illustrate the general semantic range of the Hebrew construction that is analogous to the Greek construction in Romans 1:17. Moreover, I shall proceed from concrete, locative uses to metaphorical and abstract ones. Contextual sense-selection rules out other uses as either nonsense or unlikely. Therefore, I shall not bore the reader with a discussion of every possible semantic value for this construction in Hebrew, Aramaic and Septuagint Greek.

For our first example, the locative or directional meaning may be expressed by a מן *min* of source or origin, which is in turn followed by a directional ה *-ah*:

וַיִּקַּח תְּרַח אֶת-אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת-לוֹט בֶּן-הָרָן בְּנוֹ בְּנֵי אִשְׁתּוֹ וַאֲתֵיבָרָה
כַּלְתּוֹ אִשְׁתּוֹ אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאֲרָם לָלֶכֶת אֶרֶץ-כְּנָעַן
וַיָּבֹאוּ עַד-חָרָן וַיִּשְׁכְּבוּ שָׁם:

wayyiqqah terah 'et- 'abrām hanō wə 'et- lōt ben- hārān ben- hanō wə 'ē
šaray kallāṭō 'ēšet 'abrām hanō wayyēšə 'ū 'ittām mē 'ūr kašdīm lāleket
'aršā kəna 'an wayyābō 'ū 'ad- ḥārān wayyēšəbū šām

Terah took Abram his son and Lot the son of Haran, his grandson, and Sarai his daughter-in-law, his son Abram's wife, and they went forth together from Ur of the Chaldeans to go into the land of Canaan, but when they came to Haran, they settled there.¹⁷

Destination may also be indicated by other prepositions:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵךְ-לְךָ מֵאֶרֶץ-כְּנָעַן וּמִמִּלְחָמָהּ וּמִבֵּית
אָבִיךָ אֶל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאֶךָ:

wayyō 'mer yhw 'el- 'abrām lek- lakā mē 'aršəkā ūmimmilḥamāh
ūmibbēl 'ābīkā 'el- hā 'āreš 'āšer 'ar ekkā

Now the Lord said to Abram, "Go from your country and your kindred and your father's house to the land that I will show you."

וַיֵּלֶךְ לְמִסְעָיו מִנֶּגֶב וְעַד-בֵּית-אֵל עַד-הַמְקוֹם אֲשֶׁר-הָיָה שָׁם
אֶתְחֵלָה (אֶחְלוֹ) בֵּית-אֵל וּבֵין הַעֲיִ:

wayyēlek lamassā 'ayw minnegeb wə 'ad- bēt- 'el 'ad- hammaqōm 'āšer-
hāyā šām 'ohōlōh 'ohōlō battəhillā bēn bēt- 'el ūbēn hā 'āy

And he journeyed on from the Negeb as far as Bethel to the place where his tent had been at the beginning, between Bethel and Ai ...

Second, the construction ... מן *min* ... 'ad ... may indicate extent:

וּמֵת כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיּוֹשֵׁב
עַל-כִּסֵּאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׂפִיחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרְחִימִים וְכָל בְּכוֹר בֵּיתָם:
ūmēl kol- baḳōr bə 'ereš mišrayim miḥbākōr par 'oh hayyōšēb 'al- kis 'ō 'ad
baḳōr haššiphā 'āšer 'aḥar hāreḥayim waḳōl baḳōr bahēmā

... and every firstborn in the land of Egypt shall die, from the firstborn of Pharaoh who sits on his throne, even to the firstborn of the slave girl who is behind the handmill, and all the firstborn of the cattle.

Third, the temporal use of this construction most often indicates duration of time:

וַיָּהִי יוֹמָהּ מִמָּחֳרַת וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה לְשַׁפֵּט אֶת-הָעָם וַיִּמְקֹד הָעָם
עַל-מֹשֶׁה מִן-הַבֹּקֶר עַד-הָעֶרֶב:

wayyahi mimmoḥrūt wayyēšeh mōšeh lišpōt 'et- hā 'ām wayya 'amōd
hā 'am 'al- mōšeh min- habbōqer 'ad- hā 'ereb

The next day Moses sat to judge the people, and the people stood around Moses from morning till evening.

Fourth, the temporal expression, with sequential or iterative overtones, may be found:

וַיֹּאמֶר כִּי-יָד עַל-כֶּסֶף יְהִי מִלְחָמָה לַיהוָה בְּעַמְלֹק מִדָּר
wayyō 'mer kī- yād 'al- kēs yāh milḥamā lyhw ba 'āmāleq middōr

... saying, "A hand upon the throne of the Lord! The Lord will have war with Amalek from generation to generation."

This construction consists of the particle מן *min* and a null preposition in the second slot (also see Ps 106:31).

Fifth, the locative meaning may also have iterative overtones:

וַיֹּאמֶר לָהֶם כֹּה-אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל שִׁמּוּ
אִישׁ-חַרְבּוֹ עַל-יָרְכּוֹ עִבְרוּ וְשִׁבּוּ מִשְׁעַר לְשַׁעַר בְּמַחְנֵה וּהְרַגוּ
אִישׁ-אֶת-אֶחָיו וְאִישׁ-אֶת-רֵעֵהוּ וְאִישׁ-אֶת-קָרְבּוֹ:
wayyō 'mer lāhem kōh- 'amar yhw 'ēlōhē yiśrā 'el šimū 'is- ḥarbō 'al-
yōreḳō 'ibrū wāsūbū mišša 'ar lāša 'ar bammaḥāneh wāhirgū 'is- 'et-
'āhīw wə 'is 'et- rē 'ehū wə 'is 'et- qarōbō

And he said to them, "Thus says the Lord God of Israel, 'Put your sword on your side each of you, and go to and fro from gate to gate throughout the camp, and each of you kill his brother and his companion and his neighbor.'"

Sixth, the concrete locative and directional uses may extend to metaphor, as when the Lord's commands are conceived as a way, path or journey:

וְלֹא תִסּוּר מִכָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם
וּמִן וּשְׂמֹאל לְלֶכֶת אַחֲרַי אֱלֹהִים אַחֲרַי לְעַבְדָּם:
wəlō 'āšūr mikkol- haddəbārīm 'āšer 'ānōkī məšawweh 'etkem hayyōm
yāmīn ūšamō 'wl lāleket 'aḥārē 'ēlōhīm 'āḥērīm lə 'obdām

... and if you do not turn aside from any of the words that I command you today, to the right hand or to the left, to go after other gods to serve them.

Seventh, and finally, these uses then shade metonymically into a temporal-iterative sense, as with the following examples:

שִׁירוּ לַיהוָה כָּל-הָאָרֶץ בְּשָׁרֵי מִזִּזְם-אֱלֹהִים
יְשׁוּעָתוֹ: 1 Chron 16:23

šīrū lyhw kol- hā 'āreš haššarū miyyōm- 'el- yôm yašū 'atō

Sing to the Lord, all the earth! Tell of his salvation from day to day.

וַיִּקְבְּצוּ אֶת-הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם וַיֹּאמֶר לָהֶם זָצֹא לְעָרֵי
יְהוּדָה וּקְבְּצוּ מִכָּל-יִשְׂרָאֵל כֶּסֶף לְחֹנֶן וְאֶת-בֵּית אֱלֹהֵיכֶם מִדָּר שָׁנָה
בְּשָׁנָה וְאַתֶּם תִּמְהַרְוּ לְדַבֵּר וְלֹא מִהָרֹו הַלְוִיִּם:

wayyiqbōš 'et- hakkōhānīm wəhalwiyyim wayyō 'mer lāhem šə 'ū lə 'ārē
yahūdā waqibšū mikkol- yiśrā 'el kesep ləḥazzēq 'et- bēt 'ēlōhēkem
middē šānā bašānā wə 'atēm təmahārū laddāḥār wəlō 'mihārū
halwiyyim

And he gathered the priests and the Levites and said to them, "Go out to the cities of Judah and gather from all Israel money to repair the house of your God from year to year, and see that you act quickly." But the Levites did not act quickly.

וַיִּקְרָא בְסֵפֶר תּוֹרַת הָאֱלֹהִים יוֹם אַחַד מִיּוֹמֵי הַיּוֹם
 הַרְאִינֵנוּ עַד הַיּוֹם הָאֲחֵרֹן וַנִּשְׁמְרֵהֶן שִׁבְעַת יָמִים וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי עָצְרָה
 כְּמִשְׁפָּט: Neh 8:18
 wayyiqra' bəṣəpər tōrat hā'ēlōhīm yōm bəyōm min- hayyōm hāri sōn
 'ad hayyōm hā'āharon wayya' āšū- hāg ših' al yāmim ūhayyōm haššamīni
 'āseret kammišpā

And day by day, from the first day to the last day, he read from the Book of the Law of God. They kept the feast seven days, and on the eighth day there was a solemn assembly, according to the rule.

וְהָיָה מִדֵּי-חֲדָשׁ בְּחֻדְשׁוֹ וּמִדֵּי שַׁבָּת בְּשַׁבְּתוֹ יִבֹּא
 כָּל-בָּשָׂר לְהִשְׁתַּחֲוֹת לִפְנֵי אֲמֵר יְהוָה: Isa 66:23
 wəhāyā middē- hōdeš bəhōdeš ūmiddē šabbāt bəšabbattō yābō' kol-
 bāsār ləhištahawōl ləpānāy 'āmār yhw

From new moon to new moon, and from Sabbath to Sabbath, all flesh shall come to worship before me, declares the Lord.

וּמִמָּאֲבָלָהּ אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ בְּמִשְׁקָל עֶשְׂרִים שֶׁקֶל לַיּוֹם מִנֶּחֱ
 עֲדַת תֹּאכְלֶנּוּ: וּמִיּוֹם בְּמִשְׁרָה תִשְׁתַּה שְׁשִׁית הַחֵיָן מִנֶּחֱ עֲדַת
 תִּשְׁתַּה: Ezek 4:10, 11

ūma ūkālākā 'āšer tō'aklennū bəmišqōl 'ešrim šeḡel layyōm mē'ēl 'ad-
 'ēl tō' kālennū ūmayim bimšūrā tišteh šiššit hahin mē'ēl 'ad- 'ēl tišteh

And your food that you eat shall be by weight, twenty shekels a day; from day to day you shall eat it. And water you shall drink by measure, the sixth part of a hin; from day to day you shall drink.

As we focus upon the texts which formed the basis of Paul's rabbinic training, it is worth examining one more example of the temporal-iterative sense of the 'from ... to ...' construction in order to establish the linguistic path (i.e. sociolinguistic influence) from biblical Hebrew to Paul's Greek field of discourse. Accordingly, we find a similar syntactic construction in the Masoretic Text (MT) of Numbers 30:15:

וְאִם-תִּחְרַשׁ יְחַרֵּשׁ לָהּ אִשָּׁה מִיּוֹם אֶל-יוֹם וְהָקִים אֶת-כָּל-נְדָרֶיהָ אֵי
 אֶת-כָּל-אֲסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלָהּ הַקִּים אֹתָם כִּי-חָרַשׁ לָהּ בַּיּוֹם שָׁמְעוּ:
 wə'im- hahārēš yahārēš lāh 'isāh miyyōm 'el- yōm wəhəqim 'et- kol-
 naḏārēhā 'ō 'et- kol- 'ēsarēhā 'āšer 'ālēhā hēqim 'ōtām kī- hehērēš lāh
 bəyōm šām'ō

But if her husband says nothing to her from day to day, then he establishes all her vows or all her pledges that are upon her. He has established them because he said nothing to her on the day that he heard of them.

To my knowledge, as with the preceding texts, this example has not been mentioned in discussions regarding the syntax of Romans 1:17 to date. This statement is found in the context of the Lord's commands to Moses regarding the vows of men and women (Num 30:1-17). In context, if a woman makes a vow or pledge, her husband finds out about it and then he remains silent 'from day to day', he establishes this vow or pledge.²²

Therefore, the expression מִיּוֹם-אֶל-יוֹם *miyyōm 'el-yōm*, 'from day to day', indicates the passage of time from one day to the next. In other words, there was a period of time when her husband may have nullified his wife's vow or pledge. However, he consistently remained silent for several days with the result that it was binding.

Among the versions, this verse is found in *Targum Onqelos* as follows:

וְאִם מִשְׁתַּק וְשִׁתּוֹק לָהּ בְּעֵלָה מִיּוֹם לְיוֹם וְיָקִים יָת כָּל נְדָרָהּ אוֹ יָת
 כָּל אֲסָרָהּ דְּעֵלָה קִיָּים יִתְהוּן אֲרִי שְׁתִּיק לָהּ בְּיוֹמָא דְּשִׁמְעָ:
 w'm mštq yštqw lh b'lh miywm lywm wyqyym yt kl ndr' 'w yt kl 'srh' d'lh
 qyym ythwn 'ry štyq lh bywm' dšm'

But if her husband remains silent to her from day to day, then he has established all her vow or all her oath which is upon her; he has established them because he remained silent on the day he heard.

Onqelos, therefore, maintains the literal translation equivalent 'from day to day'. *Targum Pseudo-Jonathan* renders this verse:

וְאִין מִשְׁתַּק וְשִׁתּוֹק וּמִתְכִּיין לָהּ בְּעֵלָה מִיּוֹמָא דְּשִׁמְעָ לְיוֹמָא חֲרָן
 וְיִתְקִימוּן כָּל נְדָרָהּ אוֹ יָת כָּל אִסְרָהּ דְּעֵלָה וּבְמִשְׁתּוֹקֵיהּ קִיָּים
 יִתְהוּן אַרוּם שְׁתִּיק לָהּ וְאִתְכוּנוּ וְלֹא שְׁרִינּוּן בְּיוֹמָא דְּשִׁמְעָ:
 'yn mštq yštqw wntkwyn lh b'lh miywm' dšm' lywm' hrn wytqymwn kl
 ndr' 'w yt kl 'srh' d'lh wbmštwqyh qyym ythwn 'rw m štyq lh w' tkwn w'
 šrywn bywm' dšm'

But if her husband remains silent and establishes them to her from the day he heard to another day, then he has established all her vow or all her oath which is upon her; by remaining silent he established them because he remained silent to her and fixed them, and he did not loosen them on the day he heard.

Targum Pseudo-Jonathan, therefore, conveys the interpretation of the phrase as literally 'from the day when he hears to another day', which assumes that this period of time is two days. *Targum Neofiti* reads:

וְאִין מִשְׁתַּק וְשִׁתּוֹק לָהּ בְּעֵלָה יוֹם בְּתַר יוֹם וְיָקִים יָת כָּל נְדָרָהּ אוֹ יָת
 כָּל קִיּוּמָא דִּי עֵלָה קִיָּים יִתְהוּן אַרוּם שְׁתִּיק לָהּ בְּיוֹמָא דִּי שִׁמְעָ:
 w'yn mštq yštqw lh b'lh ywm bir ywm wyqyym yt kl ndr' 'w yt kl qywm' dy
 'lh qyym ythwn 'rw m štyq lh bywm' dy šm'

But if her husband remains silent to her day after day, then he has established all her vow or all the oath which is upon her; he established them because he remained silent to her on the day when he heard.

The translators of *Neofiti* rendered this phrase 'day after day', which is similar to *Targum Onqelos*. In the Septuagint, this verse is rendered:

ἐὰν δὲ σιωπῶν παρασιώπησεν αὐτὴ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, καὶ στήσει αὐτὴ πάσας τὰς εὐχὰς αὐτῆς, καὶ τοὺς ὀρισμοὺς τοὺς ἐπ’ αὐτῆς στήσει αὐτῆ, ὅτι ἐσιώπησεν αὐτὴ τῆ ἡμέρα. ἢ ἤκουσεν.
 ean de siōpōn parasīōpēsē autē hēmeran ex hēmeras kai stēsei autē pasas tas euchas autēs kai tous horismous tous ep’ autēs stēsei autē hoti esiōpēsēn autē tē hēmera hē ēkousen

But if he remains silent to her from day to day [lit. day from day], then he shall establish for her all her vows, and he shall establish for her the ordinances that are upon her because he remained silent to her on the day when he heard.

This literal translation preserves the meaning ‘day to day’. Behind most of these renderings is the understanding that ‘day’ does not refer to a discrete period of 24 hours. Rather ‘the day on which he hears’ is understood as duration of time – two days according to *Targum Pseudo-Jonathan* – in which the husband maintains consistent silence after discovering his wife’s vow. Therefore, the evidence allows us to hypothesize that this syntactic construction is associated with the semantic value of consistent or habitual action over a period of time.

Moreover, this syntactic form is found in the MT of Jeremiah 9:2. This context points toward a further metonymic extension from a purely temporal-iterative use. This iterative sense assumes the repeated occurrence of an entire script:

וַיִּדְרְכוּ אֶת-לְשׁוֹנָם כְּשֶׁקֶר וְלֹא לְאִמּוּנָה נִבְרְוּ בְּאָרֶץ
 כִּי מִרְעָה אֶל-רְעֵהָ | יִצְאֹו וְאֵתִי לֹא-יָדְעוּ נְאֻם-יְהוָה
 wayyadrakū ‘el- lāsōnām qasīām šeqer wəlō ‘le-’emūnā gābōrū bā ‘āreš
 kī mērā ‘ā ‘el- rā ‘ā yāsā ‘ū wə ‘ōlī lō- yādā ‘ū na ‘um- yhw

They bend their tongue like a bow; falsehood and not truth has grown strong in the land; for they proceed from evil to evil

In context, therefore, Jeremiah conveys the judgment of the Lord against the inhabitants of Jerusalem (Jer 8:1) and he declares that the Lord will abandon them because of their sins (9:1). The syntactic construction *mērā ‘ā ‘el- rā yāsā ‘ū*, ‘they go about from one evil to another’, emerges in enumerating the grounds upon which the Lord abandons Jerusalem: the people constantly go from one evil act to another. The use of the *yiqtal* form here indicates habitual or iterative action and the phrase *mērā ‘ā ‘el- rā ‘ā* brings focus to bear on the repeated nature of a series of wicked actions.

In turning to the ancient translations of Jeremiah 9:2, *Targum Pseudo-Jonathan* renders this verse נַפְקִין מִבְּשָׁחָ לְבִשְׁחָ אֲרִי רַי מְבִשְׁתְּ לְבִשְׁתְּ נַפְקִין, ‘indeed, they go about from shameful act to shameful act’. This fairly literal rendering of

the underlying Hebrew into Aramaic preserves the syntax of the original and the only significant difference between the two dialects or registers is lexical.²³ In the Septuagint, this idiom is rendered *hoti ek kakōn eis kaka exēlthosan* ‘(indeed/because) they go about from evil to evil’. Therefore, the Aramaic and Greek versions preserve the habitual and iterative interpretation of the syntax of this passage. This, in turn, lends further support for the interpretation proposed on the basis of the evidence from Numbers 30:15.

Furthermore, this construction is also found in the MT of Psalm 84:8:

יֵלְכוּ מִתְּהַיִל אֶל-תְּהַיִל יְרָאֵה אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן
 yēləkū mēhayil ‘el- hāyil yērā ‘eh ‘el- ‘ēlōhim bašiyyōn

They go from strength to strength; each one appears before God in Zion.

In context, those whose strength is in the Lord and who make pilgrimage with their heart (Ps 84:6) will go from strength to strength (Ps 84:8a) and they shall be seen by God in Zion (Ps 84:8b). Once again, the *yiqtal* form conveys habitual action and the addition of the phrase *mēhayil ‘el- hāyil* brings focus to bear on the iterative nature of the action. Moreover, as I read this passage it seems possible that this construction conveys overtones of increasing strength. Thus, those who find their strength in the Lord go from one challenging situation to another, and by means of prayer (Ps 84:9) they grow in strength.

In turning to other versions, we see that this phrase is rendered מִבֵּית מִקְדָּשָׁא לְבֵית מִדְרָשָׁא מִן בַּיִת מִקְדָּשָׁא לְבַיִת מִדְרָשָׁא ‘from the holy temple to the synagogue’ in the Targum. Thus, in their socio-historical context, the rabbis understood the righteous going ‘from strength to strength’ as a reference to the righteous going from worship at the temple to listen to teaching in the synagogue while they were on pilgrimage. Thus, the sequential acts of worship and learning Torah are the basis for making pilgrimage to Jerusalem with one’s heart, and on this foundation one goes from strength to strength. In the Septuagint this phrase is rendered *porousontai ek dunameōs eis dunamin*, ‘they shall proceed from strength to strength’. Once again, this is a literal translation which preserves the underlying syntax of the Hebrew original. Although the Targum points toward sequential acts in a roundabout manner, the underlying Hebrew of Psalm 84:8 supports the interpretation proposed for this ‘from ... to

...? prepositional construction.

Therefore, the literal rendering of the underlying Hebrew syntax into Aramaic and Greek in each of these examples leaves an observable linguistic trace of the bridge from the Semitic idiom to the Septuagint. Moreover, the Aramaic and Septuagint translations demonstrate the understanding of the Hebrew idiom in Paul's vernacular language environment. This, in turn, functions as a warrant for the argument that this usage resides behind the 'from ... to ...' construction used by Paul and his amanuensis. Moreover, each of these examples, including the dynamic translation of the Targum for Psalm 84:8, supports an interpretation of the 'from ... to ...' construction as a reference to habitual or consistent action over a period of time. In addition, on the basis of Psalm 84:8, there may be an element of increase over time. These examples strengthen the applicability of Quarles' observations regarding the iterative sense of this construction in classical Greek. Although the New Testament was written in Greek and one would expect it to retain standard Greek syntax and semantics, I demonstrated that this construction exhibits a similar semantic value in the Hebrew and Aramaic texts of Paul's religious thought-world. After this observation we turn to the use of this syntactic construction in the New Testament.

4. Evidence from the New Testament

The 'from ... to ...' construction is found several times in the New Testament (Matt 1:17 [3x]; Acts 1:11; Lk 10:7; Rom 11:36; 1 Jn 3:14; 2 Cor 2:16 and 3:18). In the first two cases the sense 'from ... to ...' is expressed grammatically with an *apo ... heōs ...* construction, and the following examples use *ek ... eis ...*. First, the 'from ... to ...' construction for referring to periods of time (i.e. one person to the next) is found in Greek translations of Old Testament quotations, as in Matthew 1:17 (*pasai oun hai geneai apo Abraam heōs David geneai de katessares kai apo David heōs tēs metoikesias Babulōnos geneai de katessares kai apo tēs metoikesias Babulōnos heōs tou Christou geneai de katessares*). This usage is an abstract extension from the concrete, locative use, which we see in the next example. Although this temporal use provides grounds for arguing that this expression in Romans 1:17 may refer to periods of time, this sense is not likely for the following reason. Whereas it is argued that the 'from ... to ...' construction is used to refer to two separate

dispensations, this use in Matthew 1:17 instead uses the 'from ... to ...' construction in order to demarcate the boundaries of discrete periods of time. Second, the locative and directional use is found in Acts 1:11, just as in Old Testament Hebrew (*hoi kai eipan andres Galilaiοi ti hestēkate [em]blepontes eis ton ouranon houtos ho Iēsous ho analēmphtheis aph' humōn eis ton ouranon houtos eleusetai hon tropon etheasathe auton poreuomenon eis ton ouranon*). This occurrence is a prototypical and concrete locative use (source-goal) from which the more abstract senses extend. Third, akin to Exodus 32:27, a locative-iterative sense emerges in Luke 10:7 (*en autē de tē oikia menete esthiontes kai pinontes ta par' autōn axios gar ho ergatēs tou misthou autou mē metabainete ex oikias eis oikian*), where Jesus commands the disciples to remain in one place while in a given city rather than repeatedly moving from house to house. Although the expression is a concrete source-goal reference to houses, this idiomatic expression evinces iterative overtones. Fourth, in Romans 11:36 Paul praises God's grandeur by stating that everything and everyone finds their origin, as well as their purpose or end, in him (*hoti ex autou kai di' autou kai eis auton ta panta autō hē doxa eis tous aiōnas amēn*). Although this is a Pauline text, the grammatical construction uses the threefold prepositional structure 'from ... through ... and in ...'. Therefore, it is not syntactically analogous to the twofold prepositional structure of the *ek ... eis ...* construction in Romans 1:17. Fifth, an abstract, locative usage (source-goal) is found in 1 John 3:14 (*hēmeis oidamen hoti metabebēkamen ek tou thanatou eis tēn zōēn hoti agapōmen tous adelphous ho mē agapōn menei en tō thanatō*). This usage indicates the movement from one state to another, or from one discrete category or set to another (i.e. from death to life). Logically and rhetorically, this is movement from worse to better. Therefore, this occurrence provides warrant for the interpretation of Romans 1:17 as referring to the movement from one state of faith to a better one. Thus, from these occurrences we have observed the semantic movement from the concrete, locative use to increasingly more abstract source-goal occurrences in which iterativity and intensification are associated with this expression.

From this general sketch of New Testament usage, we now turn to the grammatically analogous Pauline occurrences in 2 Corinthians 2:16 and 3:18. In both these cases, the 'from ... to ...' construction is found with a repeated prepo-

sitional object in the syntactic form P¹X + P²X. Therefore, these two examples are almost perfectly analogous to the syntax of Romans 1:17. In 2 Corinthians 2:16 we find this construction used in the following context: *hois men osmē ek thanatou eis thanaton hois de osmē ek zōēs eis zōēn kai prostanta tis hikanos*. In reference to *tois apollumenois*, ‘those who are being destroyed’ (v. 15), *osmē ek thanatou eis thanaton*, ‘a fragrance from death to death’, refers to the manner in which Paul and his co-workers are the fragrance (or witness, testimony, example) of Christ to those who iteratively commit one evil act of death after another.²⁴ By way of contrast, *osmē ek zōēs eis zōēn*, ‘a fragrance from life to life’, refers to *tois sōzomenois*, ‘those who are being saved’ (v. 15). Therefore, Paul and his co-workers are a fragrance (or witness, testimony, example) of Christ to those who repeatedly act righteously. Moreover, Plummer interprets this ‘from ... to ...’ construction iteratively, and then goes on to note that it is also an intensifier indicating greater depths of death and greater heights of life.²⁵ Although other commentators follow a literal translation of this passage in their own rendering, they tend to avoid exegetical comments on the grammar and meaning of the ‘from ... to ...’ construction itself. Thus, Plummer’s interpretation supports the proposed iterative and intensifying interpretation of Paul’s use of the ‘from ... to ...’ construction in Romans 1:17.

Furthermore, this construction is found in 2 Corinthians 3:18: *hēmeis de pantes anakakalumenō prosōpō tēn doxan kuriou katoptrizomenoi tēn autēn eikona metamorphoumetha apo doxēs eis doxan kathaper apo kuriou pneumatos*. Here we find the semantically similar preposition *apo* rather than *ek* in the initial position. In context, Paul teaches from the story in which Moses covered his face with a veil because the Israelites could not look directly at his face. The ESV translation, ‘from one degree of glory to another’ (v. 18), reflects the typical contextual interpretation of this syntactic construction as a sequential and habitual change of the believer from one degree of glory to another. In other words, the transformation is not a one-time act and the growth in glory regularly occurs over a period of time. This interpretation follows the readings of Calvin, Plummer and Barrett, who also interpret this occurrence as an iterative and intensifying construction.²⁶ Thus, usage in 2 Corinthians 3:18 supports an habitual interpretation of the ‘from ... to ...’ construction in Pauline Greek as an idiomatic expression

founded on the underlying Semitic idiom. Indeed, this passage suggests the nuance of a growth in intensity during the process.

From these examples, I consider the latter two to be more pertinent for elucidating the meaning of the expression in Romans 1:17 on the grounds that these are Pauline materials and therefore weigh more heavily as evidence of Pauline grammatical usage and style. Moreover, the constructions are identical to the syntax of the passage under investigation.²⁷ Although scholars occasionally cite 2 Corinthians 10:15 and 2 Thessalonians 1:3 in support of the interpretation of *ek pisteos eis pistin* as meaning growth in faith, the syntactic expression under investigation does not occur in these examples. I exclude these two passages from the discussion on the grounds that they are not syntactically analogous.

5. Interpretation in the literary context

In the preceding discussion I provided warrant for sustaining the argument that the ‘from ... to ...’ construction in Paul is based upon the underlying Semitic idiom that is found in the MT of Numbers 30:15, Jeremiah 9:2 and Psalm 84:8. Moreover, this idiom is found across dialects with literal renderings into Aramaic. Furthermore, the literal translation of this idiom into the Greek of the Septuagint evidences the bridge from Hebrew and Aramaic to the reception of this construction into the general dialect of Paul’s writings. Moreover, the iterative and intensifying use of this construction in 2 Corinthians 2:16 and 3:18 provides warrant for understanding the same construction as iterative intensification in Romans 1:17.

Therefore, this linguistic evidence provides a foundation for the argument that the phrase *ek pisteos eis pistin* in Romans 1:17 derives from an underlying Semitic idiom in Paul’s linguistic background and this Semitic idiom is mirrored by classical Greek usage. Although the phrase occurs throughout the Old Testament, we may point to the exemplar occurrences in Numbers 30:15, which is a temporal expression indicating duration of time, as well as Jeremiah 9:2 and Psalm 84:8, where the syntax is extended to an habitual, sequential or iterative meaning in conjunction with the *yiqtal* form. In terms of information structure, this syntax brings focus to bear on the repeated nature of the verbal idea.

What are the results of our interpretation for the reading of Romans? First, the phrase *ek pisteos eis*

pistin in Romans 1:17 indicates that God's righteousness is revealed (*apokaluptetai*) 'from (one act of) faith to (another act of) faith'. In other words, assuming that people are created in the image of God in order to reflect the glory and attributes of God (Gen 1:26-27), the attribute of God's righteousness is revealed in each act of human faith (Gen 15:6). Thus, the issue of the objective or subjective genitive in the phrase *dikaïosunē gar theou* in Romans 1:17a becomes a moot point since God is the author of righteousness, and the righteousness of God is also that which is revealed through repeated acts of faith. It is at this point that Calhoun's arguments regarding the intentional use of ambiguity in the thesis statement in Romans 1:16-17 prove instructive since both of these ideas unfold in Paul's discussion throughout the rest of the epistle. In one sense, therefore, Paul intends faith to be all-encompassing for the believer, who reflects the attribute of God's righteousness. However, previous interpretations of this phrase as 'faith from beginning to end' seem unjustified since they overload the syntax with the meaning of epistolary context that is neither based on standard and 'primed' linguistic usage nor on the standard meaning of this syntax in its language system. Although there is indeed a sense in which faith is all-encompassing, the emphatic interpretation lacks syntactic and semantic precision since it fails to note the iterative element of this construction as an ontological reality.

In sum, the common interpretations put forth by commentators do not seem to follow from the syntactic evidence. In terms of whether this faith refers to the faithfulness of God or to human faith, the occurrence of the substantised participle 'to all those who believe' in the phrase *eis sōtērian panti tō pisteuonti* in verse 16 suggests that Paul has in mind human faith rather than the faithfulness of God (i.e. semantic priming).

Second, this interpretation of *ek pisteos eis pistin* as habitual acts of trust makes sense of the immediately following quotation from Habakkuk 2:4, *hō de dikaïos ek pisteōs zēsetai*.²⁸ In context, the Lord speaks through the prophet Habakkuk in order to tell the righteous to trust Him to bring righteous judgment in spite of His delay. Even though the wicked do not seem to be punished, the godly are to trust the Lord, they are to continue to live righteous lives, and then at the right time the Lord will execute judgment. In this sense, then, the righteous trust the Lord's timing and do not lose faith even when it seems as if the wicked prosper and

will not receive their due judgment. It is precisely this type of faith that comes to the forefront with the example of Abraham, who trusted the Lord to provide an heir even when it was physically impossible (Gen 15:6; Rom 4:1-25). Although Douglas J. Moo concludes that 'Paul's quotation differs from the meaning of the original', the trajectory of Habakkuk 2:4 and the reading of Romans 1:17 that I propose fit together nicely.²⁹ This, in turn, leads to the question of whether or not Moo's reading of Romans 1:17 as placing rhetorical emphasis on faith alone allows Paul to speak freely from the passage since Moo unnecessarily finds tensions between Paul and his quotation. On the other hand, my interpretation meets Quarles' third criterion: agreement between the meaning of 'from faith to faith' and the quotation from Habakkuk 2:4.

Third, this interpretation makes sense of Romans 5:1-5, where the discourse leads from the topic of justification by faith (v. 1) to the believer's access to grace by faith and the hope of the glory of God (v. 2). This discourse sequence is interesting because for Paul the topic of justification by faith progresses to grace and boasting in the hope of the glory of God, which in turn leads directly into the assertion that we boast in our distresses (v. 3a) because suffering builds steadfastness, steadfastness character, character hope, and hope does not disappoint because the love of God is poured out in our heart through the Holy Spirit (vv. 3b-5). Much more than a dangling logical thread, verses 3-5 reveal Paul's conceptualisation of faith. The abstract concept of faith is manifested concretely in the midst of the believer's distress and suffering. Just as Abraham trusted the Lord when the fulfilment of the promise of an heir appeared impossible, hardship and persecution build the believer's character and hope in God. Moreover, this is precisely the situation in which God's love is poured out by the Holy Spirit to the one who has been justified. It is in the concrete, tough situations of life that God builds hope, and this hope encompasses a trust in the Lord despite one's situation. Moreover, as hope increases from one act of trust to another, the fallen nature is transformed by a growth in the expectation of future, eschatological deliverance. This understanding aligns with the conceptual framework of the Habakkuk 2:4 quotation which seemed pertinent to Paul in Romans 1:17. The believer should trust the Lord from one situation of injustice to the next, and these repeated acts of faith issue forth in the hope-

ful expectation of deliverance before the throne of God.³⁰

Fourth, this interpretation of *ek pisteos eis pistin* as habitual or iterative acts of faith also resonates with Paul's thought-progression from guilt and sin (1:18 – 3:20), justification by faith (3:21 – 5:21) and the problem of indwelling sin (6:1 – 8:17) to the topic of the Christian hope in the glory that is about to be revealed in spite of present sufferings (8:18-39). Indeed, whether one's distress is unjust suffering, a particular bent toward a particular sin in one's nature, or distress from the prevalence of sin in the world, absolutely nothing can separate us from the love of God (8:31-39). Given Paul's Jewish heritage and calling to the Gentiles, one of his distresses took the form of grief for those among elect Israel who rejected the Messiah (9:1 – 11:36). Paul trusted that they will turn back to the Lord in the end (11:25-26). Therefore, this interpretation meets Quarles' first criterion of thematic resonance throughout the book of Romans.

Fifth, given this understanding of *ek pisteos eis pistin*, Witherington's argument for the discourse cohesion between the doctrinal discussion in Romans 1-11 and the exhortation to ethical action in Romans 12-16 is strengthened. A right understanding of God's work through Jesus Christ leads to consistent acts of obedience in the life of the believer. Moreover, this strengthens D.A. Carson's argument that justification, faith and sanctification are related terms that must be considered together.³¹ Paul understands the doctrines of sin, justification by faith, and election to have practical implications for fallen life situations in a sinful world. Paul's doctrinal discussion is not left at the level of an esoteric doctrine or platonic ideal with little to no outworking in the life of those who are justified and elect. Rather, for Paul, the doctrines of sin, justification and election have very practical implications in concrete situations. In fact, he outlines a basic sketch of some of the practical implications of these doctrines for the Roman Christians, and his ethical exhortation in chapters 12-15 suggests how they may demonstrate the righteousness of God to the world around them by means of and from one act of faith to another. Therefore, the present contextual and discourse interpretation suggests that the traditional understanding of 'the righteousness of God' in 1:17a as exclusively forensic is a bit narrow. Rather, our analysis suggests that for Paul 'the righteousness of God' is revealed both through justification, as well as through saints' concrete acts of faith.

Finally, we turn to the manner in which this interpretation relates to the so-called 'New Perspective on Paul'. In the New Perspective, the Reformation understanding of Judaism as a religion of works-righteousness has been called into question on the basis of E.P. Sanders' reappraisal of the Lutheran view of righteousness in Judaism. According to Sanders, Judaism understood righteousness as deriving from God's graciousness rather from obedience to the law.³² This view was in turn taken up by James D.G. Dunn, who developed Krister Stendahl's argument that Paul's view of justification was chiefly an apologetic for the Gentile mission.³³ According to Dunn, the phrase 'works of the law' in Paul refers to the distinctively Jewish way of life as a boundary marker that excludes other peoples from the covenant. As is typical of new insights, Sanders and Dunn overstated the case, and subsequent scholars have refined these views in constructive ways. I heartily agree with Peter Stuhlmacher and Donald Hagner that Luther was not wrong in his interpretation of Paul, and that in fact, there were tendencies toward works-righteousness in sectors of Judaism and some of the early Jewish Christians to whom Paul wrote.³⁴ 'Judaism' was not monolithic but comprised of various factions and facets of belief.

Moreover, N.T. Wright refines Dunn's views by situating Paul's view of justification and the law within the larger biblical narrative. He relates Paul's conception of the law and justification to a more comprehensive understanding of salvation in relation to the covenant with Abraham, sanctification, eschatology and the centrality of God.³⁵ Further, D.A. Carson concludes that Dunn and Wright are not comprehensive enough in their understanding of justification and righteousness in Paul.³⁶ In sum, subsequent scholarship suggests that the abiding worth of the New Perspective on Paul has been a better understanding of Paul's Jewish background as well as an acknowledgment of the diversity in the socio-religious situation behind his writings.³⁷

The results of my interpretation of Romans 1:17 align somewhat with N.T. Wright's understanding of Pauline theology, but more closely with the general framework of D.A. Carson. Though justification is one of Paul's chief concerns in (3:21 – 8:29), Wright and Carson argue correctly that justification is related to other key Reformed and biblical themes, one of which is the work of the Holy Spirit in the believer.³⁸ Wright's typically incisive analysis of the issues identifies

one of the key shortcomings in many Western discussions of justification: the failure to relate justification to sanctification under the overarching rubric of salvation. In fact, a fully trinitarian understanding of salvation cannot dispense with the work of the Holy Spirit in the regeneration of sinners. Though I heartily affirm that salvation is by grace through faith alone, both a linear and a contextual reading of Romans 1:17 demonstrate that faith is also related to the revelation of God's righteousness through habitual, concrete acts of faith, and that an increasing degree of faith should be visible in the life of the believer through time and with ever-increasing experiences of God-ordained persecution and suffering. It is precisely these works which reveal the righteousness of God and redound to his glory with the revelation of his image restored in greater degree both within and through us. Therefore, understanding the development of faith in the believer as a sanctifying act of the Holy Spirit accords with the overall structure of Romans, which moves from a predominantly doctrinal discussion in chapters 1-11 to ethical implications in 12-15. Moreover, this understanding is a needed corrective to the theoretical bent in Western Christianity, which is in danger of neglecting the topics of sanctified living and the socio-ethical application of the Gospel in pastoral ministry.

6. Conclusion

We began this investigation by reviewing past and current explanations of the meaning of the phrase *ek pisteos eis pistin* in Romans 1:17. Second, we noted the range of usage of the 'from ... to ...' construction in classical Hebrew and provided a brief sketch of the bridge from Hebrew to Aramaic, and thence to Greek by way of the Septuagint and Palestinian Greek. Third, on the basis of this linguistic evidence we noted the iterative-habitual meaning for this construction in syntactically analogous examples, with possible nuances of intensification in the New Testament. This forms the foundation for interpreting the linguistic routines (*langue*) behind usage in Romans 1:17 (*parole*). Fourth, we noted that this interpretation meets the first and third criteria put forth by Quarles: 1) the iterative-intensive interpretation accords with the main themes of the book of Romans, and 3) this interpretation is based upon a similar meaning for 'faith' in Romans 1:17a and the quotation from Habakuk 2:4 in Romans 1:17b. Fifth, we

provided a brief discussion of the relation between the present investigation and the so-called New Perspective on Paul, which calls for an understanding of the Jewish background of Romans 1:17, as well as the integral relation of the concepts of justification, sanctification and faith in order to provide a contextually plausible reading.

Therefore, the preceding investigation breaks new ground by providing a detailed presentation and analysis of the classical Hebrew linguistic background of the 'from ... to ...' construction, which had not yet been brought to bear in a meaningful manner on the interpretation of *ek pisteos eis pistin* in Romans 1:17. Moreover, the investigation progressed from the analysis of linguistic routines (*langue*) to a particular analysis of the flow of discourse (*parole*) in such a manner as to avoid silencing Paul's voice in Romans with synthetic statements on 'faith' from systematic theology. It was found that in this particular context God's righteousness is demonstrated by habitual acts of faith, and that the ideal believer's faith grows in intensity through time.

Terrance R. Wardlaw is a linguist and translator with SIL International.

Notes

- 1 For example, Peter Stuhlmacher omits a discussion of this problematic phrase altogether (*Paul's Letter to the Romans: A Commentary* [Louisville: Westminster John Knox, 1994] 28–29).
- 2 Charles L. Quarles, 'From Faith to Faith: An Examination of the Prepositional Series in Romans 1:17' in *Novum Testamentum* 45 (2003) 1–21, esp. 2–5; see also Douglas A. Campbell, 'Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the πίστις χριστοῦ Debate' in *Journal of Biblical Literature* 113 (1994) 265–285; Brian Dodd, 'Romans 1:17 – A Crux Interpretum for the πίστις χριστοῦ Debate?' in *Journal of Biblical Literature* 114 (1995) 470–473; Desta Heliso, *Pistis and the Righteous One* (WUNT II.235; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).
- 3 P. Melancthon, *Auslegung der Episteln S. Pauls. Eine an die Roemer und zwo an die Corinthen* (Wittenberg, 1527) 17–18.
- 4 Adolf Schlatter, *Der Römerbrief ausgelegt für Bibelleser* (Erläuterungen zum Neuen Testament; 4th ed.; Calw & Stuttgart: Vereinsbuchhandlung, 1902) 19.
- 5 Heliso, *Pistis and the Righteous One*, 167.
- 6 Robert Matthew Calhoun, *Paul's Definition of the Gospel in Romans 1* (WUNT 2.316; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

- 7 Calhoun, *Paul's Definition of the Gospel*, 5–6, 169–86, 191.
- 8 Quarles, 'From Faith to Faith', 6–8.
- 9 Quarles, 'From Faith to Faith', 9.
- 10 Quarles, 'From Faith to Faith', 13.
- 11 Quarles, 'From Faith to Faith', 13.
- 12 Quarles, 'From Faith to Faith', 18.
- 13 J. Chrysostom, *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople* (A Library of Fathers of the Holy Catholic Church; Oxford: John Henry Parker, 1842) 30–32.
- 14 For just a few examples from among the numerous methodologies and treatments of the Old Testament and Semitic background of New Testament language, literature, and theology, see D.A. Carson and H.G.M. Williamson (eds.), *It is Written: Scripture Citing Scripture* (Cambridge: CUP, 1988); Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville: Westminster John Knox, 1994); Joseph A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (2 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1997); Lars Rydbeck, 'The Language of the New Testament', *Tyndale Bulletin* 49.2 (1998) 361–368; G.K. Beale, 'The Old Testament Background of Paul's Reference to "the Fruit of the Spirit" in Galatians 5:22', *Bulletin for Biblical Research* 15.1 (2005) 1–38; Warren Carter, 'Constructing Images of Jesus from the Hebrew Bible' in Delbert Burkett (ed.), *The Blackwell Companion to Jesus* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010) 127–131.
- 15 E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); J.D.G. Dunn, *The New Perspective on Paul, revised edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008; orig. WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005); K. Haacker, 'Verdienste und Grenzen der "neuen Perspektive" der Paulus-Auslegung' in Michael Bachmann (ed.), *Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005) 1–15; N.T. Wright, *Paul: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress, 2005); idem, *Justification: God's Plan & Paul's Vision* (Downers Grove: IVP Academic, 2009); Francis Watson, *Paul, Judaism, and the Gentiles: Beyond the New Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); Heliso, *Pistis and the Righteous One*, 26–34.
- 16 For a consensus view and a careful statement regarding the relationship between Koine Greek in Palestine and Semitic languages, see F. Blass and A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* (rev. Friedrich Rehkopf; 18th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001) §4.
- 17 English translations of the MT and the Greek New Testament are taken from the ESV. Translations of Aramaic Targums and the Septuagint are by the author.
- 18 Also see Exod 36:33.
- 19 Also see 1 Sam 16:13; 30:25; 2 Sam 24:15; Neh 8:3, 17, 18; 9:5; Ps 41:14; 50:1; 90:2; 103:17; 106:44; Isa 9:6; 60:15; Jer 32:31; 36:2.
- 20 Also see Ezek 40:23, 27.
- 21 Also see Jos 1:7.
- 22 This expression is then taken up in *m. Ned.* 8.2. Although a consensus maintains that the Mishnah was not written until later, the emergence of this expression in the traditions of rabbinic teaching and debate increases the probability that this phrase was part of Paul's language and thought-world.
- 23 I do not find the rendering of the Hebrew preposition לְ by the Aramaic preposition לְ to be a significant divergence.
- 24 Following Ambrosiaster, *Commentaries on Romans and 1–2 Corinthians*, 215; Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 366–367.
- 25 A. Plummer, *2 Corinthians* (ICC; New York: Scribner's, 1915) 71–72. Similarly, William R. Baker, *2 Corinthians: The College Press NIV Commentary* (Joplin: College Press Publishing Company, 1999) 125, interprets this passage as a progression from one stage of glory to another in the Christian life; however, he links this to the larger framework of new life in this life to eternal life with Christ in the next. I agree with the progressive interpretation insofar as it relates to the connotations of intensification that are associated with the iterative construction. However, in context, I remain less convinced that this is a particular reference to glory in this life and that to come – though this would be included in the scope of progression from life to life. In contrast, Ralph P. Martin, *2 Corinthians* (WBC 40; Waco: Word, 1986) 44, seems to cut the Gordian knot by following manuscripts D, G and Byzantine uncials in omitting the initial preposition $\epsilon\kappa$ in order to provide a smoother reading without the preposition. I find this use of the manuscript evidence unconvincing; although it would be convincing if this prepositional construction did not occur elsewhere, his argument fails to take into account the multiple occurrences of the expression in Pauline writings. Difficult interpretation is not a valid reason for emending the text. Moreover, Martin (*2 Corinthians*, 72) interprets this syntactic construction in 3:18 with a progressive and intensifying meaning.
- 26 J. Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians* (2 vols.; Edinburgh: Calvin Translation Society, 1848–1849) 2:187; Plummer, *2 Corinthians*, 107; C.K. Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentary; London: A&C Black, 1973) 125; Martin, *2 Corinthians*, 72; Baker, 2

- Corinthians*, 170. Plummer remains unconvinced by the interpretation of ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν as a reference to the divine glory imparted from God and then received in us, as well as interpretations of this phrase as a reference to various dispensations of glory (contra Schlatter, Bengel, Neander, Augustine, Ambrose, Ephraem and Ambrosiaster).
- 27 Outside of the Pauline corpus, as noted above, the occurrence of this construction in Luke 10:7 evidences iterative overtones. This occurrence suggests that an iterative sense was associated with this construction in the *langue* of New Testament Greek.
- 28 For a recent discussion of the meaning of Hab 2:4 in the context of Rom 1:17, see Heliso, *Pistis and the Righteous One*, 40–71.
- 29 Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996) 76; also Otto Michel, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1978) 56.
- 30 In his various discussions, N.T. Wright (*Justification*, 55–56) points to the writings of Josephus and the political turmoil of Roman Palestine as providing a more likely background for understanding Paul than the typical contemporary conceptualization of personal and individual salvation. These observations parallel my own exegesis of Romans 1:17 and 5:3–5. At the same time, I would not want to negate discussions of systematic theology as possible understandings or interpretations for consideration since personal salvation is one dimension of this overarching category.
- 31 D.A. Carson, 'Reflections on Salvation and Justification in the New Testament' in *Journal of the Evangelical Theological Society* 40 (1997) 581–608.
- 32 Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*.
- 33 Dunn, *The New Perspective on Paul*; idem, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998); idem, *Jesus, Paul, and the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).
- 34 P. Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective, with an essay by Donald A. Hagner* (Downers Grove: IVP, 2001).
- 35 Wright, *Paul; Justification*.
- 36 Carson, 'Reflections', 585–587.
- 37 Haacker, 'Verdienste und Grenzen', 1–15; Heliso, *Pistis and the Righteous One*, 26–34; Brendan Byrne, 'Interpreting Romans Theologically in a Post-"New Perspective" Perspective', *Harvard Theological Review* 94 (2001) 227–241.
- 38 Wright, *Justification*, 10–11; Carson, 'Reflections', 583–584.

Revisiting the Pastoral Epistles – Part II

Peter Walker

SUMMARY

Both the dating and authorship of the three so-called ‘Pastoral Epistles’ (1 and 2 Timothy, and Titus) are hotly contested. In Part I of this article we focused on 1 Timothy and Titus,¹ arguing that a plausible date for these two letters can be found in the period between September AD 55 and January AD 57 after Paul’s departure from Ephesus (Acts 20:1-3; Rom 15:19). Here in Part II we will look at the quite different issues associated with 2 Timothy.

Again our starting-point are those verses in the text

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Sowohl Datierung als auch Autorenschaft der drei sogenannten ‘Pastoralbriefe’ (1. und 2. Timotheusbrief und Titusbrief) sind heiß umstritten. Im Teil I lag der Schwerpunkt auf dem 1. Timotheusbrief und dem Titusbrief. Unser Argument vertrat bei diesen beiden Briefen einen plausiblen Zeitrahmen zwischen September 55 AD und Januar 57 AD nach der Abreise von Paulus aus Ephesus (siehe Apg 20:1-3; Röm 15:19). Hier in Teil II kommen die ganz andere Anliegen zur Sprache, die in Zusammenhang mit dem 2. Timotheusbrief stehen.

Wiederum liegt unser Ansatzpunkt bei jenen Versen im Text, dessen spezielle Information eine

* * * *

RÉSUMÉ

La date et l’authenticité des trois épîtres dites pastorales sont contestées. Dans la première partie de cet article parue dans le précédent numéro de ce périodique, nous avons considéré la première épître à Timothée et l’épître à Tite et nous avons plaidé qu’une date plausible pour la rédaction de ces deux lettres se situe entre septembre 55 et janvier 57, après le départ de Paul d’Éphèse (Ac 20.1-3 ; Rm 15.19). Dans cette seconde partie, nous abordons les questions très différentes qui se posent pour la seconde épître à Timothée.

Notre point de départ est ici à nouveau ces versets de

* * * *

which give information relevant to reconstructing the historical setting of the letter. These, we argue, suggest that 2 Timothy was not the *last* thing Paul wrote before his death but instead the *first* thing he wrote after arriving in Rome in March AD 60 (Acts 28:14). Corroborative evidence is then found from noting the consequences of thus placing 2 Timothy before Paul’s other ‘prison epistles’, Colossians, Ephesians, Philemon and Philippians. Finally, we note some of the fresh ways in which we may need to approach all three Pastoral Epistles if these earlier dates are accepted.

* * * *

Rekonstruktion des historischen Sitzes im Leben ermöglicht. Diese Verse legen die Annahme nahe, dass der 2. Timotheusbrief nicht das Letzte war, was Paulus vor seinem Tod schrieb, sondern vielmehr das Erste, was er nach seiner Ankunft in Rom im März des Jahres 60 AD schrieb (Apg 28:14). Unterstützende Beweiskraft ergibt sich aus den Konsequenzen einer derartigen Platzierung des 2. Timotheusbriefes vor den übrigen ‘Gefangenschafts-briefen’ von Paulus (Kolosser, Epheser, Philemon und Philipper). Abschließend weisen wir auf einige der neuen Wege hin, auf denen wir uns allen drei Pastoralbriefen nähern sollten, wenn diese Frühdatierung Anerkennung findet.

* * * *

l’épître qui fournissent des indications pertinentes pour la reconstruction de son contexte historique. J’essaie de montrer qu’elles suggèrent que 2 Timothée n’est pas le dernier écrit de Paul avant sa mort, mais, au contraire, le premier qu’il a rédigé après son arrivée à Rome en mars 60 (Ac 28.14). On peut alors avancer d’autres arguments corroborant cette thèse et on peut tirer de l’examen des conséquences qu’elle entraîne en situant la rédaction de 2 Timothée avant les autres épîtres de captivité de Paul (Colossiens, Éphésiens, Philémon et Philippiens). Nous concluons notre étude en considérant les implications de notre datation haute pour la manière d’aborder les trois épîtres pastorales.

* * * *

1. Introduction

The aim of these two articles is to cast a new light on the dating and setting of Paul's Pastoral Epistles. In Part I we focused on 1 Timothy and Titus; here in Part II we turn our attention to 2 Timothy.

Here the issues are slightly different. It stands to reason that two letters written by the same author to the same individual are going to come from different time-periods. So, although 1 Timothy and 2 Timothy are naturally bracketed together in the collection of Paul's letters, they should not be bracketed together in terms of their date and setting.² On the contrary, we must probably look for a different setting – an occasion which would have provided sufficient cause for Paul to go to the trouble of penning a second letter to the same individual. This point is readily conceded by the majority of modern readers, but there can still be a tendency in some quarters to treat the 'Pastoral Epistles' as a monochrome entity, encouraging scholars to search for a single solution to issues of dating. This needs to be resisted, hence the writing of two separate articles.

What follows here is a focused attempt to reconstruct the setting of 2 Timothy. A quite different set of arguments will be used; so it is quite feasible that readers will find themselves convinced by the arguments in either Part I or Part II but not necessarily by both – precisely because these arguments do not depend on each other for their validity. They stand alone. At the end, however, we will review the arguments of both parts to see the cumulative effect of our overall study on the scholarly issues surrounding the Pastoral Epistles today.

2. Initial impressions from the key texts

As with our study of 1 Timothy and Titus, we begin by noting those sections in 2 Timothy which seem to give us clues about the date and setting of this epistle. In addition to the three verses which reveal that Paul is a 'prisoner' in 'chains' (1:8, 16; 2:8-9), the key texts are as follows:

- A. 1:15-18: Onesiphorus has come from Ephesus in the province of Asia to visit Paul in Rome.
- B. 3:10-11: Paul describes his persecutions in South Galatia (cf. Acts 13-14).
- C. 4:6-8: Paul says the time of his 'departure' has 'come'.
- D. 4:9-21: In his closing personal remarks and greetings Paul mentions the location of various

Christian colleagues; he remarks on the hostility of Alexander the coppersmith; he refers to his facing his 'first defence' without support from local believers; and he urges Timothy to 'come soon' – 'before winter', if possible – as well as to bring some of Paul's belongings with him from Troas.

A plain reading of these texts suggests the following initial ideas for the setting of this epistle:

- Paul seems evidently to be in Rome (text A).
- His precise location there, however, seems not to have been widely known, because Onesiphorus has had to do some significant investigative work before finding Paul (text A).
- Onesiphorus has come from Asia and brought disturbing news about how some of Paul's key supporters in that province have 'deserted' him (text A).³
- Paul reminds Timothy of the persecutions he experienced in South Galatia (text B). Quite possibly this was because these persecutions will have been among the first things that Timothy as a teenager had noticed about Paul; and they may have played a part in his conversion to Christ.⁴
- Various points emerge from text D. First, Paul's request to Timothy to join him is made twice (in 4:9 and 4:21). In asking him to 'do his best' to come 'before winter', Paul signals that he is writing at some point earlier in the summer. This may also signal, however, as we shall see, that Paul is not expecting to be dead by the time winter starts. If matters were that urgent, he would presumably have told Timothy to come 'immediately' and 'without delay'.
- Secondly, Paul wants his cloak and parchments brought back from Troas. Again this suggests that Paul is hoping to be able to use these in Rome – he is not expecting to face Nero's judgment immediately.
- Thirdly, Paul has been through some form of legal interrogation process, which he describes as his 'first defence' (4:16).
- Finally, in his 'personal news' section Paul mentions some local believers (Eubulus, Pudens, Linus and Claudia) but primarily focuses on those of his own wider team – the team which Timothy knew and was part of. In respect to *this* team, 'only Luke is with him'; others have gone elsewhere.
- Of these team members the first three he mentions (Demas, Crescens and Titus) might

themselves have been in Rome – for whatever reason – *before* they left to go elsewhere. This would explain Paul’s saying that ‘only Luke’ is still with him in Rome: the others, who had for a short time been present with him in Rome, have now left. Conceivably, however, this may only have been true of Demas (whose departure has hurt Paul personally in some way).⁵

- By contrast, Paul’s references to the other members of his itinerant team (Tychichus, Erastus and Trophimus) do not imply that they have been dispatched *from Rome* by Paul to their present locations. Instead he is simply reporting ‘at a distance’ on how he has deployed them for this particular season. After all, it was not feasible for all his team ‘out in the field’ to visit him every year to receive their new orders; inevitably sometimes – indeed perhaps in the majority of cases – Paul had to send his instructions by courier.⁶

Overall the tone of the letter is quite sombre, with Paul giving signals of loneliness; hence his comments about ‘only Luke’ being with him and his evident keenness for Timothy to join him. There is also a sense of his being ‘deserted’, both by friends abroad (in Asia) and in Rome, hence his comments both about Demas’ departure and about local believers not coming forward to help him at his ‘first defence’.

Significantly, however, Paul does not *explicitly* refer to the issue of his ‘death’, as he does in Philippians 1:20-23. Instead, he speaks in more general terms of his ‘departure’ (4:6). Taking the long nostalgic view back over the last 30 years as a believer, he recognises as a matter of brute realism that (in comparison with *that* length of time) the time of his departure cannot be too far away – within the next couple of years at most. This present period of prison confinement has made it evident to Paul that the process which will lead towards his ‘departure’ has indeed begun – ‘I am already being poured out as a drink offering’ (4:6). But the fact that his instructions to Timothy are not charged with urgency suggests that he does not regard his death to be imminent – that is, within the next few months. On the contrary, he appears to be ‘settling down’ and looking ahead to life in Rome during the following winter.

This opens up for us the key argument to be explored now. Among those who see 2 Timothy as genuinely Pauline, there has always been an easy solution as to when this letter was written – namely

as the *last thing* that he wrote during his Roman imprisonment. On this view it does not matter much whether Paul was martyred in AD 67 (after a period of further ministry away from Rome) or back in AD 63 (with him never leaving Rome as a free man). However, what if this assumption is wrong? What if 2 Timothy was not written at the *very end* of Paul’s imprisonment, as the last thing before his death, but rather quite soon after his arrival in the imperial capital?

If this hypothesis is correct, there may be some interesting ways in which this text might connect with the account in Acts of that arrival in Rome. We may also gain some new insights into the order of Paul’s final letters (e.g. what if Paul writes the personal greetings of 2 Timothy 4 *before* those in Colossians 4)? We may even be able to reconstruct his last years in Rome more accurately. Some interesting possibilities open up as soon as we let go of the assumption that 2 Timothy is Paul’s last letter, written shortly before his imminent death.

This is the contention of this article: an earlier date for 2 Timothy is worth considering. Admittedly, this hypothesis runs against our normal psychological reconstruction of the letter, which goes back at least to the compelling portrait of this letter in the commentary of Handley Moule, in which Paul is waiting for the jailer to open the door and lead him off for execution.⁷ This has always been an attractive reconstruction, but we may need to let go of it in order to gain a truer insight into the apostle’s final years.

3. Three arguments for an earlier date

3.1 Paul’s belongings at Troas

There are three main reasons why we should consider seriously this earlier dating for 2 Timothy. First, Paul’s reference to Troas (4:13) is intriguing. From Acts 20:6-12 we know that Troas was where Paul’s team finally set out on their visit to Jerusalem. It was a poignant moment. Paul was aware of the dangers of the forthcoming journey and sought some solitude on the headland road, walking on his own round to Assos – indeed his last walk on his own as a free man. Moreover, one of the uncertainties as they joined a public vessel was whether they would be able to meet up with local believers in any harbours where they docked (this was quite unlikely – at least until Caesarea). So it made sense for Paul to decide to leave his precious parchments with the Christian community in Troas.⁸

Similarly with his winter coat. It was early in May and it would only be getting hotter as they went south to Jerusalem for Pentecost (May 25th, AD 57). As it turned out, Paul would spend the next two years in the warm climate of Caesarea and then on a ship towards Rome. So, if we ask, when is the next opportunity for Paul to arrange for the collection of his coat and parchments from Troas, the answer is *at some point in AD 60* – once he has reached Rome. The first winter for which he can retrieve his coat is that of AD 60-61. This tiny piece of (otherwise unimportant) detail suggests that Paul is writing during the summer of AD 60.

Those who believe that 2 Timothy is late and pseudonymous can see this biographical detail as one of the most unnecessary verses included by the pseudonymous writer. Those who date 2 Timothy late in Paul's life have to reconstruct a whole Pauline itinerary in AD 63-65 which has Paul going through Troas again – but on the basis of no independent evidence. Yet what evidence we do have, here in Acts 20, gives us a reasonable portrait which leads to this simpler and more elegant solution: Paul is requesting his goods be brought to him *now that he has just arrived in Rome and knows he is going to be based there throughout the coming winter*.

The important point to note, then, is that, although Paul could be writing 2 Timothy at the *start* of his 'house arrest' in Rome or at its *end*, the issue of Paul's Troas-request leads us to the earlier of these two dates. On this reading 2 Timothy was written at the *start* of Paul's two years in Rome, not at the very end. Why wait for several winters in Rome before asking for your coat and other personal effects?

3.2 Paul's companions

We can ask a similar question concerning Paul's request that Timothy himself should join him in Rome. Why would he have waited several years before inviting his special colleague, Timothy, to join him? It is more likely that he summoned Timothy at the *first* reasonable opportunity. From Paul's other references to Timothy it is evident that there was some emotional rapport between them; Timothy's presence was often a comfort to Paul (Phil 2:19-24). No wonder that Paul does not want to face a winter in Rome without Timothy. Again this suggests 2 Timothy is written during Paul's first summer in Rome.

This observation tallies exactly with Paul's

express statement that (of his 'inner circle' of assistants) 'only Luke is with me'. For, from the narrative in Acts 28, this is precisely what we would expect at just this point. Probably none of Paul's team had *any idea where Paul was* in the spring of AD 60; and indeed they most likely feared he was dead. After all, the last they had heard of him was that he set out in wintry seas from Myra in Asia Minor (Acts 27:5-7). So it is questionable that any of them would have turned up in Rome *in advance* to greet him there. Conceivably, however, this is what Demas, Crescens and Titus had succeeded in doing (text D), getting themselves to Rome in time (they hoped) to greet Paul if ever he succeeded in reaching Rome.⁹ Everyone else, however, would have carried on doing what they were doing and would simply have had to wait until they heard further news. Then, all of a sudden, the news breaks out that Paul – quite 'miraculously' – has indeed survived his sea voyage and turned up in Rome! At this point in March AD 60, suddenly the Christian 'holy internet' (to use Mike Thompson's happy phrase) starts buzzing with the news.¹⁰ Right now, however, in those early months, few, if any, of Paul's trusted inner circle have got there. Hence Paul writes 2 Timothy: of all his wider team, *this* is the absent friend whom he longs to see again.

Some confirmation of this suggestion comes from comparing the list of Paul's companions in 2 Timothy 4 with those in Colossians 4. By the time Paul writes Colossians, at least two of the people he requested to join him in Rome (in 2 Tim 4:9, 11) have duly arrived: Timothy himself (who co-authors Colossians, Col 1:1) and John Mark (Col 4:10). If, by contrast, we date 2 Timothy to some time *after* Colossians (as is normally done), then we have to imagine that Timothy and Mark have both been in Rome, but *in the meantime they have both gone away again and now are being requested to come back once more!* This sounds very complicated. A simpler solution is to see 2 Timothy as *precisely the letter of invitation* that brings Timothy and Mark from the Aegean – with Colossians as the unambiguous evidence that they indeed accepted the invitation.¹¹

A final point to note from observing the movement of Paul's companions is that Onesiphorus is described as having had some difficulty in locating Paul's whereabouts once he got to Rome. This could, of course, be for any reason, yet it can simply be taken as a further sign of an early date for 2 Timothy. Only in the early months after Paul's

arrival in Rome the Christian community was not sure where Paul had been placed under guard. Once the arrangements for his 'house arrest' had been agreed and Paul was in that location for two years, one presumes that finding his street address would have become easy. So Onesiphorus may well have arrived in those first few weeks, when the arrangements were still being finalised, and the local Christian community as yet had no straightforward access to the apostle in prison.

3.3 Paul's 'first *apologia*'

One of the reasons why this earlier dating for 2 Timothy has not been noted is Paul's reference to his 'first defence' (4:16). Once it is assumed that Paul is facing imminent death, this expression is seen as a reference to the first instalment of the *actual legal proceedings* which will necessarily be completed within a few months. Paul's final trial, it is assumed, has begun, and Nero's sentence is imminent. Yet a real weakness of this common reconstruction is that, as we have seen, Paul still thinks he has got time to summon Timothy from Asia – and that he does so without an obvious sense of urgency. He wants him to come soon, but he does not tell him to 'drop everything and come immediately'.

It is likely, then, that this 'first defence' is not the beginning of the actual 'trial' as such, but rather some kind of *preliminary registration process*. At some point in the first weeks after arrival presumably there would have to be some formal procedure whereby Paul's case was 'logged' on the imperial system.¹² If so, he would have to appear in person before the court *administrators* (not so much before the *lawyers*) to give some account of the charges against him. This would not be a 'trial' as such, but an initial 'hearing' – not least because Paul's formal accusers (the Sanhedrin in Jerusalem) may not have yet sent a formal delegation to press their case. Paul may have arrived in advance of the 'paperwork'!

In such circumstances, there is a strong likelihood that Paul was told that his case would not be heard any time soon. Instead it was put in the 'pending tray'. After all, it depended on two 'unknowns': the Sanhedrin's tactics and Nero's unpredictable schedule. So began a long 'waiting game' which seems to have lasted at least two years (Acts 28:30-31). And it may precisely be this realisation that he was 'in for the long haul' and that he would not see Nero imminently, that triggered the writing of 2 Timothy. For Paul now needed to

make plans for a prolonged stay in Rome. It was time to request Timothy's company – and time to get that winter coat and his precious parchments!

That Paul went through some such preliminary registration process is probable. One can hardly imagine that he would have been in Rome for two years without ever seeing *anybody* in the Roman imperial system. After all, if nothing else, a decision had to be made as to his accommodation: did this prisoner need to be kept in solitary confinement or could the more lenient arrangement of 'house-arrest' be implemented without fear of his escaping? So some such 'initial hearing' had to be undergone – to assess the nature of the case, not to adjudicate for or against the prisoner. The 'first defence' (4:16) was not part of Paul's 'trial'. Even so, he had to give *some* account of himself in response to the charges raised. So he could understandably and correctly describe this as his 'first *apologia*'.

3.4 Conclusion

Paul was indeed slightly upset that local believers had not rallied round to his support, though we may ask what they could have done to help him. Yet, overall, his tone suggests that he *is not perturbed by the thought of an imminent trial*. On the contrary, he now recognises that the actual 'trial' may be considerably delayed. At the same time he is probably also acutely aware that Nero is going to be a difficult emperor to persuade.¹³ So the percentage chances of his getting a fair trial before the increasingly unpredictable Nero have indeed 'taken a turn for the worse'. This means, paradoxically, that *his execution is now more likely than before, even though its date has been postponed*. In other words, he is 'on death row' but he will be on it for some time.

This scenario fits well with the muted tone of 2 Timothy 4. Paul is freshly aware of the dangers but also of the 'waiting' which he will have to endure; and sometimes, as we know, waiting is the hardest part. So naturally he is in a reflective, even nostalgic, mood. He looks back on his life and talks about having 'fought the fight'; he can see his period of extended captivity (going back now, effectively, over three long years to AD May 57) as 'already being poured out like a drink offering' (4:6); and he can understandably speak of the time 'having come for his departure' – all this without necessarily thinking that he will be *dead before the end of the month*. Right now Paul's execution

before Nero is statistically more likely, but chronologically less imminent.

One of the unacknowledged reasons for readers preferring the traditional dating of 2 Timothy (as the last thing Paul wrote before his *imminent* death) is that they may think that the dark and slightly ‘depressive’ tone of 2 Timothy is not quite appropriate in the apostle – unless he is indeed facing the executioner’s axe very soon. Only in *such* circumstances, it is subtly implied, is he allowed to have an ‘off day’. Yet not only is this rather unfair; it also fails to note that there were a host of other reasons why Paul might have been in a sombre mood in the summer of AD 60. It was not simply, as just noted, that waiting on ‘death row’ can almost be worse than actually going out to one’s execution; we also have to factor in the following considerations: his having survived an awful shipwreck the previous November; his beginning to sense some of his ‘old age’ (cf. Philem 9); his sense of loneliness in Rome (‘only Luke...’, 2 Tim 4:11); his fear that his work in Asia had been unfruitful (2 Tim 1:15); and also perhaps the dawning awareness that not every believer in Rome straightforwardly welcomed his arrival and his intended brave stance before Nero – hence his feeling abandoned by local believers at his ‘first defence’ (4:16).¹⁴

Thus, when we read 2 Timothy as a whole, we can sense that Paul has more than his martyrdom on his mind. There are other issues too, each of which on its own was enough to weigh him down. So this positing of an earlier date for 2 Timothy, even though it downplays the imminence of Paul’s death, actually opens up a more holistic account of his situation. It also reveals more of the apostle’s raw humanity in the face of adverse circumstances. In arriving in the imperial capital, Paul indeed felt like a ‘small fish in a large pond’.

4. Evidence from what happened next

So our contention is that Paul’s second letter to Timothy was composed at some point in early or mid-summer of the year AD 60, a few months after his arrival in Rome in March. During those first few months he has had to appear before some legal officials to explain the nature of his case; he has only made minimal contact with local believers, but has reconnected with some of his inner team of key supporters. Even so, one key person is missing, the man whom elsewhere Paul describes

as his ‘son’ (Phil 2:22). So Paul now writes to Timothy urging him to come before winter.

4.1 Four later ‘Prison Epistles’

If correct, this hypothesis may cast some light on what happens next. The majority of scholars locate four further letters of Paul to this period of imprisonment in Rome: Colossians, Philemon, Ephesians and Philippians.¹⁵ What are the implications for our understanding of these letters if 2 Timothy is now located before them rather than afterwards? Does examining these letters in this new light serve to confirm and strengthen our hypothesis?

In both Colossians and Philemon, Paul names Timothy as his co-author (Col 1:1; Philem 1). If these letters were indeed composed in Rome, they become clear evidence that Timothy did indeed come to join Paul in Rome. Yet when we ask why Timothy came to Rome, the most obvious answer (as noted above) is that Paul expressly invited him to do so – by writing 2 Timothy! Colossians and Philemon thus become evidence that Timothy indeed accepted the invitation.

Secondly, in both Colossians and Philemon Paul refers to his own imprisonment (Col 4:10; Philem 1, 9, 23) but these references do not have the sorrowful and sombre air which we saw in 2 Timothy. Instead the tone of both these letters is quite ‘up-beat’ by comparison. If he had been lonely and despondent, he seems now to have come out the other side; and once again, the human cause of this may well have been the encouraging arrival of Timothy. We know from Paul’s other letters how his mood could be dramatically affected by the arrival of his companions (1 Thess 3:6-10; 2 Cor 7:7). The same could well have been true here. Timothy’s arrival lifted his spirits and played a part in unleashing a new spate of apostolic creativity.

However, the news which Timothy brought to Rome may not have been totally positive. Paul had already learnt that there were problems with his team in the province of Asia (2 Tim 1:15) – problems which may have affected the church congregations too. If Timothy had come from that region, he may have been able to give Paul an update about these problems and their precise nature. This then might well explain the distinctive style of Paul’s writing in his third ‘prison epistle’, Ephesians. Those who accept the Pauline authorship of Ephesians readily note the clear similarities between this letter and Colossians; they also note that it is written on a more universal canvas,

without references to specific issues in the particular church to which Paul is writing.¹⁶ Indeed, the phrase ‘in Ephesus’ (Eph 1:1) is not in some manuscripts, suggesting that this letter may have been intended more as a ‘circular’ letter which would be read by several churches in the Ephesus region and in the wider province of Asia. If so, Paul’s reference in Colossians (4:16) to another Pauline letter, which he has sent to nearby Laodicea, may well be a reference to what we now know as ‘Ephesians’. Our ‘Ephesians’ may thus have been a general letter which Paul wished to send round the major cities of Asia, starting with Laodicea and ending in Ephesus. This would be the same tactic as that used by the author of Revelation (Rev 2-3) – only on this occasion the direction of the courier’s travel was anti-clockwise rather than clockwise.

There is much dispute about this. However, for our purposes, the key point to note is that Paul’s tactic of sending a ‘general’ letter (whether to Ephesus alone or to all the churches in Asia) may have been *his response to the news brought by Timothy*. If there were some particular problems in the region, Timothy may have advised Paul not to focus on those issues but rather to keep his discourse at a higher, more general level. Moreover, if there were some individuals or congregations in the area who were now less enthusiastic about Paul’s ministry – and especially if there was indeed more widespread ‘desertion’ away from Paul in Asia (2 Tim 1:15) – then Timothy’s advice may have been that Paul should ‘set out his stall’ and re-establish his credentials in this potentially hostile situation.

If so, this explains the way Paul in Ephesians 3:1-13 breaks into a ‘defence’ and explanation of his ministry. He wants his readers – even if others are trying to persuade them otherwise – to be convinced that he is indeed God’s appointed apostle working for the Gentiles. Moreover, he wants his gentile readers in Asia to sense that his suffering in Rome is truly on *their* behalf. At this point there is a sub-text too: that, for the apostle facing trial in Rome, a little bit of gratitude would be welcome! It would be quite painful to face martyrdom in Rome as the ‘apostle to the gentiles’ but not to be appreciated as such by his gentile converts.

On this reconstruction, Timothy reaches Rome in the autumn of AD 60. His presence encourages and guides Paul in the composition of three letters, which are despatched with Tychichus (Eph 6:21; Col 4:7) either during the winter months of AD 60/61 or – more likely – when the sailing

season opened in the spring of AD 61.¹⁷

As for the fourth letter, Philippians, there are hints in its final chapter that Paul has been surprised that he had not heard from this church earlier (Phil 4:10-11). This would suggest that the Philippians were not in touch with Paul during the first year of his Roman imprisonment (AD 60) but only during the summer of AD 61 at the earliest. Regardless of the precise date, it would seem clear, then, that this letter was written *after* the other three. If our hypothesis about an earlier date for 2 Timothy were accepted, this would mean that Philippians would be our last extant letter from Paul. Some confirmation of this can be found in that it is here in Philippians that Paul at last speaks about his death explicitly. This extended discussion about his possible death suggests that he now recognises that the end of his life is indeed imminent – more so, at least, than it was at the time of writing 2 Timothy.

We discover in Philippians a far more ‘composed’ and sanguine tone (‘for me to live is Christ, to die is gain’, 1:21); there is a calmness and acceptance (‘I have learned to be content in all circumstances’, 4:11). Paul’s tone is less self-absorbed and more outward-looking. Of course, this may be because he is writing a more public letter designed to be read aloud to a gathered congregation – not, as in 2 Timothy, a personal note to his best friend, in which perhaps he can ‘let down his guard’ a bit more. Yet it does suggest that some of the ‘dark night of the soul’ – if that was ever truly present behind 2 Timothy – has now passed. And we can also sense the forthright, ‘up-beat’ tone of the apostle as he struggles to find the best ‘last word’ which he wants the Philippians to remember him by. Repeatedly he bequeaths to them his famous watchword: ‘rejoice in the Lord’ (3:1; 4:4, 10).

This new approach to Philippians then means that, even if we lose some of the poignancy of 2 Timothy being written just before the executioner arrives, we gain instead a sense in Philippians of the apostle’s resolute faith and joy in his last days, calmly facing his imminent death with confidence in Christ.

Looking at these four other ‘prison epistles’ thus does not provide any evidence against our hypothesis for an early dating of 2 Timothy. On the contrary, it may serve to explain some of their otherwise puzzling features. These helpful repercussions of our hypothesis do not, of course, constitute hard evidence for its being correct.

However, at the least they give a measure of plausible corroboration. The jig-saw is beginning to fit together.

4.2 Comparing the greetings

One key point must still be investigated from these later letters. In both 2 Timothy 4 and Colossians 4 Paul's closing remarks describe the movements of some of his companions. When we look at these closely in parallel, are there any problems in seeing 2 Timothy as written nine to twelve months *before* Colossians? We noted above that one key merit of our hypothesis is that Timothy who is absent from Rome in 2 Timothy has evidently arrived in Rome by the time Paul writes Colossians (cf. 2 Tim 4:9 with Col 1:1; Philem 1). What are its implications for the other people who are mentioned?

Mark

What is true for Timothy is also true for Mark. He is clearly absent from Rome in 2 Timothy but has arrived there by the time Paul writes Colossians (2 Tim 4:11; Col 4:10). As noted above, there are severe logistical complications for Mark's movements if instead 2 Timothy is written later.¹⁸ We must also factor in the strong early church tradition which associates Mark with Peter in Rome.¹⁹ If our hypothesis is correct, Mark is invited to Rome by Paul and indeed is included by Paul in his list of companions (Col 4:10), but then presumably meets up with Peter in Rome around this time and becomes his literary agent, working on Mark's Gospel.

There are some pleasing aspects to this reconstruction. First, Paul does not wait till the very end of his life to invite Mark back into his circle of companions but summons him as soon as he arrives in Rome, thus bringing to an end any rift between them which had begun ten years earlier at the time of Paul's setting out on his second missionary journey (Acts 15:37-38). Secondly, there is a hint of the likely harmony between Paul and Peter, as they both take Mark into their service: for it is entirely possible that Paul gladly commended Mark to Peter and encouraged Mark to write down Peter's memories; and he could do this, knowing that he, Paul, had already got an equally capable author amongst his own companions, namely Luke!²⁰

Luke

If Colossians is written in AD 61, around a year after 2 Timothy, then Luke the 'beloved physi-

cian' is still there (Col 4:14). This makes sense because there is a strong likelihood that Luke himself was in Rome for the 'two years' which he refers to at the end of Acts (28:30). If, however, 2 Timothy was written later (in AD 63 or even AD 67), we might question why Luke had come back to Rome so many years later; and if he had, why he had closed his narrative in Acts in a seemingly arbitrary way after those first 'two years'. For the story about Paul in Acts now comes across as a story very much in need of an ending. If Luke was in Rome into the mid-60s, why did he not tell us what happened next? He must have known! However, if both 2 Timothy and Colossians are instead placed within the first 18 months of Paul's imprisonment, then the field is open for some more innocuous reasons for the surprising ending of Acts: for example, Luke's needing to complete the project for Theophilus before he himself returned home to Philippi.²¹

Demas

A pleasant corollary of seeing 2 Timothy as before Colossians is that Demas has evidently returned by the time Paul writes Colossians (4:14; Philem 24). This means that his departure, which Paul interpreted so negatively in 2 Timothy, turns out not to be not so final after all. Thus, when Paul describes Demas as having deserted him because he was in 'love with this world' (2 Tim 4:10), this may well not refer to some great act of apostasy by Demas. Conceivably his going to Thessalonica was for quite natural reasons, e.g. to be with family members; but Paul, feeling deserted in Rome, detects an inner or secret motivation which is more 'worldly'. Demas' return would then prove that he 'came good in the end' and that, even if his motivations the year before had been slightly 'mixed', he has not ultimately deserted either Paul or his Christian faith.

Aristarchus

This person is not mentioned in 2 Timothy, but, by the time of Colossians, is now sharing Paul's house arrest as a 'fellow-prisoner' (Col 4:10; cf. Philem 24). If this is the same Aristarchus who travelled with Luke and Paul from Caesarea (Acts 27:2), he has now been arrested for some reason but allowed to share Paul's accommodation.²²

Crescens and Titus

In 2 Timothy Crescens and Titus have recently gone to Galatia and Dalmatia respectively. Not

surprisingly they are not mentioned in Colossians nine months later, since they would presumably have been detained with this important ministry work. We may note here that our early dating for 2 Timothy, which means that Crescens and Titus went to these two regions so soon after Paul reached Rome, makes perfect sense. Paul had visited the region of Illyricum and Dalmatia in AD 56 (en route to Corinth, see Rom 15:19);²³ this had been the last opportunity he had had to do some pioneering evangelism. Now that he was in Rome he would be keen to find out as soon as possible if that work had borne any fruit. As for Galatia, it was historically a major area of Paul's early ministry (Acts 13-14), so again Paul would be eager to maintain his connection with the believers there; meanwhile other, slightly nearer, areas (around the Aegean) were satisfactorily covered by other workers such as Erastus in Corinth and Trophimus in Miletus (2 Tim 4:20). So in sending Crescens and Titus to these two different regions – at the western and eastern ends, respectively, of Paul's mission field – Paul was evidently ensuring that his whole area of operations was being duly supervised. It speaks volumes for his strategic thinking and his determination that, even as a prisoner in Rome, he was still serving the congregations which he had helped bring into being.

Tychicus

Tychicus is perhaps the most mobile of all of Paul's companions. In 2 Timothy we read that Paul has sent him to Ephesus (4:12). This might well mean that he was the courier who delivered 2 Timothy to Timothy (who was in the Ephesus region) and who would take over Timothy's responsibilities once Timothy headed off to join Paul in Rome. Tychicus is then mentioned in both Ephesians (6:21) and Colossians (4:7), being the specified courier of each letter. If this was indeed his primary role in Paul's team, then it is not surprising that he is mentioned both in AD 60 (as the courier for 2 Timothy) and in AD 61 (as the courier for the next three letters). This was the one person whom we might expect to be committed to returning to Paul for the intervening winter.²⁴ He was the vital link in the communication between Paul and his now dispersed congregations.

Others

By the time of Colossians some new people have visited Paul in Rome. Again this makes sense: the longer Paul is known to be in Rome, the more

visitors he is going to receive, especially people coming from a long distance. They include a Jewish believer called Jesus/Justus (4:11), as well as Epaphras (1:7; 4:13) and Onesimus (Philem 10). The latter two have both come from Colossae (travelling together?). Onesimus is now returning to Colossae but Epaphras, mysteriously, is now described as Paul's 'fellow-prisoner' (Philem 23) – though conceivably this may describe their having shared a previous period of confinement together, presumably in Ephesus.

Looking back over these different individuals and their movements, we see that there is no major difficulty in placing 2 Timothy before Colossians. Admittedly, in the case of Demas, there is an element of strain in interpreting Paul's words in 2 Timothy in a more positive sense. Yet this may have its merits and, in all other cases, there is evidently no problem whatsoever in postulating an early date for 2 Timothy. Indeed this reading often produces a historical scenario that is more compelling than when the texts are dated the other way round. This result adds some weight to our argument. It makes eminent sense, we conclude, to see 2 Timothy, not as the last thing Paul wrote before he died, but rather as the first thing he wrote after arriving in Rome.

5. Conclusion regarding the Pastoral Epistles

In both parts of this article we have argued for an earlier date for each of the three Pastoral Epistles. At the outset we outlined three main options for dating and authorship of these epistles:

- A. written by Paul at some point during the narrative recounted in Acts (before AD 62).
- B. written by Paul at some point *after* the narrative recounted in Acts, when Paul was released from Rome (between AD 62 and 67).
- C. written by an unknown author after Paul's own death.

We have argued that option A should be given further attention. Those who agree with our assessment of some of the weaknesses of option B may be tempted thereby to go towards what seems to be the only viable alternative, namely option C. I hope to have shown that option A is not just viable but has much to commend it, making good sense of the historical data presented in the Pastoral Epistles and opening up further credible historical reconstructions when set in the wider context of

Paul's ministry.

Our argument has been based on a fairly plain reading of the key texts and involves only three exegetical choices which are open to question:

- opting that Nicopolis (Tit 3:12) refers to Nicopolis in Epirus;
- allowing Paul's verbs of deployment (e.g. 'sending', 'leaving' in Tit 1:5; 2 Tim 4:12, 20) to mean he is operating as an *absentee* 'director of operations';
- allowing Paul's 'first *apologia*' (2 Tim 4:16) to be part of a preliminary registration process rather than a first phase in the trial proper, i.e. to be essentially administrative rather than strictly legal.

We suggest that these do not require great exegetical contortions but are in fact quite sensible and natural interpretations of what the relevant words meant in their first-century context. Option A therefore has a certain historical and exegetical simplicity about it; by comparison the other two options look complex and over-subtle.

The chief objections, however, against option A will probably not have to do with these exegetical interpretations of the 'historical' key texts. Rather they will stem from concerns over the epistles' distinctive linguistic style and/or theological ideas. These two issues have fuelled most of the debate over the Pastoral Epistles for the last two generations or so. So, by way of conclusion, some very brief comments on both those issues are in order.

5.1 Language and style

There has been much discussion over the apparently different language and terminology in the Pastorals compared to Paul's other writings. Of the 902 words used in the Pastorals, 306 are not found in the ten other Pauline letters; of these, 175 do not appear anywhere else in the New Testament.²⁵ Much of this can presumably be explained by the different contexts in which these letters were composed: they are personal notes, written to trusted colleagues not congregations; they were written without an explicit *amanuensis* or co-author; and they were focused primarily on practical issues, not on theology *per se*.

Our discussion here further highlights the fact that these are personal 'management memos' between individuals – and these individuals have been working together for years and therefore know each other very well. Business communication between trusted colleagues can be quite terse

and, even between Christians, can contain little theology. Moreover, Paul does not need to tread carefully for fear of offence, nor does he need to 'set out his stall' theologically but instead can 'cut to the chase'.²⁶

To these commonly-made observations the following points may be added, which have emerged in our discussion above:

- There is also variation *within* the Pastoral Epistles, with 2 Timothy being written in a different context (later, in prison) than 1 Timothy and Titus.
- 1 Timothy and Titus are unique within the Pauline corpus inasmuch as they were written when Paul was 'on the road' and not settled in an established Christian community. His other letters were written from Antioch, Corinth and Ephesus, or once his 'house-arrest' had been established in Rome; all those contexts therefore have elements of stability about them, with Paul having personnel, equipment and unhurried time. While writing 1 Timothy and Titus, however, Paul may have been much more on his own, with no more than a couple of companions, and he may have been rushed into writing them through wanting to take advantage of an imminently-departing courier. The only other letter that may have been written in somewhat analogous circumstances is 2 Corinthians, although it could be suggested that chapters 1-9 of this letter were written whilst 'settled' in Philippi and it is only chapters 10-13 that were written 'on the road'.²⁷
- Similarly 2 Timothy would come from a time in Rome when Paul's 'support structures' were not yet in place – it was written (on this reconstruction) in the first few months, before he had properly settled into the routine of his 'house-arrest'.
- Another factor, which might particularly apply to Titus (on this reconstruction), is that, at the time of writing, Paul is moving westward, leaving behind the familiarity of the Greek cities around the Mediterranean/Aegean, to an area where Latin was the primary language. This too may have had some effect on his style of language.²⁸

5.2 Theological ideas

Pursuing option A also, of course, requires a significant 're-imagining' of the way Paul's theology is supposed to have 'developed'.²⁹ On this topic,

just a few brief comments can be made here. First, it is often supposed that we are looking for a linear development, e.g. from 'primitive' Galatians through 'matured' Romans to 'ecclesial' Ephesians and, finally, onto the 'bureaucratic' Pastorals. The graph is a straight line, going up a gradient, set at a reasonably steep angle. But what if the truly exponential development in Paul's thinking took place principally *before* he wrote Galatians? If, as argued by Bauckham, the most important developments in Christology took place in the first decade of the Church's existence, the same may be true for Paul.³⁰ If so, it is those early years in Arabia, Tarsus, Antioch and on the first 'missionary journey' which should be seen as the formative period for Paul's theological development. What we receive in *all* his letters, then, may be construed as *various applications of a deep, established body of personal theology*. The graph may be seen *in the shape of a fan*, as Paul dispensed his accumulated wisdom on a wide range of matters to individuals and churches. Moreover, his recipients were themselves at different points of 'development' and maturity. Human development and human communications are thus far more complex and multifaceted than can be shown on a two-dimensional, straight-line graph.

In terms of chronology, if Paul was converted in his mid-to-late twenties, then his first extant letter – probably Galatians – was written when he was already in his mid-40s. It would then make good psychological sense to see his subsequent writings (written between the ages of 45 and 60) as the outworking of his already established thinking, not so much as *de novo* compositions in which he is taken into entirely new (to him) modes of thought. Yes, his audience's situations were all distinctive and needed fresh applications, but an experienced pastor-teacher (like the scribe of Mat 13:52) is normally drawing out 'old things as well as new' from a treasury of wisdom accumulated over a lifetime. This might be particularly true for someone like Paul who, as an itinerant preacher and evangelist, will have spoken hundreds of thousands of words about Christ *before* he ever wrote his comparatively short letters.

Secondly, many features in the Pastoral Epistles that are deemed to be evidence of theological 'lateness' are arguably features of church life that crop up very early in the life of a congregation.³¹ And when we look closely at the management structures being outlined in the Pastorals, they prove to be rudimentary in the extreme: there is nothing

that could not have been applied to congregations in the first five years of their existence.³² So perhaps our criteria for establishing what is 'late' in Paul's letters might better be established through drawing on the experience of contemporary 'young churches' (in their first ten years of life), which are the nearest modern equivalent to what we find in the epistles. Through such comparisons we might better be able to gauge what features are truly indicative of 'second generation Christianity'.

There is obviously much more to be said here. In particular, the features in Paul's theology (not the situation of his audience) which have been deemed to be signs of lateness need to be reviewed. Are there fewer references to the Holy Spirit? Does his use of the word *eusebeia* ('piety') signal a greater emphasis on morality, rather than on God's free grace in Jesus? Does he describe the work of Christ in slightly more remote and 'distant' ways? Such claims are regularly made, but one really does have to ask if these short letters can reliably be taken as a sufficient sample on which to base such elaborate reconstructions.³³ No, there is a real danger here of constructing supposed 'trajectories' of development on the basis of minimal evidence or faulty criteria. And this then leads to our going round in endless further circles, as we begin to cite a supposedly 'late' piece of theology as firm evidence of the document being itself 'late' – when, in fact, the evidence is not firm at all.

Over against this, we must assert that the only sure grounds for assessing the date and setting of a document are *those texts within it that overtly allude to issues of time and place*. It is preferable to let those texts take their proper place and then let the theology and linguistic arguments take a new shape as a result.

Our argument here is that, when we concentrate in a focused way on *those* key texts in the Pastoral Epistles, we are indeed on much firmer historical ground; that a consistent and coherent picture emerges of their varied settings; and that it is *then and only then* that we can begin to use our imaginative faculties to reconstruct both the likely historical scenarios surrounding the text and the theological issues.

Option A, we have argued, enables a plausible reconstruction which indeed integrates the historical 'evidences' that we have been given. Options B and C, by contrast, see these 'historical' texts as quite problematic – as needing to be explained away. However, it is far better to have a hypothesis that runs *with* the grain of the historical evi-

dences than one that goes against them. Perhaps, after all, these ‘historical’ texts are not obstructive problems to be ‘explained away’ but – quite the reverse – vital historical clues that have been waiting patiently for almost 2000 years to point us in the right direction!

Dr Peter Walker is Tutor in New Testament Studies, Wycliffe Hall, University of Oxford, UK.

Notes

- 1 Part I appeared in *EJT* 21.1(2012) 4-16.
- 2 On the contrasts between 2 Timothy when compared with 1 Timothy and Titus, see e.g. J. Murphy O’Connor, ‘2 Timothy contrasted with 1 Timothy and Titus’, *Revue Biblique* 98 (1991) 403-418.
- 3 His referring to ‘all in Asia’ is not necessarily describing the vast mass of Christian believers in the province but rather the majority of Paul’s key supporters who have deserted him (in some unspecified way), without deserting Christ.
- 4 In my *In the Steps of Saint Paul* (Oxford: Lion Hudson, 2008) 86, I speculate what the young Timothy might have thought if he had been there to see Paul being stoned outside Lystra and left for dead on the ground (as in Acts 14:19). Perhaps he asked what this strange Jewish Rabbi was doing so far from Jerusalem – risking his life for others.
- 5 See further below (4.2) on Demas, Titus and Crescens.
- 6 This is a parallel case of what we noticed in Part I (focused on Tit 1:3), namely, that some of Paul’s instructions do not imply that he himself was present to deliver those instructions in person; rather he had to communicate them in writing. So this text about Trophimus is best explained as an instruction to a colleague whom Paul has decided to leave in his present location, rather than to deploy elsewhere. J.A.T. Robinson thus translates: ‘Trophimus I have had to leave ill at Miletus’; see his *Redating the New Testament* (London: SCM, 1976) 77.
- 7 H.C.G. Moule, *The Second Epistle to Timothy: Short Devotional Studies on the Dying Letter of St. Paul* (London: Religious Tract Society, 1905).
- 8 There is much debate about what these parchments were: classical or Hebrew texts, portions of the Old Testament or (quite possibly) the ‘back-up’ copies of his own writings. It was normal for letter-writers like Cicero to keep the original copy or ‘autograph’ of a letter; see E. R. Richards, *Paul and First-century Letter Writing: Secretaries, Composition and Collection* (Downers Grove: IVP, 2004). If this could be true of casual letters, how much more might someone like Paul see the importance of preserving these careful statements of apostolic teaching?
- 9 Onesiphorus too may have thought along similar lines, arriving a little later – though he may have been travelling to Rome for other reasons. See above (section 2) for the perception that these three men were perhaps in Rome in the early days after Paul’s arrival. Of course, at this distance in time, we cannot establish whether they had come to Rome for other reasons, not because they hoped to meet Paul there.
- 10 M.B. Thompson in R.J. Bauckham, *The Gospels for All Christians* (Eerdmans: Grand Rapids, 1998) chapter 3.
- 11 See further below (4.1).
- 12 W.D. Mounce in his commentary on the Pastoral Epistles (Word Biblical Commentary; Dallas: Thomas Nelson, 2000) 595, helpfully sees this ‘first defence’ as the ‘*prima actio*’ within the Roman legal system, which was a ‘public, preliminary hearing designed to gather information, which, if necessary, would be followed by a trial’.
- 13 There has been a debate over the exact meaning of the Emperor Trajan’s reference to a good ‘five years’ in Nero’s reign (quoted in Tacitus *Annals* XX). If this refers, as is likely, to Nero’s first five years in office (AD 54-59), then his behaviour and policies will have become worse just around the time Paul arrives in Rome in spring the of AD 60.
- 14 The point that Roman believers may have been anxious about Paul’s arrival is developed in my *In the Steps of Saint Paul*, 189-195; see also E. Judge, ‘The origin of the church in Rome: a new solution’, *RTR* 25 (1966) 95.
- 15 Although these ‘prison epistles’ could have been written from Ephesus in AD 55-57 or from Caesarea Maritima in AD 57-59, the majority of commentators favour a Roman provenance: see e.g. discussion in P.T. O’Brien, *Colossians, Philemon* (Word Biblical Commentary; Waco: Word, 1982) xlix-liii. Arguments also abound over Ephesians and whether it should be seen as ‘deutero-Pauline’, seen in e.g. A.T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary; Dallas: Word, 1990) lix- lxxii. The arguments developed in this article can be construed as further evidence, even if quite small in itself, in favour of this being genuinely a letter written by Paul.
- 16 The idea of Ephesians being a circular letter is alluded to in almost all commentaries which accept its Pauline authorship, see e.g. Tom Wright, *Paul for Everyone: The Prison Letters* (London: SPCK, 2002) 4-5. Intriguingly there is evidence from the second century (albeit from the heretic Marcion) for seeing Ephesians as the ‘letter to the Laodiceans’.
- 17 Although the Via Egnatia (linking Philippi to Dyrrachium) remained open during winter months, it could be treacherous; more particularly, the sea-crossing from Dyrrachium to Brundisium would be unpredictable and risky until the opening of the

sailing season in mid-March.

- 18 See 3.2 above.
- 19 This is the strong implication of 1 Peter 5:13 where Peter and Mark are together in 'Babylon'. The majority of commentaries on Mark discuss the probable Roman provenance of Mark and the issue of Mark writing down the oral memories of Peter, as first mentioned in the second century by Papias (quoted in Eusebius, *Church History* 3. 39:15).
- 20 This potential cooperation between Peter and Paul may thus have resulted in the writing down of two different but complementary accounts of the life of Jesus. Many aspects of the so-called 'synoptic problem' might look very different if scholars would allow for this possibility of Mark and Luke working in Rome on their Gospels *simultaneously and in parallel*. Both authors may have been aware of the other's outline and agreed in advance that there was no competition between them nor any need to conflate their works, but instead an urgent necessity to write down their respective traditions as soon as possible in Nero's Rome. There may also have been some 'cross-fertilization' between them as they discussed their projects. In this case the old question 'which Gospel was written first?' becomes strictly unanswerable: both Gospels would have come out around the same time, with both being slightly influenced by the other.
- 21 Since Luke was probably a native of Philippi, it is possible that he was one of the couriers who carried Paul's letter back to the Philippians. If that letter was written in late AD 61 or early 62 (see above), then we have an entirely plausible reason as to why Acts finishes with this open reference to Paul's 'two years' in Rome: Luke was now leaving Rome. Luke's departure would then explain Paul's reticence to send Timothy too (Phil 2:19-24). For an alternative possibility, namely that Luke had just died before the writing of Philippians, see my *In the Steps of Saint Paul*, 192 (based on a possible reading of Phil 2:27).
- 22 The impression gained from Acts is that he travelled as a free man, but conceivably he was also bound to stand trial in Rome. For some other options – whether Aristarchus disembarked at Myra (Acts 27:5-6) or travelled all the way to Rome, effectively as Paul's personal 'servant' – see F.F. Bruce, *The Book of Acts* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 501.
- 23 See Part I and *In the Steps of Saint Paul*, 12.
- 24 This might well suggest that 2 Timothy was written quite *early* in the summer of AD 60, thus allowing Tychicus sufficient time to spend some months working in the church in Ephesus before returning to Rome before the winter.
- 25 See E.F. Harrison, *Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1964) 337. Confusingly the seminal work which used these linguistic differences to argue against Pauline authorship was by someone with the same name: P.N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles* (Oxford: OUP, 1921), who noted that 112 particles, pronouns and prepositions, which occur in other Pauline epistles, are absent from the Pastorals. There are rebuttals to these arguments in e.g. J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* (New York: Harper & Row, 1963) 24-25 and D. Guthrie, *The Pastoral Epistles and the Mind of Paul* (London: Tyndale, 1956).
- 26 Anyone who publishes books knows that emails to work colleagues on e.g. points of internal college administration are completely different – even though written within minutes of each other. Any stylistic analysis of our writings, which tried to trace some chronological 'development', would quickly be dismissed as ridiculous.
- 27 On these practical issues of ancient writing and their effect on Paul's writing, see Richards, *Paul and First-century Letter Writing*.
- 28 This influence of a majority Latin culture is briefly noted (but not developed) by Kelly, *Pastoral Epistles*, 25.
- 29 On the methodologies involved in this debate, see the useful article by P.H. Towner, 'Pauline theology or Pauline tradition in the Pastoral Epistles: the question of method', *Tyndale Bulletin* 46.2 (1995) 287-314.
- 30 See R.J. Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).
- 31 See Part I, section 5.
- 32 Many factors have influenced us here, not least an 'anti-institutional' bias, perhaps reacting against what is seen as later 'Catholic' church order. Moreover, one sometimes gets the impression that these early Christian congregations are supposed to have existed for 10 to 15 years in a 'honeymoon' state of charismatic bliss, only then to discover that they needed leaders and some church order. Yet the experience of modern church 'plants' suggests that such honeymoons (all Spirit, no need for structure) do not last very long. Appointing leaders becomes necessary within weeks (not years) of a congregation being planted. For the priority which Paul gave to ordaining good local leadership, see Acts 14:21-23 and Part I, section 5a.
- 33 See e.g. A.T. Hanson, *The Pastoral Epistles* (London: Marshall, Morgan & Scott, 1982) 38-42, who argues that the author 'does not have any doctrine of his own' but resorts to quoting 'liturgical and confessional formulae'.

David Bosch, Paulus und die Mission der Kirche

Christoph Stenschke

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel beschreibt, ob und welches missionarische Engagement Paulus von Gemeinden erwartete. In Auseinandersetzung mit David Boschs Überlegungen zur Mission der Gemeinden bei Paulus in seiner bahnbrechenden Studie *Transforming Mission* geht es zunächst um die Unterstützung der Mission des Paulus und seiner Mitarbeiter durch verschiedene Gemeinden (etwa finanzielle Unterstützung, Bereitstellung von Mitarbeitern, Gebet, Ermutigung). Anschließend wird die direkte

* * * *

RÉSUMÉ

Cet article pose la question de savoir quelle part d'activité missionnaire Paul attendait des Églises de son temps. L'auteur discute constamment des thèses que David Bosch expose dans son étude magistrale sur la mission des Églises dans l'ouvrage intitulé « Transformer la mission ». Le premier thème abordé est celui du soutien apporté à l'œuvre missionnaire de Paul et de ses collaborateurs en termes de finances, de mise à disposition d'équipiers, de prière et d'encouragement. L'auteur traite ensuite de

* * * *

SUMMARY

This article discusses what kind of missionary activity Paul expected of the earliest churches, if any. It was written in constant dialogue with the still crucial study on the mission of churches by David Bosch entitled *Transforming Mission*. The first topic is the churches' support of the mission of Paul and his helpers by means of finance, the making available of personnel, prayer and encour-

* * * *

1. Einleitung

In seinem 1991 veröffentlichten Meisterwerk *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* beginnt David J. Bosch mit einem Überblick über die im Neuen Testament erwähnten

Beteiligung der Gemeinden an der Verbreitung des Evangeliums beschrieben (Zeugnis durch vorbildliches Verhalten, positive Zuwendung allen Menschen gegenüber). Der Schwerpunkt liegt bei den Hinweisen auf missionarisches Zeugnis aller Christen durch direkte verbale Verkündigung. Aufgrund der Ergebnisse mehrerer neuer Studien (die hier vorgestellt, zusammengefasst und ergänzt werden) ist Boschs Darstellung zu ergänzen. Abschließend wird die gegenwärtige Bedeutung der Mission der Gemeinden diskutiert.

* * * *

l'implication directe des Églises dans l'entreprise missionnaire par un style de vie exemplaire et une attitude positive vis-à-vis de toute personne. Il s'intéresse ensuite particulièrement aux données qui signalent une activité missionnaire de tout chrétien consistant en une proclamation verbale directe. Des travaux récents sur le sujet sont présentés et résumés, ce qui apporte un complément à l'œuvre de David Bosch sans pour autant entraîner trop de répétitions. Enfin, l'auteur aborde le sujet de l'importance de la mission des Églises aujourd'hui.

* * * *

agement. Subsequently, the direct involvement of the churches in mission is discussed: witness by means of exemplary behaviour and a positive attitude towards all people. The emphasis is on evidence for any missionary activity of all Christians by means of direct, verbal proclamation. More recent studies are introduced and summarised which serve to complement Bosch's work without making it redundant. Finally the present day importance of the churches' mission is discussed.

* * * *

Modelle für Mission.¹ Er bestimmt die folgenden Modelle: „Matthew: Mission as Disciple-Making“, „Luke-Acts: Practicing Forgiveness and Solidarity with the Poor“ and „Mission in Paul: Invitation to Join the Eschatological Community“.² Im Kapitel

zur paulinischen Mission behandelt Bosch den engen Zusammenhang zwischen dem Missionar und Theologen Paulus, zwischen seiner Bekehrung und Berufung, seiner Missionsstrategie und seiner missionarischen Motivation, bevor er sich eher theologischen Fragen zuwendet: Mission und der Triumph Gottes, das Gesetz, Israel und die Heiden, die Gemeinde als die endzeitliche Gemeinschaft (bis zur Parusie des Herrn) und abschließend das paulinische „Missionsparadigma“.

Bosch bemerkt zu Recht, dass „one cannot really study our theme by looking for and analyzing ‘mission texts’ in Paul’s letters“.³ Wenn wir trotzdem diesen Versuch wagen, dann müssen die Ergebnisse auf dem Hintergrund von Boschs umfassender Beschreibung des paulinischen Missionsverständnisses gesehen werden.

In Boschs interessanten Beobachtungen stehen Paulus selbst und seine Theologie im Fokus. Seine Mitarbeiter und ihre Bedeutung, sowie die Berufung anderer Christen zu einem ganzheitlichen Zeugnis werden kurz erwähnt. Sonst finden sich nur wenige Hinweise auf die urchristlichen Gemeinden, die die Mission des Paulus auf unterschiedliche Weise unterstützten⁴ und auf die von Paulus gegründeten Gemeinden, von denen Paulus eine Ausweitung seiner eigenen Mission erwartete.⁵ Diese Gewichtung entspricht dem verbreiteten Verständnis von Paulus und seiner Mission. In vielen Studien erscheint Paulus eher als ein Einzelgänger, der selbständig und unabhängig von Gemeinden arbeitete. Jedoch zeigt ein genauerer Blick auf die Apostelgeschichte (deren zweite Hälfte Paulus dominiert) und auf seine Briefe, dass *die Mission des Paulus in mehreren urchristlichen Gemeinden verwurzelt war, auf verschiedene Weise von Gemeinden unterstützt und durch das Verhalten gegenüber Außenstehenden und das Zeugnis urchristlicher Gemeinden weitergeführt wurde.*

2. Paulus und die Mission der Kirche bei David Bosch

Bevor wir uns den Hinweisen auf die Beteiligung der Gemeinden an der Mission im *Corpus Paulinum* zuwenden, beschreiben wir zunächst, wie Bosch von Beteiligung der Gemeinden an der Mission spricht. Im Abschnitt zur Missionsstrategie bemerkt Bosch, dass Paulus *Zentrumsmission*, das heißt Mission in bestimmten strategisch wichtigen Zentren, betrieb, und schreibt: „Paul thinks regionally, not ethnically; he chooses cities that have

a representative character. In each of these he lays the foundation for a Christian community, clearly in the hope that, from these strategic centers, the gospel will be carried into the surrounding countryside and towns“. Die von Paulus gegründeten und betreuten Gemeinden sollen „beacons of light in their environment“ werden. In Römer 15:20 behauptet Paulus keineswegs „that the work of mission is completed in the regions where he has worked, but simply that there are now viable churches, which may reach out into their respective hinterlands; therefore he has to move on to the ‘regions beyond‘“.⁶

Im Zusammenhang mit der Missionsstrategie des Paulus kommt Bosch auf die vielen Mitarbeiter des Paulus zu sprechen und bezieht sich dabei auf die grundlegende Untersuchung dieses Aspekts paulinischer Mission durch W.-H. Ollrog.⁷ Bosch verweist damit auf ein wichtiges Element der Beteiligung der Gemeinden an der Mission des Paulus. Ferner spricht Bosch mehrfach von der missionarischen Bedeutung des christlichen Wandels. So zeigt er, dass das Verhalten der Christen wegen ihrer besonderen Stellung als Gottes Kinder hervorragend sein sollte:

Very frequently Paul says that an exemplary demeanor is required for the sake of the Christian witness toward outsiders. ... The Christians’ lifestyle should not only be exemplary, but also winsome. It should attract outsiders and invite them to join the community. Put differently, the believers should practice a missionary lifestyle. It is true that the Christian community is exclusive and has definite boundaries, but there are gates in the boundaries. ... They are characterized by a missionary drive which sees in the outsider a potential insider. Their exemplary existence is a powerful magnet that draws outsiders toward the church.⁸

In seinem Abschnitt über das Verhältnis von Apokalyptik und Ethik bemerkt Bosch ferner, dass Paulus die Kirche verstand als

constituting ‘pockets’ of alternative lifestyle that penetrate the mores of society around it. Precisely because of this, Christians cannot celebrate the advent of God’s new world only within the church. Rather, the revolution that is taking place within the church carries within it important seeds of revolution for the structures of society. In the midst of a ‘crooked and perverse generation’ the believers are to be ‘without blemish’ and shining ‘as lights in the

world' (Phil 2:15). They may not withdraw into a sequestered cloister; rather, they constitute a community of hope which groans and labors for the redemption of the entire world.⁹

Bosch kommt später ausführlicher auf diese Frage unter der Überschrift „For the sake of the world“ zurück.¹⁰ Dort betont er die große Bedeutung des christlichen Lebenswandels für die Mission und schließt, dass Texte wie 1 Thessalonicher 1:8, 2 Korinther 3:2, Römer 1:8 und 16:19 „probably do not suggest that the Thessalonian, Corinthian, and Roman churches were actively involved in direct missionary outreach, but rather that they are missionary by their very nature, through their unity, mutual love, exemplary conduct, and radiant joy“.¹¹ Später hält Bosch fest: „The church is the church *in* the world and for the world, which means that it has an active vocation and mission to the created order and its institutions“.¹²

Damit hat Bosch auf einen wichtigen Aspekt im paulinischen Verständnis des Wesens der Kirche hingewiesen, aber die Beteiligung der Kirche an der Mission bedarf noch ausführlicherer Untersuchung. Zudem hat eine Reihe neuerer Studien ausführlich die Erwartungen des Paulus hinsichtlich der Beteiligung der Gemeinden an der Mission untersucht und ist dabei zu einem anderen Ergebnis als Bosch gekommen.¹³ Diese Ergebnisse sind zu berücksichtigen.

Dieser Aufsatz zeigt, dass die Mission des Paulus in unterschiedlicher Weise untrennbar mit urchristlichen Gemeinden verbunden war und als die Mission der Gemeinde(n) verstanden werden kann.¹⁴ Zunächst geht es um die Hinweise auf die aktive Beteiligung urchristlicher Gemeinden an der Missionstätigkeit des Paulus. Dann fragen wir, ob und in welchem Ausmaß Paulus erwartete, dass die Gemeinden nicht nur seine Missionsbemühungen unterstützten, sondern sich selbst aktiv und direkt durch ihr Verhalten, ihre Wohltätigkeit gegenüber allen Menschen und ihr mündliches Zeugnis an der Mission beteiligten.

3. Die Mission des Paulus und die Mission der urchristlichen Gemeinden

Alle Briefe des Paulus sind eng mit seiner Mission verbunden und ohne diesen Kontext nicht zu verstehen.¹⁵ Paulus schrieb sie im Wesentlichen, um Fragen zu behandeln, die durch seine Missionstätigkeit entstanden waren und die er nicht selbst vor Ort oder durch einen seiner

Mitarbeiter klären konnte. Nach dieser Verortung der Briefe in die urchristliche Mission wenden wir uns zunächst der aktiven Beteiligung der Gemeinden an der Mission des Paulus und seiner unmittelbaren Mitarbeiter zu. In einem weiteren Schritt geht es um die Erwartung des Apostels, dass sich einzelne Christen und Gemeinden aktiv in der Ausbreitung des Evangeliums engagieren.

3.1 Die Unterstützung der Mission des Paulus durch Gemeinden

Die Paulusbrieve enthalten mehrere Hinweise darauf, inwieweit Gemeinden und Einzelpersonen tatsächlich an der Missionstätigkeit beteiligt waren oder welche Beteiligung an seiner Mission Paulus von ihnen erwartete.¹⁶ Wir greifen dabei auf die ausgezeichnete Darstellung dieser Beteiligung in John P. Dicksons Studie *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities* zurück.¹⁷ Dickson beginnt mit einem Überblick über Mission im Frühjudentum und beschreibt Aspekte frühjüdischer Glaubenswerbung vor 70 n. Chr. Dann untersucht er die Struktur der paulinischen Mission und die Bedeutung von Evangelisten und ihr Verhältnis zu Ortsgemeinden. Anschließend beschreibt er mehrere Aspekte der Missionsarbeit, mit denen die Gemeinden – Dickson spricht dabei von „congregational involvement in the advance of the gospel“¹⁸ – die Mission des Paulus unterstützten. Dickson selbst erwähnt nur finanzielle Unterstützung und Gebet.¹⁹ Darüber hinaus erwartet Paulus ferner die Entsendung von Mitarbeitern sowie moralische Unterstützung für sich und seine Mitarbeiter.

a. Finanzielle Unterstützung der Mission²⁰

Paulus erwartet, dass Gemeinden die von ihnen ausgesandten Mitchristen unterstützen, während sie als Mitarbeiter des Paulus unmittelbar mit ihm oder anderswo tätig sind. Ferner erwartet er von den Gemeinden finanzielle Unterstützung seiner eigenen Mission, die vielfach eng mit der Missionstätigkeit seiner Mitarbeiter verbunden war. Er erbittet von den Korinthern umfassende Gastfreundschaft und Unterstützung für weitere Reisen: „Bei euch aber werde ich, wenn möglich, eine Weile bleiben oder auch den Winter zubringen, damit ihr mich dann dahin geleitet, wohin ich ziehen werde“ (1 Kor 16:6). In 2 Korinther 1:16 schreibt er: „Von euch aus wollte ich nach Mazedonien reisen, aus Mazedonien wieder zu euch kommen und mich von euch geleiten lassen nach Judäa“. Paulus erwartet von den Gemeinden

Unterstützung für seinen Dienst auch in anderen Gegenden. Er erhofft sich, dass die Römer ihn auf seiner Reise nach Spanien unterstützen würden (Röm 15:24).

In 1 Thessalonicher 2:1–9 und 2 Thessalonicher 3:8–9 erwähnt Paulus, dass er ein Recht auf materielle Versorgung gehabt hätte, jedoch keinen Gebrauch davon gemacht habe. Ausführlich wird dieses Thema in 1 Korinther 9:1–18 behandelt. Während seines Aufenthalts in Korinth verzichtete Paulus auf Unterstützung, obwohl „der Herr befohlen hat, dass, die das Evangelium verkündigen, sich vom Evangelium nähren sollen“ (V 14).²¹ Als er an anderen Orten tätig war, erwartete er sogar von den Korinthern Unterstützung. Ähnliches fordert er für seinen Mitarbeiter Timotheus: „Dass ihn nur nicht jemand verachte! Geleitet ihn aber in Frieden, dass er zu mir komme; denn ich warte auf ihn mit den Brüdern“ (1 Kor 16:11; siehe unten zu Tit 3:13).

b. Gelegentliche finanzielle Gaben für die Mission

Der zweite Punkt ist eng mit dem ersten verbunden. Das beste Beispiel für eine gelegentliche Gabe ist die Geldsumme, die die Gemeinde in Philippi Paulus sandte. Paulus bestätigt den Empfang und bringt seine Dankbarkeit ausführlich zum Ausdruck in Philipper 4:10–20.²² Er erinnert die Philipper daran, dass „als ich auszog aus Mazedonien, keine Gemeinde mit mir Gemeinschaft gehabt hat im Geben und Nehmen als ihr allein“ (V 15; „keine Gemeinde“ bezieht sich möglicherweise nur auf die Gemeinden in Mazedonien). Sogar als Paulus in Thessalonich wirkte – und die dortigen Nutznießer seines Dienstes ihn hätten unterstützen müssen²³ – hatten die Philipper einmal und danach noch einmal etwas für seinen Bedarf gesandt (16). Paulus bestätigt: „Ich habe aber alles erhalten und habe Überfluss. Ich habe in Fülle, nachdem ich durch Epaphroditus empfangen habe, was von euch gekommen ist: ein lieblicher Geruch, ein angenehmes Opfer, Gott gefällig“ (18).²⁴

Eng verbunden mit der Mission des Paulus war seine Sammlung für die verarmten Christen in Jerusalem (vgl. 1 Kor 16:1–4; 2 Kor 8–9; Röm 15:25–31).²⁵ Paulus erwartete von den Gemeinden, die er gegründet hatte, dass sie mit ihrer großzügigen Beteiligung die schuldige Dankbarkeit der Heidenchristen gegenüber den Judenchristen ausdrücken und schrieb ausführlich dahingehend, um sie zu überzeugen und anzuspornen.²⁶

c. Bereitstellung von Mitarbeitern²⁷

Bezug nehmend auf Wolf-Henning Ollrogs Abhandlung über Paulus und seine Mitarbeiter hat Bosch zu Recht die Bedeutung der Mitarbeiter des Paulus und ihre theologische Bedeutung betont:

The churches ... put these people at Paul's disposal for limited periods. Through them the churches themselves were represented in the Pauline mission and become co-responsible for the work. ... In his fellow-workers Paul embraces the churches and these identify with his missionary efforts; this is the primary intention of the cooperative mission. ... through their delegates the churches themselves become partners in the entire enterprise. ... Theologically this signifies that Paul regards his mission as a function of the churches.²⁸

Ähnlich schreibt Eckhard Schnabel über die Mitarbeiter des Paulus:

Die Mehrzahl der Mitarbeiter stammte aus den von Paulus gegründeten „jungen“ Gemeinden. Sie kamen zu Paulus als „Delegierte“ ihrer Gemeinden (Kol 1,7; 4,12f; Phlm 13). Ihre Mitarbeit in der paulinischen Mission gleicht einen „Mangel“ ihrer Gemeinden aus (1 Kor 16,17; Phil 2,30), sie repräsentieren ihre Gemeinden als *apostoloi ekklesion* (2 Kor 8,23; vgl. Phil 2,25) und bekunden so als Glieder am Leibe Christi ihre Mitverantwortung am Aufbau des Gottesreiches. Die Gemeinden haben durch ihre „Sendboten“ Anteil am Missionswerk des Apostels. Die Mitarbeitermission verbindet Paulus mit seinen Gemeinden in dem gemeinsam getragenen Missionswerk. Wolfgang Schrage hat Recht: Die Rolle der Mitarbeiter „ist weder allein psychologisch aus dem Bedürfnis nach Gemeinschaft noch organisatorisch zur Erhöhung der Missionseffizienz noch erst recht pädagogisch mit dem Ziel einer vorsorglichen Schulbildung für die Zeit nach Paulus zu bestimmen. Paulus legt vielmehr Wert auf Mitverantwortung und Partizipation der Gemeinden, weil er Mission und Dienst als Funktion der gesamten Gemeinde ansieht (darum auch die große Fluktuation im Mitarbeiterkreis).“²⁹

Es fällt auf, dass Paulus offenbar vorhatte, allein nach Rom zu kommen. In seinem Brief an die dortigen Christen gibt es keinen Hinweis auf Reisebegleiter. In Römer 15:24 erwähnt er seine Pläne, die römischen Christen auf seinem Weg

nach Spanien zu besuchen (vgl. auch 1:8–15) und erwartet, dass „ich von euch dorthin weitergeleitet werde, doch so, dass ich mich zuvor ein wenig an euch erquicke“. „Geleit“ schließt im Kontext antiker Gastfreundschaft finanzielle Unterstützung für die (Weiter-) Reise ein.³⁰ Paulus dürfte auch ihre Fürbitte für seine Reise nach Westen erwartet haben, da er sie für seine bevorstehende Jerusalemreise um Gebetsunterstützung bittet (15:30–31). Es ist jedoch wahrscheinlich, dass Paulus in Rom auch Mitarbeiter gewinnen wollte.³¹ Möglicherweise hatte er einige der Leute im Blick, die er in seiner ausführlichen und warmherzigen Grußliste erwähnt (16:3–15). Seine bisherigen Mitarbeiter blieben in den Gemeinden im Osten, um dort die Mission weiterzuführen. Viele der damals in Rom lebenden Christen haben wohl Latein gesprochen (das Paulus und die Leute um ihn her wahrscheinlich nicht konnten) und hatten vielleicht mehr Erfahrung in einem Umfeld, wo die Mission nicht bei den Synagogen beginnen konnte. Diese Absicht könnte erklären, warum Paulus einen längeren Aufenthalt in Rom plante.

Die nachstehende Aufforderung an Titus dürfte auch für die anderen Gemeinden gegolten haben, da der Titusbrief nicht als ein Privatbrief anzusehen ist (vgl. Gnade sei mit euch allen“, 3:15): „Zenas, den Rechtsgelehrten, und Apollos rüste gut aus zur Reise, damit ihnen nichts fehle“ (Tit 3:13; vgl. auch 3:14).

d. Gebet für die Ungläubigen³²

Paulus versichert den Römern, dass er für nicht-christliche Juden betet: „...meines Herzens Wunsch ist und ich flehe auch zu Gott für sie, dass sie gerettet werden“ (Röm 10:1). Er ermahnt auch andere, dass „man vor allen Dingen tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit... So will ich nun, dass die Männer beten an allen Orten...“ (1 Tim 2:1, 8).

e. Gebet für Paulus und seine Mitarbeiter

Am Schluss des 1 Thessalonicherbriefs werden die Leser aufgefordert: „Liebe Brüder, betet auch für uns“ (5:25). Dies wird in 2 Thessalonicher 3:1 wiederholt: „Weiter, liebe Brüder, betet für uns, dass das Wort des Herrn laufe und gepriesen werde wie bei euch und dass wir erlöst werden von den falschen und bösen Menschen“. Die Epheser werden aufgefordert, für alle die Heiligen zu beten „und

für mich, dass mir das Wort gegeben werde, wenn ich meinen Mund auftue, freimütig das Geheimnis des Evangeliums zu verkündigen, ... dass ich mit Freimut davon rede, wie ich es muss“ (Eph 6:19–20). Die Kolosser werden ermahnt: „Betet zugleich auch für uns, dass Gott uns eine Tür für das Wort auftue und wir das Geheimnis Christi sagen können... damit ich es offenbar mache, wie ich es sagen muss“ (4:3–4; vgl. Apg 14:27; 1 Kor 16:9; 2 Kor 2:12). Der Peristasenkatalog in 2 Korinther 11:23–29 erwähnt Bedrängnisse und Gefahren, die mit der Missionsarbeit verbunden sind und Gebet erfordern.³³ Die römischen Christen sollen mit Paulus zusammenwirken durch ihre Gebete zu Gott für Paulus und seine bevorstehende Jerusalemreise (Röm 15:31–32). Paulus erbittet jedoch nicht nur Gebet für seinen Dienst, er selbst betet auch umfassend für die Gemeinden und versichert ihnen, dass er dies auch wirklich tut, z.B. „Ich danke meinem Gott, sooft ich euer gedenke, was ich allezeit tue in allen meinen Gebeten für euch alle, und ich tue das Gebet mit Freuden“ (Phil 1:3).³⁴

f. „Dass ich mich mit euch erquicke“ (Röm 15:32)

Oft wird übersehen, dass Paulus auch für sich geistliche Stärkung durch die Gemeinden erwartete. Es war nicht so, dass die Gemeinden Finanzen, Menschen und Gebet einbringen und nur Paulus im Gegenzug ihnen und anderen Empfängern geistlichen Segen vermittelt (vgl. Röm 1:11–13; 15:29). Er wollte ein Geben und Nehmen – er erhoffte sich auch für sich selbst geistliche Erquickung durch die Gemeinden. Nachdem er seine Aufgabe im Osten als abgeschlossen betrachtete und nach Westen aufbrechen wollte, schrieb Paulus an die Römer: „Denn mich verlangt danach, euch zu sehen, damit ich euch etwas mitteile an geistlicher Gabe, um euch zu stärken, das heißt, damit ich zusammen mit euch getröstet werde durch euren und meinen Glauben, den wir miteinander haben“ (Röm 1:11–12) nachdem „ich mich zuvor ein wenig an euch erquicke“ (15:24) „damit ich mit Freuden zu euch komme nach Gottes Willen und mich mit euch erquicke“ (15:32). Diese Unterstützung der Mission war weder auf Paulus noch auf die römischen Christen beschränkt. Die „Gemeinschaft am Evangelium vom ersten Tag an bis heute“, die Paulus mit den Philippnern verband, bezog sich nicht nur auf Finanzen und Gebet (1:5).

Zusammen mit seinen Briefen bildeten die

Mitarbeiter des Paulus ein starkes Band zwischen ihm, seiner Mission und den Gemeinden. Durch sie dürfte manche Stärkung Paulus und andere Missionarskollegen erreicht haben.

3.2 Die direkte Beteiligung der Gemeinden an der Mission

Mehrere neuere Studien haben sich der Frage gewidmet, ob Paulus – über die Unterstützung seiner eigenen Mission hinaus – von den Gemeinden direkte Mitwirkung an der Ausbreitung des Evangeliums erwartete. Nach verschiedenen älteren Studien hatte Paulus keine diesbezüglichen Erwartungen oder nur in sehr begrenztem Umfang.³⁵ Auf den ersten Blick scheint das einleuchtend: wenn heute eine biblische Motivation für missionarisches Engagement bemüht wird, werden gewöhnlich der *Missionsbefehl* aus Matthäus 28 oder andere nichtpaulinische Texte herangezogen. Das geschieht aus gutem Grund, denn es gibt mit Philipper 2:16 nur einen Vers im *Corpus Paulinum*, der als direkte Aufforderung zum missionarischen Wirken verstanden werden kann (siehe unten).³⁶ Dieses scheinbare Fehlen verblüfft umso mehr, als Paulus und seine Briefe nicht ohne die urchristliche Mission, in deren Kontext sie entstanden sind, verstanden werden können.

Jedoch haben einige der neueren Studien überzeugend dargelegt, dass Paulus sehr wohl solche Erwartungen hegte.³⁷ Ihre Argumente verdienen Aufmerksamkeit für die Frage nach Paulus und der Mission der Kirche. Paulus erwartete gemeindliche Beteiligung in drei Bereichen, die eng miteinander verbunden sind. Wir trennen sie nur zu Zwecken einer klaren Darstellung:

- a) christliches Zeugnis als vorbildliches Verhalten
- b) positive Zuwendung *allen* Menschen gegenüber und
- c) christliches Zeugnis durch direkte Verkündigung.

a. Christliches Zeugnis durch vorbildliches Verhalten

Dickson fasst die Erwartungen an das Verhalten der Christen als *Missionsauftrag durch soziale Integration, ethisches Lebenszeugnis, öffentlichen Gottesdienst und mündliches Glaubensbekenntnis* zusammen.³⁸

- Trotz aller Aufforderungen zu persönlicher Heiligung und aller Warnungen vor der

Gemeinschaft mit in Sünde lebenden Christen sollen sich Christen nicht aus der Welt zurückziehen, sondern sich unter ihre nichtchristliche Umgebung mischen (1 Kor 5:9-10).³⁹ Bosch schreibt zu dieser Stelle: „So the weight of Paul’s emphasis is put on the conduct of ‚insiders‘ in relation to ‚outsiders‘ and for the latter’s sake.“⁴⁰ Die Korinther sollen sich nicht absondern, sondern die missionarischen Möglichkeiten nutzen, die sich durch die Teilnahme an Gastmählern bieten (10:31–11:1): sie sollen essen oder trinken oder was immer sie tun, zur Ehre Gottes tun und Juden, Griechen oder Christen keinen Anstoß geben. Sie sollen jedermann gefallen in allem, was sie tun, nicht ihren eigenen Vorteil suchen, sondern den der vielen, so dass sie gerettet werden. Darin sollen sie Paulus nachzueifern.

- Christen sollen vor Nichtchristen ein gutes Bild abgeben: „... damit ihr ehrbar lebt vor denen, die draußen sind“ (1 Thess 4:11-12). Dazu bemerkt Bosch: „Paul admonished them ‚to live quietly‘, but not in the Stoic sense of retiring into contemplation for its own sake or in the Epicurean sense of contemptuously shunning society; rather, Christians should, by living quietly, aim at earning the approval of society at large.“⁴¹

Darüber hinaus sollen die Christen ihre Güte allen Menschen zeigen (Phil 4:5) und sich weise gegenüber Nichtchristen verhalten (Kol 4:5; vgl. auch Titus 2:2-10; 3:1-8), die ihr Verhalten beobachten. Christliche Sklaven werden aufgefordert, „der Lehre Gottes, unseres Heilands, Ehre zu machen in allen Stücken“ (Tit 2:10). Alle Christen sollen zu jedem guten Werk bereit sein, von niemand schlecht reden, Streit vermeiden, gütig sein und allen Menschen Sanftmut erweisen (Tit 3:1). Sie sollen auch auf gute Werke bedacht sein, denn „das ist gut und nützt den Menschen“ (3:8).

- Zumindest ein Teil des urchristlichen Gottesdienstes sollte der Öffentlichkeit zugänglich und wenigstens indirekt evangelistisch sein (1 Kor 14:23-25). Paulus ging anscheinend davon aus, dass einige Nichtchristen mit gewisser Regelmäßigkeit an Gemeindeversammlungen teilnehmen. Die Nichtchristen, die erleben, was in 1 Korinther 14:25 beschrieben ist („der würde von allen geprüft und von allen überführt; was in seinem Herzen verborgen ist, würde offenbar, und so würde er niederfallen auf sein Angesicht, Gott anbeten und beken-

nen, dass Gott wahrhaftig unter euch ist“), werden zur Buße und zum rettenden Glauben geführt.⁴²

- Nach Paulus sollen Christen bereit sein, Fragen, die ihren Glauben und ihr Verhalten betreffen, freundlich und „mit Salz gewürzt“ zu beantworten (Kol 4:6). Ihr Verhalten wird vielfach zu Situationen führen, in denen sie das Evangelium bezeugen können, wie 1 Petrus 3:15 nahelegt: „Seid allzeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist, und das mit Sanftmut und Gottesfurcht“.
- Christen sollen Frieden stiften und erhalten: „Ist's möglich, soviel an euch liegt, habt mit allen Menschen Frieden“ (Röm 12:18).⁴³

David Bosch behandelt das vorbildliche Verhalten der Christen unter der Überschrift „For the sake of the world“.⁴⁴ Dort schreibt er:

The church is called to be a community of those who glorify God by showing forth his nature and works and by making manifest the reconciliation and redemption God has wrought through the death, resurrection and reign of Christ.

Das Bewusstsein der eigenen Besonderheit brachte die Gemeinden nicht zu „any encystation; precisely their sense of uniqueness encouraged them to share with others“. Der Auftrag der Kirche in der Welt ist „to be this new creation. Its very existence should be for the sake of the glory of God. Yet precisely this has an effect on the ‘outsiders’. Through their lifestyle, believers attract outsiders or put them off“.⁴⁵ Bosch zog daraus den Schluss:

The church is not other-worldly. It is involved with the world, which means that it is missionary. Christians are called to practice a messianic lifestyle within the church but also to exercise a revolutionary impact on the values of the world. They do not withdraw into a cloister, barricaded against the onslaughts of the world. ... The church is the church in the world and for the world, which means that it has an active vocation and mission to the created order and its institutions. The church is that community of people who are involved in creating new relationships among themselves and in society at large and, in doing this, bearing witness to the lordship of Christ.⁴⁶

b. Positive Zuwendung allen Menschen gegenüber

Neben dem allgemeinen Zeugnis durch das Verhalten gibt es eine Anzahl von Aufforderungen – die in diesem Zusammenhang oft übersehen werden –, nicht nur innerhalb der Gemeinde auf den richtigen Umgang zu achten, sondern sich gegenüber *allen Menschen* positiv zu verhalten. Römer 12:17 fordert auf: „Seid auf Gutes bedacht gegenüber jedermann“. An die Galater schreibt Paulus: „... lasst uns Gutes tun an *jedermann*, allermeist aber an des Glaubens Genossen“ (6:10). Ehemalige Diebe werden ermahnt, nicht mehr zu stehlen, sondern mit eigenen Händen zu arbeiten, damit sie den Bedürftigen abgeben können (Eph 4:28). Im 1 Thessalonicherbrief erscheinen mehrere solcher Aufforderungen: „Euch aber lasse der Herr wachsen und immer reicher werden in der Liebe untereinander und zu *jedermann*“ (3:12),⁴⁷ „... seid geduldig gegen *jedermann*“ (5:14).⁴⁸ „Seht zu, dass keiner dem anderen Böses mit Bösem vergelte, sondern jagt allezeit dem Guten nach untereinander *und gegen jedermann*“ (1 Thess 5:15). Titus 3:2 ermahnt die Leser „niemanden verleumdend, nicht streiten, gütig sein, alle Sanftmut beweisen gegen *alle Menschen*“. Trotz des besonderen Status der Kirche verwischt dieses positive Verhalten gegenüber *allen* Menschen die Grenzen der Gemeinschaft, wenn es um positives Verhalten geht.

Zudem erscheinen viele Aufforderungen zu einem ethischem Handeln, die die Empfänger des geforderten positiven Verhaltens nicht explizit benennen (z.B. 1 Tim 6:17-18). Damit sind diese Aufforderungen nicht auf Gemeindemitglieder begrenzt, jedoch wird der Kreis der Empfänger auch nicht explizit erweitert.

c. Christliches Zeugnis durch direkte Verkündigung

In David Boschs Verständnis der paulinischen Mission war „the primary responsibility of ‘ordinary’ Christians ... not to go out and preach“. Ihre Aufgabe war es, „to support the mission project through their appealing conduct and by making ‘outsiders’ feel welcome in their midst“.⁴⁹ Hat Bosch mit dieser Aussage recht oder gibt es doch Hinweise, dass Paulus von den Gemeinden auch Beteiligung an der direkten Verkündigung des Evangeliums erwartete?⁵⁰ Die folgenden Stellen weisen darauf hin:

- Paulus fordert die Korinther zweimal auf,

seinem Beispiel zu folgen (1 Kor 4:16; 11:1).⁵¹ Das von den Gemeinden gewünschte Verhalten schließt ein, dass sie sein Anliegen der Mission teilen und sich auch aktiv daran beteiligen. Paulus präsentiert sich „as a model to be emulated, not only by his fellow-workers, but by all Christians“.⁵²

- Paulus spricht von den missionarischen Chancen in Mischehen durch ein vorbildliches Verhalten, das die Konversion des ungläubigen Ehepartners im Blick hat (1 Kor 7:12–16). Nach Plummer geht es dabei nicht nur um Verhalten:

The apostle exhorts a believing spouse to live at peace with a non-believing spouse. The ultimate goal of this irenic behaviour is not temporal harmony, but eschatological salvation. ... In this conjugal relationship, as in other relationships, the evangelistic concern of the believer is assumed. Paul does not write, '[Believing] wife, you must desire, pray and actively work for your husband's salvation'. Such active concern is assumed. ... While including attractive behaviour of the spouse, Paul's instructions in 7:12–16 cannot be relegated to simply the 'passive' category of missionary activity.⁵³

- Die Formulierungen in der ersten Person Plural in 2 Korinther 5:18–6:2 dürften nicht auf Paulus und seine Mitarbeiter beschränkt sein, sondern die Korinther mit in die Aussage einschließen, dass sie Botschafter Christi seien: „... the language itself clearly indicates that those who have been reconciled themselves become agents of reconciliation“.⁵⁴
- Paulus berichtet in 1 Thessalonicher 1:8 von den thessalonischen Christen: „Denn von euch aus ist das Wort des Herrn erschollen nicht allein in Mazedonien und Achaja, sondern an allen Orten ist euer Glaube an Gott bekannt geworden, sodass wir es nicht nötig haben, etwas darüber zu sagen“. Wir haben damit einen Hinweis auf eine Missionstätigkeit, die von Thessalonich ausging und von der Paulus mit Begeisterung und Anerkennung berichtet.⁵⁵
- Schnabel bemerkt:

In 1 Thessalonians 3:12, Paul prays that the love of the believers in Thessalonica 'for one another and for all' might increase. He reminds them that they should not allow the new community and fellowship that they enjoy as new converts to be solidified as a 'closed group' that insulates itself against society, a behavior

that would prevent others from hearing the news of Jesus.⁵⁶

- Unter Bezugnahme auf die Philipper schreibt Schnabel auch:

Paul thanks the Christians in Philippi for their 'sharing in the gospel' (Phil 1:5). The phrase 'in the gospel' (*eis to euangelion*) describes an active participation of the church in Philippi in his own missionary work. They cooperated in the preaching of the gospel not only through their financial support for Paul (Phil 4:15f) and through their prayers (Phil 1:19), *but also in terms of passing on the news of Jesus*.⁵⁷

- In Philipper 2:16 wird das griechische Wort *epechontes* traditionell mit „festhalten“ übersetzt. Zum Beispiel übersetzt die Lutherübersetzung „dadurch dass ihr festhaltet am Wort des Lebens“.⁵⁸ *Epecho* kann jedoch auch mit „darreichen“ übersetzt werden: „indem ihr das Wort des Lebens darreicht“.⁵⁹ In diesem Verständnis werden die Christen aufgefordert, das Wort des Lebens „hinzuhalten“, d.h. das Wort weiterzugeben und als Lichter mitten unter einem verdorbenen und verkehrten Geschlecht zu leuchten (V 16). James Ware schreibt:

As such Philippians 2:16 is very significant, for while Paul nowhere else in his letters gives an explicit command to his churches to spread the gospel, his exhortation to the Philippians to do so reveals that Paul did envision his churches as having an active mission to those outside. ... Paul did not understand his apostolic mission as fulfilled in the establishment of firmly founded communities, but in the independent spread of the Gospel from the communities he founded.⁶⁰

Über die Bedeutung dieser einzigen direkten Aufforderung zu missionarischem Engagement hinaus hat Ware die „Mission of the Church in Philippians 2:12-18“ detailliert beschrieben und dabei das Handeln Gottes und der Philipper in Philipper 2:12-13 dargelegt, sowie die Beziehung zwischen Endzeit und Mission in 2:14-15, die Beziehung zwischen der Missionstätigkeit der Gemeinde und der Mission des Paulus in 2:16b-18 (das priesterliche Handeln der Philipper in 2:17-18 und die apostolische Selbstbeschreibung des Paulus in 2:16b).⁶¹ Es entspricht daher dem Kontext, *epechontes* in Philipper 2:16 mit *darreichen* zu übersetzen. Ware kommt zu dem Schluss:

In 2:12–18, Paul spells out the consequences

of the preceding Christ hymn by exhorting the Philippians to proclaim the gospel. Paul's exhortation to the Philippians in 2:12 to work out their own salvation does not introduce a new command but functions to sum up and climax Paul's entire appeal in 1:12–2:11. Echoing themes and motifs carefully developed throughout the epistle, the command functions within this wider context of the letter as an exhortation to the Philippians to boldly spread the gospel despite the threat of suffering and persecution. ... Paul's portrayal of the Philippians as lights among the gentiles reflects the widespread use of light imagery in ancient Judaism to depict the eschatological conversion of the nations. In applying these traditions to the Philippians, Paul portrays the church in Philippi as the eschatological Diaspora of God set in the midst of both Jews and gentiles and bringing them the light of God's salvation.⁶²

- Ein umfassendes und weitgehend überzeugendes Plädoyer für gemeindliche Mission im *ganzen* Philipperbrief hat kürzlich Mark J. Keown unter dem Titel *Congregational Evangelism in Philippians: The Centrality of an Appeal for Gospel Proclamation to the Fabric of Philippians* vorgelegt.⁶³ Nach den Einleitungsfragen zum Philipperbrief (inkl. der Rekonstruktion der Situation des Paulus zur Zeit der Abfassung und der Situation der Empfänger) präsentiert Keown in sieben Kapiteln die Indizien für ein proaktives Engagement der Philipper in verkündigender Evangelisation („proclamatory evangelism“): die Freude des Apostels über andere, die das Evangelium in Rom verkündigen (Phil 1:14-18a), evangelistische Aspekte des gemeinsamen Kampfes für den Glauben an das Evangelium (1:27-30), gemeinsames ethisches Zeugnis und proaktive Evangelisation (2:14-16a), die evangelistische Dimension der Vorbilder Timotheus und Epaphroditus (2:19-30), Mangel an evangelistischer Einheit in der Gemeinde in Philippi (4:1-3), die Danksagung des Paulus für das Engagement der Philipper in evangelistischer Mission (4:3-7) sowie Nachahmung und Verkündigung in Philipper 4:9. Keown schließt, dass die Empfänger der Briefe des Paulus und die Philipper im besonderen

would have been inspired by the example of Christ, by his own example, by the example of other such preachers, the desire to please God, a fear of God, Paul's appeals for imita-

tion, Paul's missionary strategy, the impulse of the Spirit, the urgings of those charismatically equipped and called to evangelism, to share their faith in their communities. In the absence of a prohibition to proclaim, believers who had experienced the loving grace of salvation in Christ could not have been stopped from sharing the gospel.⁶⁴

- Die der Gemeinde für ihr Wirken nach innen und außen gegebenen Geistesgaben schließen die Gabe der Evangelisation ein (Eph 4:11). Einzelne Christen erhalten diese Gabe und sollen sie anwenden. Schnabel kommentiert:

The *charismata* that the Holy Spirit gives to the church for 'building up the body of Christ' (Eph 4:12) include the task of proclaiming the news of Jesus. The orientation of this task toward the nurture of the church does not diminish the primary meaning of the word: evangelists, particularly if they are not at the same time 'shepherds' and teachers, proclaim the gospel of Jesus Christ *also* and perhaps primarily before people who have not yet heard the gospel or who have not yet come to faith in Jesus Christ.⁶⁵

Diese besondere Gabe an einzelne schließt jedoch – angesichts der hier zusammengetragenen Hinweise auf das missionarische Engagement der Gemeinden⁶⁶ – andere Christen nicht davon aus, selbst missionarisch aktiv zu werden.

- Die ausführliche militärische Metaphorik in Epheser 6:11-17 enthält die Aufforderung „... an den Beinen gestieft [zu sein], bereit, für das Evangelium des Friedens einzutreten“ (V 15). Plummer fragt: „What, then does it mean to have one's feet fitted with ,the readiness of the gospel of peace'? What is one ready or prepared to do? How does the gospel relate to this readiness?“⁶⁷ Da Paulus auf Jesaja 52:7 und Nahum 1:15–2:3 (in der LXX 2:1-4) anspielt, schließt Plummer, dass Paulus mit dieser Metapher die Verkündigung des Evangeliums meint: „Both texts present God as victor over enemy powers. God is the one who brought peace and blessings, which must be joyfully proclaimed. ... The combination of these OT texts with Paul's current concerns may help explain what influenced Paul to speak so explicitly at this point about the church's readiness to proclaim the gospel“.⁶⁸

Zwei weitere Elemente im unmittelbaren

Kontext bestätigen dieses Verständnis, die ebenso einen missionarischen Bezug haben dürften: das Schwert des Geistes zu ergreifen, welches ist das Wort Gottes (6:17). Ferner werden die Leser in Epheser 6:18–20 dazu aufgefordert, für die freimütige Verkündigung des Evangeliums zu beten: „In the two other instances where Paul requests prayer for his evangelistic mission, the apostle also mentions a missionary role for the congregations which he addresses (Col 4:2-6; 2 Thess 2:16-17; 3:1-2). Paul seems unwilling to request prayer for his gospel preaching without noting the missionary work of his churches“.⁶⁹

- Für Roland Allen war das eigene missionarische Engagement der paulinischen Gemeinden „... not really surprising. Christians receive the Spirit of Jesus, and the Spirit of Jesus is a missionary spirit, the Spirit of Him who came into the world to bring back lost souls to the Father“.⁷⁰ Wie viele andere Beobachtungen Allens zur paulinischen Mission verdient dieser Verweis auf den Heiligen Geist mehr Aufmerksamkeit.
- Plummer und Marshall führen weiteren „*incidental* evidence that Paul expected the churches to spread the Gospel in the apostolic pattern“⁷¹ an und dass ihm die andauernde Missionsarbeit anderer Christen bewusst und willkommen war. Marshall bemerkt etwa, dass „the comings and goings of the apostles and their co-workers will have led to a blurring of the distinction between congregation and the missionaries“.⁷² Er schließt: „The cumulative effect of these points is to demonstrate that early congregations and individual believers did have an evangelistic function that appears to have developed spontaneously“.⁷³ Oder mit Plummers Worten:

There can be no doubt that Paul instructs and approves of his churches actively proclaiming the gospel. In Philippians, Ephesians, and 1 Corinthians, we have examined texts in which Paul commands the churches to declare the gospel, to be prepared to do so, or to imitate him in the way that he strives for the salvation of non-Christians.⁷⁴

4. Zusammenfassung und Würdigung

Während Bosch zurecht anmerkt, dass „References to specific cases of missionary involvement by the churches are rare in Paul’s letters“,⁷⁵ hat unser Überblick gezeigt, dass die Mission des Paulus

auf verschiedene Weise tief in urchristlichen Gemeinden verwurzelt war. Viele Hinweise zeigen deutlich, dass Paulus von den Gemeinden die aktive Unterstützung seiner überörtlichen Missionsarbeit (die auch seine Mitarbeiter einschloss) erwartete. Diese Erwartung beinhaltete den finanziellen Unterhalt der Missionare, gelegentliche Spenden für die Mission, die Bereitstellung von Mitarbeitern, Gebet für Nichtchristen, Fürbitte für Paulus und seine Mitarbeiter und geistliche Stärkung der Missionare.

Paulus erwartete von den Gemeinden ferner, dass sie sich selbst aktiv in der Verbreitung des Evangeliums vor Ort engagierten. Die Frage, die als Titel über der Untersuchung Robert Plummers steht, „Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?“, kann daher entschieden bejaht werden. Paulus erwartete, dass sich die Gemeinden missionarisch engagieren: durch ihr vorbildliches Verhalten im familiären Kontext, in der Gemeinde und anderswo in ihrem Alltag, durch Taten der Barmherzigkeit gegenüber *allen Menschen* und durch die Bezeugung des Evangeliums. Daher sollte man, wenn von *der* paulinischen Mission die Rede ist, neben dem Apostel und seinen Mitarbeitern immer auch die Gemeinden mit im Blick haben, die diese Mission tragen und fortführen.

Diese enge Verbindung zwischen der Mission des Paulus und urchristlichen Gemeinden sowie das missionarische Engagement seiner Gemeinden wurden von David Bosch zum Teil beschrieben, wenn auch nicht ausführlich dargestellt.

Welche gegenwärtige Relevanz hat diese Sicht der paulinischen Mission? In dieser Perspektive soll Missionsarbeit fest in Gemeinden verwurzelt sein. Gemeinden müssen auf verschiedene Weise an der Mission beteiligt werden: sie sind dazu aufgerufen, Missionsarbeit an anderen Orten durch Gebet sowie die Bereitstellung von Mitarbeitern und Finanzen zu unterstützen. Diese Aufgabe sollte nicht vorschnell an Missionsgesellschaften oder Orden delegiert werden. Die örtlichen Gemeinden sind ferner herausgefordert, nicht nur Mission an anderen Orten auf verschiedene Weise zu unterstützen, sondern sich durch Wort und Tat aktiv an der Verbreitung des Evangeliums *in ihrer eigenen Umgebung* zu beteiligen. Dass dies auf verschiedene Weise geschehen kann (und ja auch geschieht!), aber auch das Wortzeugnis neben dem Lebenszeugnis einschließt, zeigen die paulinischen Hinweise. Wie man neben den Amtsträgern der Kirche (auch hier gibt es Nachholbedarf!) die

Laien gerade zur Sprachfähigkeit des Glaubens zurüsten und ermutigen kann, ist eine der großen Herausforderungen der Gegenwart.

Dass Paulus auf das missionarische Engagement der Gemeinden hinwies und hinweisen musste, deutet an, dass sogar in den frühen Tagen der Christenheit – die im Rückblick so verklärt dargestellt werden und erscheinen – diese Engagement der Gemeinden nicht selbstverständlich war und Ermahnung und Ermunterung durch Paulus erforderte. Dieser Auftrag der Gemeinde muss wieder in die Theologie des Neuen Testaments und in unser Verständnis von Wesen und Auftrag der Gemeinde integriert werden.

In vielen Teilen der Welt und aus verschiedenen Gründen wird die Fortsetzung bzw. die Wiederentdeckung der Mission der Gemeinden der einzige Weg sein, um den Auftrag Jesu, alle Völker zu Jüngern zu machen, zu erfüllen. Dabei muss die Mission als Mission der Gemeinden in unseren Tagen Herausforderungen überwinden, die den Herausforderungen ähnlich sind, mit denen die frühchristlichen Gemeinden konfrontiert wurden. Um nur drei dieser Herausforderungen zu nennen:

- Mission als die Mission der Gemeinde schließt Opfer mit ein: eine Gemeinde kann eventuell ihre besten Leute scheinbar an Aufgaben anderswo oder an örtliche Evangelisationstätigkeit „verlieren“. Sie sind nicht mehr oder nicht voll einsetzbar für den Auftrag der Gemeinde an ihren eigenen Mitgliedern innerhalb der Gemeinde (*intra muros*). Was zunächst als Verlust erscheint, wird sich jedoch auf verschiedene Weise als Segen für die Gemeinden selbst erweisen und für diejenigen, denen sie dienen. Außerdem sind die Gemeinden gefordert, einen Teil ihrer materiellen Mittel in die Missionsarbeit woanders zu investieren und diese durch ihr Gebet zu unterstützen. Dies wird man im volkkirchlichen Kontext, in dem Glaubenswerbung, Katechese und Glaubensvertiefung innerhalb eines bestehenden kirchlichen Kontextes zusammenfallen, anders gewichten.
- Gemeinden müssen die Berufung zu einem gewinnenden Verhalten gegenüber allen Menschen wachhalten und mit ihrer ganzen Existenz verkörpern.
- Wie zur Zeit des Neuen Testaments kann missionarisches Engagement anderswo und in der unmittelbaren Umgebung Widerstand und Verfolgung hervorrufen. Die Art und Weise, wie die Christen selbst auf diese Anfeindungen

reagieren, wird das Wesen ihrer Mission unterstreichen.⁷⁶

Dennoch – wenn Mission als Mission der Gemeinde verstanden und praktiziert wird – sorgt jede Gemeinde nicht nur für ihre eigenen Bedürfnisse und Angelegenheiten, sondern hat auch die Gelegenheit (und die mit dieser Berufung verbundene Würde!), an Gottes Vision und Mission für diese Welt teilzuhaben bis der Tag dämmt, an dem der triumphierende Christus seine Heiligen von Ost und West, von Nord und Süd sammeln und mit ihnen zu Tisch sitzen wird bei der Vollendung der Herrschaft Gottes (Lk 13:29).

Eine solche fortgesetzte oder ganz neue Beteiligung der Gemeinden an der Mission, vor Ort oder anderswo, wird zu der Transformation der Mission beitragen, die David Bosch im Sinn hatte, als er *Transforming Mission* schrieb. Sich auf diesen Weg zu begeben (oder auf ihn zurückzukehren!) kann – um mit dem von Bosch gewählten Untertitel zu sprechen – den *Paradigmenwechsel* herbeiführen, der in der Theologie und Praxis der Mission so dringend erforderlich ist.

Prof. Dr. Christoph Stenschke teaches New Testament at the Biblisch-Theologische Akademie Wiedenest (Germany) and the University of South Africa, Pretoria; he is a member of the editorial board of *EJT*.

Notes

- 1 D.J. Bosch, *Transforming Mission*, American Society of Missiology Series 16 (Maryknoll: Orbis, 1991) 15-178. Ich zitiere den 16. Nachdruck aus dem Jahr 2001 (z. Zt. 25. Aufl., 2009).
- 2 Bosch, *Transforming Mission*, 56-83, 84-122, 123-178.
- 3 Bosch, *Transforming Mission*, 124.
- 4 Das erklärt sich zum Teil durch Boschs Fokus auf die Paulusbriefe. In diesen Briefen spielen die Gemeinden von Jerusalem und Antiochien nicht die Rolle, die sie in der Apostelgeschichte haben; vgl. Bosch, *Transforming Mission*, 123-124.
- 5 Wir beschreiben im Folgenden, wie Bosch die Beteiligung der Gemeinden an der Mission verstand. Man sollte sich jedoch mit Kritik an Bosch zurückhalten. Er bietet einen umfassenden Überblick über die Mission des Paulus als Teil einer größeren Monographie, die sich zudem schwerpunktmäßig mit historischen Entwicklungen und den wichtigsten Fragen der Missiologie seiner Zeit beschäftigte.

- 6 Alle Zitate aus Bosch, *Transforming Mission*, 130–131. Der von Bosch aufgenommene Ausdruck *Zentrumsmision* stammt aus W.–H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission*, WMANT 50 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979) 125–129, 158. Wir werden diesen und andere eher zufällige Hinweise, dass Paulus von den von ihm gegründeten Gemeinden eine Beteiligung an der Mission erwartet hatte, nicht weiter verfolgen.
- 7 Wir kommen weiter unten auf die „Erwartung“ des Paulus hinsichtlich der Bereitstellung von Mitarbeitern zurück.
- 8 Bosch, *Transforming Mission*, 137. Er fährt fort: „Paul’s whole argument is that the attractive lifestyle of the small Christian communities gives credibility to the missionary outreach in which he and his fellow-workers are involved. The primary responsibility of ‚ordinary‘ Christians is not to go out and preach, but to support the mission project through their appealing conduct and by making ‚outsiders‘ feel welcome in their midst“ (138). Paulus hatte von den Gemeinden auf jeden Fall die Unterstützung seiner eigenen Missionsarbeit erwartet, doch gingen seine Erwartungen darüber hinaus (siehe unten). Er erörtert auch, wie Paulus von Nichtchristen spricht: „There are ... really only two such technical terms in the Pauline letters: *hoi loipoi* (‚the others‘) and *hoi exo* (‚outsiders‘). Both of these carry a milder connotation than some of the other more emotive expressions Paul sporadically uses and are remarkably free from condemnation“ (137). Ausführliche Erörterung bei P. Lippert, *Leben als Zeugnis: Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe*, Stuttgarter Biblische Monographien 4 (Stuttgart: KBW, 1968) 147–148.
- 9 Bosch, *Transforming Mission*, 153. Wir werden weiter unten auf Boschs Ausführungen zurückkommen.
- 10 Bosch, *Transforming Mission*, 168–170.
- 11 Bosch, *Transforming Mission*, 168.
- 12 Bosch, *Transforming Mission*, 168. In diesem Zusammenhang bezieht sich Bosch auf die Untersuchungen von J.C. Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1980) and *Paul’s Apocalyptic Gospel: The Coming Triumph of God* (Philadelphia: Fortress, 1982).
- 13 Vgl. z.B. J.P. Dickson, *Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission*, WUNT II.159 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003); M.J. Keown, *Congregational Evangelism in Philippians: The Centrality of an Appeal for Gospel Proclamation to the Fabric of Philippians*, Paternoster Biblical Monographs (Carlisle: Paternoster, 2008); R.L. Plummer, *Paul’s Understanding of the Church’s Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?*, Paternoster Biblical Monographs (Milton Keynes: Paternoster, 2006) und J.P. Ware, *The Mission of the Church in Paul’s Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NTS 120 (Leiden, Boston: Brill, 2005).
- 14 Wir lassen das Porträt der Mission des Paulus in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte beiseite. In meinem Aufsatz „Mission und Gemeinde in der Apostelgeschichte des Lukas“, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94 (2010) 267–285 habe ich ausgeführt, dass und wie Lukas die Mission des Paulus als die Mission der Gemeinden darstellt. Im Gegensatz zu Bosch werde ich alle 13 Briefe des *Corpus Paulinum* behandeln; vgl. Boschs Überlegungen zu den Quellen in *Transforming Mission*, 123–124.
- 15 E.J. Schnabel, *Paul, the Missionary: Realities, Strategies and Methods* (Nottingham: IVP/Apollo, 2008) 123–154 bietet eine Zusammenfassung der „missionarischen Aufgabe nach den Paulusbrieffen“; vgl. auch Bosch, *Transforming Mission*, 124 und C. Stenschke, „Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?“, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 19 (2005) 167–190.
- 16 Wir unterscheiden nicht zwischen Gemeinden und einzelnen Christen, da letztere als Glieder von Gemeinden auftreten. Für eine ausführliche Untersuchung der Fragen wie Paulus seine eigene Mission verstand oder umsetzte vgl. Schnabel, *Paul* 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).
- 17 Dickson, *Mission-Commitment*, 178–227.
- 18 Dickson, *Mission-Commitment*, 212.
- 19 Vgl. meine ausführliche Darstellung und Würdigung von Dicksons Monographie in *EJT* 15 (2006) 125–134.
- 20 Vgl. J.M. Everts, „Financial Support“, *Dictionary of Paul and his Letters*, 295–300. Zur Rolle der Finanzen in der paulinischen Mission, vgl. C.R. Little, *Mission in the Way of Paul: Biblical Mission for the Church in the Twenty-First Century*, Studies in Biblical Literature 80 (New York, etc.: Peter Lang, 2005).
- 21 Zum Hintergrund des Verzichts in Korinth vgl. P. Marshall, *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul’s Relations with the Corinthians*, WUNT II.23 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1987). Ausführlicher zur Finanzierung der paulinischen Mission E.J. Schnabel, *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus, 2002) 1385–1390.
- 22 Ausführlichere Abhandlung bei Dickson, *Mission-Commitment*, 201–212.
- 23 Der Aufenthalt des Paulus in Thessalonich war kurz; vgl. 1 Thess 2:1–9. Während seines Aufenthalts

- war er Gast des Jason (Apg 17:5-6). Der Bericht macht auch deutlich, dass die Aufnahme urchristlicher Missionare für den Gastgeber gefährlich sein konnte.
- 24 Dass solche Spenden kaum erwähnt werden, könnte auf das Zögern des Paulus zurückzuführen sein, Unterstützung von anderen Gemeinden anzunehmen, da dies Missverständnisse hinsichtlich der Motivation seines Dienstes ausgelöst hätte, oder weil damit Bedingungen verknüpft werden konnten (vgl. oben die Situation in Thessalonich und Korinth).
- 25 Vgl. S. McKnight, „Collection for the Saints“, *Dictionary of Paul and his Letters*, 143–147; Everts, „Financial Support“, 295–300.
- 26 Neuere Gesamtdarstellung bei D.J. Downs, *The Offering of the Gentiles: Paul's Collection for Jerusalem and its Chronological, Cultural and Cultic Contexts*, WUNT II.248 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- 27 Dickson behandelt die Bereitstellung von Missionaren im Rahmen der Bereitstellung finanzieller Unterstützung. Sie schließt Finanzen mit ein, geht aber weit darüber hinaus. Überblicke zu den Mitarbeitern des Paulus bei E.E. Ellis, „Coworkers, Paul and His“, *Dictionary of Paul and his Letters*, 183–189 und Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1365–1384.
- 28 Bosch, *Transforming Mission*, 132; detaillierte Darstellung und Würdigung bei Ollrog, *Paulus*.
- 29 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1380–1381. Das Zitat von Schrage stammt aus *Der erste Brief an die Korinther*, EKKNT 7 (Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991) I, 101.
- 30 Zum Geleit vgl. Dickson, *Mission-Commitment*, 194–201.
- 31 R. Jewett hat den ganzen Römerbrief von der Missionsabsicht des Paulus her interpretiert: *Romans: A Commentary, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2006). Nach M. Theobald beabsichtigt Paulus mit dem Römerbrief die Eröffnung einer apostolischen Partnerschaft mit den stadtrömischen Christen; *Der Römerbrief*, EdF 294 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000) 35–42.
- 32 Für die paulinischen Bitten um Fürbitte vgl. W.B. Hunter, „Prayer“, *Dictionary of Paul and his Letters*, 726; vgl. auch D.A. Carson, „Paul's Mission and Prayer“, in Bolt & Thompson, *Gospel*, 175–184.
- 33 Vgl. die Zusammenstellung bei B.W. Winter, „Dangers and Difficulties for the Pauline Mission“, in Bolt & Thompson, *Gospel*, 285–295.
- 34 Zum Gebet des Paulus für die Gemeinden vgl. Hunter, „Prayer“, 728.
- 35 Kurzer Überblick über die Debatte bei 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), (251–263) 252–256; ausführliche Darstellung bei Plummer, *Paul's Understanding*, 1–42. Nach diesem Forschungsüberblick untersucht Plummer „The church's mission in the Pauline letters: a theological basis for apostolic continuity“ (43–70).
- 36 Nach detaillierter Beschäftigung mit den Missionsmethoden des Paulus bemerkte Roland Allen: „There is one *sentence of approval*, ‚From you sounded out the word of the Lord‘, but there is no insistence upon the command of Christ to preach the Gospel“, *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* (1912; repr. London: World Dominion Press, 1960), 93 (kursiv CS). Jedoch schreibt Allen in demselben Zusammenhang wie selbstverständlich: „Paul's converts became missionaries“.
- 37 Zusammenfassung der Textstellen bei Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1390–1411; vgl. ferner die anderen hier herangezogenen Untersuchungen.
- 38 Dickson, *Mission-Commitment*, 228–308; diese Aspekte sind Ausdruck von „congregational commitment to local mission“ (308).
- 39 Allen, *Missionary Methods*, 119 bemerkt ferner, dass Paulus „made it possible for converts to continue to work at their trades as members of a heathen guild or society. ... They were present, but they did not partake“. Allen beschreibt die Folgen, als man in seiner eigenen Zeit einen anderen Weg einschlug:
- ... the Christians cannot so leaven society when they are, as it were, outside it, as they can when they are really in it, living in the same life, sharing the same toil, the same gains, the same losses, as their heathen fellows; they and their religion are peculiarly the care of the foreign missionary, they are looked upon as having separated themselves from the life of the nation; their religion does not appear to belong to their people (120).
- 40 Bosch, *Transforming Mission*, 137.
- 41 Bosch, *Transforming Mission*, 137.
- 42 Ausführlich in Plummer, *Paul's Understanding*, 94–96. „In this passage, Paul presupposes the Corinthians' desire for non-Christians to be convicted of sin and turn to the Lord in faith. To accomplish this desire, Paul explains, communication within the church meeting should be intelligible to a visiting non-believer“ (94f); vgl. H. Nikesch, *Gottesdienst ohne Mauern: Die neutestamentliche Gemeinde und ihre Wirkung auf Gemeindeferne* (Hammerbrücke: Jota, 2008) 59–79.
- 43 In den folgenden Versen gibt Paulus Anweisungen, wie mit Feinden zu verfahren ist (19–21).
- 44 Bosch, *Transforming Mission*, 168–170.
- 45 Bosch bezieht sich dabei auf Lippert, *Leben als Zeugnis*.
- 46 Alle Zitate aus Bosch, *Transforming Mission*, 168–169.
- 47 Bosch, *Transforming Mission*, 137 schließt daraus: „Christians are to love all people“. Er bezieht sich auf Lippert, *Leben als Zeugnis*, 153, der „lists the

- concrete ways in which this love ought to manifest itself: Christians should relinquish all desires to judge others; their behaviour should be exemplary over against the civil order; they should be ready to serve others, they are called upon to forgive, pray for, and bless others“.
- 48 1 Thess 5:13 hat klaren innergemeindlichen Bezug. Wahrscheinlich gilt dies auch für die ersten drei Aufforderungen in V 14. Erst am Ende („seid geduldig gegen jedermann“) weitert sich die Perspektive.
- 49 Bosch, *Transforming Mission*, 138.
- 50 Zusammenfassung bei Marshall, „Evangelists“, 258–263.
- 51 Ausführliche Erörterung bei Plummer, *Paul’s Understanding*, 81–92 und P.T. O’Brien, *Gospel and Mission in the Writings of Paul: An Exegetical and Theological Analysis* (Carlisle: Paternoster, 1995) 83–107.
- 52 Bosch, *Transforming Mission*, 132, 171, und V.A. Copan, *Saint Paul as Spiritual Director: An Analysis of the Concept of the Imitation of Paul with Implications to the Practice of Spiritual Direction*, Paternoster Biblical Monographs (Milton Keynes: Paternoster, 2007).
- 53 Ausführlich bei Plummer, *Paul’s Understanding*, 93–94 und C. Stenschke, „Married Women and the Spread of Early Christianity“, *Neotestamentica* 43 (2009) 176–178, 181–183. Plummer, *Paul’s Understanding*, 95f trägt beiläufige Hinweise zusammen, die zeigen, dass die Korinther Paulus auch in seinem Missionsanliegen gefolgt sind.
- 54 Marshall, „Evangelists“, 260.
- 55 Marshall, „Evangelists“, 259. Schnabel, *Paul*, 244 zustimmend: „This description has been interpreted in the sense that Paul sketches a picture of active preaching by the Thessalonians in Macedonia and Achaia and beyond“.
- 56 Schnabel, *Paul*, 244; vgl. Boschs Beobachtungen zu den Bezeichnungen, die Paulus für Nicht-Christen verwendet, *Transforming Mission*, 137.
- 57 Schnabel, *Paul*, 245 (kursiv CS).
- 58 Weitere Beispiele: EÜ: „Haltet fest am Wort des Lebens“, *RevEB*: „... indem ihr das Wort des Lebens festhaltet“, *NGÜ*: „Haltet daher an der Botschaft fest, die zum Leben führt“.
- 59 So etwa die *New International Version*. Die *NGÜ* erwähnt diese Alternative in einer Randglosse: „Das hier mit *festhalten* wiedergegebene Wort ist nach anderer Auffassung im Sinn von *darreichen* zu verstehen, sodass zu übersetzen wäre: „vorbildlich lebt und die Botschaft, die zum Leben führt, an eure Mitmenschen weitergibt“ (ähnlich die Anmerkung in der *ESV Study Bible*). Ausführlich zur Bedeutung von *epecho* Marshall, „Evangelists“, 260 und Ware, *Mission*, 256–270.
- 60 Ware, *Mission*, 284.
- 61 Ware, *Mission*, 237–284; vgl. meine Rezension in *Novum Testamentum* 51 (2009) 404–407. Ware versteht Phil 2:12–18 zu Recht im Hinblick auf die Ausbreitung des Evangeliums in Phil 1:12–18a (auf S. 163–199 behandelt) und im Hinblick auf Leiden und Mission in Phil 1:18b–2:11 (S. 201–236).
- 62 Ware, *Mission*, 283.
- 63 Vgl. meine Rezension in *Missionalia* (im Druck); vgl. auch Plummers Zusammenfassung der Aufforderung zum missionarischen Engagement an die Philipper in *Paul’s Understanding*, 72–77.
- 64 Keown, *Congregational Evangelism*, 279.
- 65 Schnabel, *Paul*, 245.
- 66 Die spezielle Gabe der Evangelisation ist vom Zeugenauftrag für alle Jünger darin zu unterscheiden, dass Zeuge-Sein die ganze Existenz umfasst (vgl. Mt 5:13–16). Dabei handelt es sich um eine werbende Lebensweise wie sie insbesondere der 1 Petrus thematisiert, die aber durchaus auch die mündliche Weitergabe des Evangeliums beinhaltet. Manche Gabentests trennen zwischen besonderen geistlichen Gaben und Universalrollen (etwa das Dienen und Zeugnisgeben, die allen Christen gelten); vgl. dazu M. Baumert, *Natürlich – übernatürlich: Charismen entdecken und weiterentwickeln: Ein praktisch-theologischer Beitrag aus systematisch-theologischer Perspektive mit empirischer Konkretion*, EHS 23: Theologie 921 (Frankfurt – Berlin – Bern: Lang, 2011) 156 (Diskussion von C. Schwarz und C.P. Wagner). Auch B. Hybels spricht von der Trennung zwischen Gaben und Universalrollen (Baumert, *Natürlich*, 167: „Bei Universalrollen handelt es sich um Aufgaben, die in der Gemeinde erledigt werden müssen, ohne dass eine besondere Gabe vorliegt“; zum Ausdruck „Universalrolle“; vgl. S. 156, Fußn. 496). Ich danke M. Baumert für diese Hinweise. Dies gilt auch in Analogie zu dem Verhältnis zwischen anderen besonderen (Geistes-) Gaben (etwa die Gabe der Ermahnung in Röm 12:8; 1 Kor 14:3; vgl. O. Schmitz, *ThWNT V*, 794) und allgemeinen Aufforderungen (etwa, dass alle Christen einander ermahnen sollen; vgl. Kol 3:16; 1 Thess 5:11; Hebr 3:13; 10:25; vgl. G. Braumann, *ThBLNT I*, 382–383, 2. Aufl.).
- 67 Plummer, *Paul’s Understanding*, 78–79; vgl. auch Schnabel, *Paul*, 246–247.
- 68 Plummer, *Paul’s Understanding*, 80. Die NRSV übersetzt treffend: „As shoes for your feet put on whatever will make you ready to proclaim the Gospel of peace“.
- 69 Plummer, *Paul’s Understanding*, 80. In den Pastoralbriefen verweist Schnabel, *Paul*, 247f auf 1 Tim 3:7 („The ‚good reputation‘ [*martyria*] of the elders determines the witness [*martyria*] of the church. Both the elders and the congregation are committed to the obligation to represent, display and communicate the will of God who wants to save sinners“, 247); 2 Tim 4:5 („The leaders of the congregations are called upon to proclaim the

gospel, evidently before people who have not yet heard the message of Jesus Christ. The congregations are not to wait for traveling missionaries who pass through. Rather, they are to make sure that people hear the gospel“ (247), Titus 2:3-5 („The exhortation to the ‘older women’ ... may be motivated by missionary concerns. ... Their behaviour should not discredit the evangelistic efforts of the church but promote them“, 247f) und auf Titus 2:9-10 („... the credibility of the gospel, which is preached in connection with the missionary activities of the local church, would be discredited if they display a rebellious attitude. The Christian slaves are encouraged, to make the gospel as attractive as possible for those around them“, 248).

70 Allen, *Missionary Methods*, 93.

- 71 So Plummer Kapitelüberschrift, *Paul's Understanding*, 107-139 (kursiv CS); Marshall, „Evangelists“, 258-259.
- 72 Marshall, „Evangelists“, 261.
- 73 Marshall, „Evangelists“, 262; vgl. auch Schnabel, *Paul*, 244: „There is sufficient evidence to conclude that Paul's teaching included the encouragement of the believers to share their faith in Jesus Christ with other people“.
- 74 Plummer, *Paul's Understanding*, 96. Plummer wendet sich dann „Paul's commands to witness passively“ zu (96-105), die wir oben angeführt haben.
- 75 Bosch, *Transforming Mission*, 137.
- 76 Zum Verhältnis von Mission und Leiden vgl. Plummer, *Paul's Understanding*, 121-138 und S. Hafemann, „The Role of Suffering in the Mission of Paul“, in Adna & Kvalbein, *Mission*, 165-184.

Four calls for religious reforms in the 1780s: Urlspurger, Joseph II of Austria, Immanuel Kant and Friedrich Wilhelm II of Prussia

Andrew Kloes

SUMMARY

The religious life of German-speaking Europe became increasingly variegated during the second half of the eighteenth century. This fact may be observed through the writings of Johann Wolfgang von Goethe, Karl Heinrich Bogatzky, Hermann Samuel Reimarus, August Wilhelm Friedrich and Friedrich Freiherr von Hardenberg. The changes were the result of an important shift in European culture: in this period the foundation of religion and what was necessary to constitute religious legitimacy was shifting from the will of sovereigns to the consensus beliefs of the peoples. This second phenomenon may be

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Das religiöse Leben im deutschsprachigen Europa erfuhr eine zunehmende Vielfalt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Dies ist wahrzunehmen in den Schriften von Johann Wolfgang von Goethe, Karl Heinrich Bogatzky, Hermann Samuel Reimarus, August Wilhelm Friedrich und Friedrich Freiherr von Hardenberg. Die Veränderungen waren das Ergebnis eines bedeutenden Wandels in der europäischen Kultur: In dieser Zeit änderten sich die Grundlagen für Religion und das, was für religiöse Legitimation nötig war; nicht länger war Religion vom Willen der Herrscher abhängig, sondern vom Glaubenskonsens der Völker. Dieses Phänomen lässt sich auch in vier unterschiedlichen Aufrufen zu

* * * *

RÉSUMÉ

La vie religieuse de la partie germanophone de l'Europe a manifesté une diversification croissante au cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Ce phénomène peut s'observer en considérant les écrits de Johann Wolfgang von Goethe, de Karl Heinrich Bogatzky, de Hermann

observed through four different calls for religious reforms that were made between 1780 and 1788 by Joseph II, the ruler of the Habsburg domains in Central Europe and the Emperor of the Holy Roman Empire; Friedrich Wilhelm II, the king of Prussia; Immanuel Kant, the professor of logic and metaphysics at the world's second oldest Protestant university; and Johann August Urlspurger, a Lutheran pastor and one of the few German corresponding members of the London-based Society for Promoting Christian Knowledge. Their different calls for reform illustrate this trend as well as how religious consensus in German society began to fragment and reform around multiple expressions of belief and unbelief.

* * * *

religiösen Reformen zwischen 1780 und 1788 beobachten: Sie ergingen seitens Josefs II., Herrscher der habsburgischen Gebiete in Mitteleuropa und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, Friedrich Wilhelm II., König von Preussen, Immanuel Kant, Professor für Logik und Metaphysik an der zweitältesten protestantischen Universität, und seitens Johann August Urlspurger, lutherischer Pfarrer und eines der wenigen auf Deutsch korrespondierenden Mitglieder der Londoner Gesellschaft zur Verbreitung christlichen Gedankenguts. Ihre unterschiedlichen Rufe nach Reform veranschaulichen diesen Wechsel und auch die Art und Weise, wie religiöser Konsens in der Gesellschaft in Deutschland zu fragmentieren und sich um vielfältige Ausdruckformen von Glauben und Unglauben zu gruppieren begann.

* * * *

Samuel Reimarus, d'August Wilhelm Friedrich et de Friedrich Freiherr von Hardenberg. Les changements sont intervenus en conséquence d'une évolution de la culture européenne. À cette époque, la base de la religion et des conditions de la légitimité religieuse a cessé d'être déterminée par la volonté des souverains pour être définie par le consensus des peuples quant à leurs

croyances. Cette évolution transparaît dans les différents appels à des réformes religieuses qui ont été lancés entre 1780 et 1788 par les quatre figures suivantes : Joseph II, le souverain des domaines de Habsbourg en Europe centrale et l'empereur de l'empire romain germanique, Friedrich Wilhelm II, roi de Prusse, Emmanuel Kant, professeur de logique et de métaphysique dans l'une des deux plus anciennes universités protestantes,

et Johann August Urlsperger, un pasteur luthérien et l'un des quelques rares correspondants allemands de la Société pour la Promotion du Savoir Chrétien basée à Londres. Les appels différents à une réforme qu'ils ont lancés illustrent bien la tendance et montrent comment le consensus religieux de la société germanique a commencé à se fragmenter et à évoluer vers de multiples expressions de foi et d'incrroyance.

* * * * *

The Enlightenment

The religious landscape of German-speaking Europe in the late eighteenth century presents us with an exceedingly complex cultural picture. No lesser observer of German culture than the author and philosopher Johann Wolfgang von Goethe (1748-1832) commented on the general religious tumult of these times, remarking that during his days as a law student at the University of Leipzig between 1765 and 1768, 'the Christian religion fluctuated between its own historic beliefs and a pure deism'.¹ Not only was there tremendous diversity of metaphysical beliefs and practices, but in the ten years before the French Revolution of 1789, four calls for religious reforms came from different corners of German-speaking Europe: from Vienna, Berlin, Königsberg and Augsburg, from individuals who possessed different types of authority: Joseph II, the ruler of the Habsburg domains in Central Europe and the Emperor of the Holy Roman Empire; Friedrich Wilhelm II, the king of Prussia; Immanuel Kant, the professor of logic and metaphysics at the world's second oldest Protestant university; and Johann August Urlsperger, a Lutheran pastor and one of the few German corresponding members of the London-based Society for Promoting Christian Knowledge.

The proliferation of multifarious expressions of religiosity in German society, by which I mean individuals' supernaturally-oriented cognitions, emotions and behaviours,² was indicative of a single long-term cultural trend, which was among the most significant historical developments of the eighteenth century. The foundation of European religion and what was necessary to constitute religious legitimacy was shifting from the will of sovereigns to the consensus beliefs of the peoples. In earlier centuries monarchs had generally been able to successfully prescribe the boundaries of religions in their territories by regulating which confession was accorded the benefits of an

established church and whether or not others were tolerated or banned. But now the progress of the Enlightenment eroded rulers' abilities to exercise their right of reformation, *jus reformandi*, as it greatly undermined public confidence in the legitimacy of such actions. To be sure, this was a gradual trend in European cultural history, but from the middle of the eighteenth century onwards the pace of this shift began to increase. The marked growth in the production of scholarship and the commercialised distribution of the findings of academic enquiry facilitated the acceleration this trend. Paul Raabe has determined that between 1763 and 1800 the production of books in the territories of the Holy Roman Empire increased by 300%.³ This significant increase in the access to information precipitated new ways of thinking about religion while the further expansion of German print culture enhanced the ability of authors from the entire range of religious perspectives to communicate their messages.

Jürgen Kocka has defined the Enlightenment as a movement that aimed at a comprehensive liberation of people from traditional constraints, prejudices which had been handed down, and illegitimate authority. The movement wanted to sweep away ignorance, superstition and intolerance through education, public criticism and free discussion, and it wanted to make the mature use of reason the governing rule of all private and public relationships.⁴

The public intellectual and spiritual climate created by the enlightened ideal did not yield a uniform set of conclusions about the natural and supernatural worlds as some philosophers had anticipated it would. As Paula Hyman has noted, even the forcible closures of churches and synagogues in France during the Reign of Terror were unsuccessful in bringing about a 'new enlightened society with a universalistic culture'.⁵ The true fruit of

the Enlightenment was how consensus coalesced around multiple sets of beliefs, as their proponents argued their respective merits to the members of society at large in the manner described by Kocka.

Johann Wolfgang von Goethe

I will begin my examination of this shift by returning to Goethe's reflections on religious life in the 1760s. Based on their religious attitudes, Goethe discerned the existence of two basic kinds of groups in society, whom he likened to butterflies and flowers. Recall that butterflies reach the adult stage in their lifecycle by going through a transformation of maturation in which the juvenile caterpillar encases itself in a chrysalis, undergoes metamorphosis and emerges several weeks later as a fully formed adult butterfly. Goethe likewise perceived as transformations of maturation the intellectual and spiritual developments of those who were moving away from expressions of Christian religiosity that had been historically prevalent in German society. Yet, just as definite biological continuity exists between caterpillars and butterflies, so too Goethe perceived continuity between the old and new religiosities, describing the latter as the 'organic perfection' of the former.⁶

In two letters to Johann Kaspar Lavater during the summer of 1782, Goethe appears to have understood himself as a butterfly. Rebuffing the evangelistic overtures of his deeply pious friend, Goethe wrote 'I am definitely not an 'anti-Christian' or an 'un-Christian', but I am decidedly a 'non-Christian'.⁷ Two weeks later Goethe made plain what he meant by this finely parsed distinction, explaining that even 'an audible voice from heaven would not persuade me that a virgin gave birth or that a man rose from the dead. Furthermore, I regard such beliefs as profanities against the great God and his revelation in nature'. Responding to his Swiss friend's assertion 'that there was nothing more beautiful than the Gospel', Goethe rejoined 'I can think of a thousand books just as beautiful as the Bible, that are older and newer than it, that are written by men whom God has pardoned and that are beneficial and indispensable for humanity.'⁸ To interpret him in the terms of his own metaphor, Goethe retained some fundamental concepts from the caterpillar stage of his intellectual and spiritual life, e.g. that there is a God, that there is divine revelation and that mankind has the need to be pardoned by God, but in becoming a fully-formed adult butterfly he left behind certain other 'juve-

nile' accompanying beliefs, which had helped to carry these more fundamental ones to maturity. While Goethe was not one of them, he nonetheless used positive imagery to describe the faith of those Christians who desired continuity and congruency with the past, those whom he referred to as flowers. The thrust of his botanical metaphorical is simpler to understand. Just as flowers' roots provide the nourishment and life-giving connection that enable their blossoms to bloom, so too did the beauty of the religiosity of this second group come from their fidelity to the faith of their fathers.⁹

Bogatzky and Reimarus

Goethe's vision of the German religious landscape is one that can be corroborated by many other period examples. In the preface to his 1761 devotional commentary on the Book of Revelation, Karl Heinrich Bogatzky, a former student of August Hermann Francke at the University of Halle, warned his readers of the dangers of attempting to read the Bible apart from the theological lenses provided by the Lutheran confessions. Bogatzky recognized certain strains of Enlightenment thought as Pelagian because they did not reckon seriously enough with the consequences of the Fall, and in their optimism about humanity's potential for goodness they did not drive people to seek salvation outside themselves in Christ alone.¹⁰ Bogatzky died in 1774 and in his posthumously published autobiography he railed against the rising generation of divinity students who did not believe that personal repentance and conversion were essential prerequisites for pastoral ministry. The only thought that consoled him in these circumstances was that there would necessarily come a day when such pastors would become 'weary of their vain speculations, their dry morality and the rest of their refined acquirements'.¹¹ On the day that they realised 'that they were unable to provide anyone with spiritual comfort at the hour of their death', they would return to the edifying writings of Luther, Arndt, Spener and Francke.¹²

In stark contrast to Bogatzky stood Hermann Samuel Reimarus, a Hamburg gymnasium teacher and the anonymous author of the five essays that Gotthold Ephraim Lessing purportedly discovered in the Wolfenbüttel Library and subsequently published between 1774 and 1778.¹³ Reimarus entitled his second and fourth essays, 'The impossibility of there being revelation that all peoples could believe'¹⁴ and 'The books of the Old Testament

were not written to reveal a religion'.¹⁵ These titles indicate the degree to which he departed from historic Lutheran orthodoxy. The subject of his fifth essay was the resurrection of Jesus. That Jesus did not publicly reveal himself to large crowds in Jerusalem after Easter morning was for Reimarus 'enough to cast all credibility of the resurrection aside'.¹⁶ He went on to rebuke those who 'sigh and complain about the unbelief of the people' when they themselves are unable to provide the kind of evidence that the resurrection had taken place that 'sound reason necessarily demands'.¹⁷

An important middle position between Bogatzky and Reimarus was that of August Wilhelm Friedrich Sack, the chaplain to King Frederick the Great for the entirety of his 46-year reign and a member of the Prussian Royal Academy of Science for nearly as long. In 1751 Sack published an apologetic work entitled *The Faith of Christians Defended*, the enlarged second edition of which appeared in 1773. In this latter edition, which ran to 824 pages, Sack declared in the language of 2 Peter 3 that the Church was now living in the 'last days' in which the 'degeneration of morals had spread in all directions and advanced against almost all humility and innocence'.¹⁸ Furthermore there was at this time 'a huge herd of non-believers and so-called free-spirits who have come up among us, who publicly speak scornfully of religion and virtue, and especially of the teaching and person of Jesus Christ, which they seek to befoul with the most outrageous blasphemies and mockeries'.¹⁹ But in response to this state of affairs, unlike Bogatzky, Sack did not advocate a zealous adherence to the Reformation-era confessions of faith. Instead he encouraged believers and nonbelievers to 'use their own eyes and examine the sources of the Christian religion for themselves'. The two sources to which Sack directed his readers were 'reason and revelation' and he urged them 'not to believe anything that did not flow out from them'. Sack continued that 'this exhortation' was what 'all the righteous theologians in the Protestant churches gave to their listeners', which may be seen as an implicit rebuke of those clergy and scholars who relied on the confessions as the definitive source of authority for all matters of faith and life.²⁰

Joseph II

In turning now to the four calls for reform, I will not consider them in chronological order but the-

matically, so as to better demonstrate the shift in the foundation of religion and the basis of religious legitimacy in German-speaking Europe. Less than a year after he acceded to the throne, Joseph II circulated his Patent of Toleration on 13 October 1781, 'being convinced that all violence to conscience is harmful and that a great benefit would accrue to both religion and the state from a true Christian tolerance'.²¹ This act emancipated the Lutheran, Calvinist and Eastern Orthodox Christians in the Habsburg territories from a host of civil restrictions that had been enforced by his mother, Maria Theresa. It enabled them to become master craftsmen, enter the civil service, obtain academic posts, own houses and real estate, operate schools and hold private worship services. The effects of this legislation were rapidly realised. As a result of immigration and of hidden Protestants declaring themselves, the size of the Protestant population in the Habsburg territories increased by over 100% within five years, rising from 74,000 to 157,000 by 1786.²² Furthermore, Joseph II decreed that Pope Clement XI's 1713 encyclical *Unigenitus Dei filius* was no longer to be enforced. This bull had condemned the proposition that 'the reading of Sacred Scripture is for all' and led Joseph II's grandfather, Charles VI, to criminalise the possession of the Bible.²³ German and later British evangelical groups recognised the abrogation of this bull as an opportunity to distribute the Bible and with their support, the Nuremberg merchant Johann Tobias Kiessling made 106 such trips to Habsburg lands before he died in 1824.²⁴

Friedrich Wilhelm II

While the policies of Joseph II displayed the progressive sensibilities of enlightened absolutism in initiating a shift in the location of responsibility for religious matters from the state to religious groups and individuals, the opposite may be seen in Friedrich Wilhelm II's Religious Edict of 9 August 1788, also issued near the beginning of his reign. Inspired by his strong commitment to Rosicrucianism, the king explained that it was his royal duty to 'preserve in Prussian territory the Christian religion of the Protestant Church in its old original purity and authenticity'.²⁵ The edict enacted restrictions against 'those who stir up the miserable errors of Socinians, Deists, Naturalists and other sects ... who extremely abuse the term "Enlightenment" to disparage the reputation of

the Bible as the revealed Word of God among the people ... and make a mockery of Christianity all over the world'.²⁶ Additionally, it compelled all Lutheran and Reformed clergy to strictly support their teaching and preaching to the letter of their confessions. There is scholarly debate over whether the document was as purely reactionary as it seems or whether, as in Christopher Clark's view, its enlightened purpose was 'to consolidate the existing confessional structures and thereby safeguard the pluralist compromise struck at the Peace of Westphalia'.²⁷ Whichever way one decides that question, the edict was a monarchical attempt to prescribe the boundaries of religiosity in Prussian society which totally failed to achieve its stated aims. In contrast to how Joseph's Patent of Tolerance transformed religious life in the Habsburg lands in a lasting way, when the successor of Friedrich Wilhelm II, Friedrich Wilhelm III, became king in 1797, he immediately took steps to repeal the edict. Noting that before the edict had become law there had been 'more religion and less hypocrisy than there was now', the young king dismissed Christoph Wöllner, the royal counsellor most responsible for the edict, without a pension.²⁸ The inability of the state and its supporters to overcome the resistance to the edict, combined with the inability of Wöllner to shape Prussian religiosity in the edict's desired direction, even with the new powers he had to implement the edict, suggests that Prussian society had reached a stage in which the consensus beliefs of the people were strong enough to override the expressed will of their sovereign.

Immanuel Kant

The edict of Friedrich Wilhelm II must have seemed like a nightmare to Immanuel Kant because it was the exact opposite of the type of royal behaviour he had praised in his famous 1784 essay 'What is Enlightenment?'²⁹ In it he had extolled his uncle, 'Frederick the Great', as 'a prince who does not find it beneath him to say that he considers it to be his *duty* [emphasis in original] to regulate nothing, but rather to leave men complete freedom in religious matters'.³⁰ At the heart of Kant's call for religious reforms was his concern that the state of religious affairs in Germany did not treat most people with human dignity as they were kept in a state of immaturity by being told by others what they must believe. Thus Kant's qualms were not primarily with the theological contents of Christian

beliefs, but with the manner in which they were inculcated in the population, which he compared to how farmers treat their livestock.³¹ He called religious immaturity the 'most harmful and dishonourable kind of immaturity'³² and exhorted his readers to 'have the courage to use your *own* understanding [emphasis in original]'.³³ By comparing the fixed statements of religious truth in the confessions of the churches to hypothetical contracts 'that would prevent all further enlightenment of the human race'³⁴ Kant seems to ignore the possibility that agreement with the confessions could ever be the conclusion of one's mature use of one's own understanding. Nonetheless, his overall vision was of a world in which religion was based on consensus without coercion and in his essay he urged the people to pursue this goal and the authorities to have nothing to fear from their realisation of it.

Johann August Urlsperger

The same religious developments that had troubled Bogatzky, Sack and Friedrich Wilhelm II troubled Johann August Urlsperger as well, but unlike the King of Prussia's heavy-handed approach to heterodoxy, he shared Kant's desire for people to use their own understanding to seek religious truth. Urlsperger called for the establishment of an 'association for promoting, vindicating and reviving Christianity in its fundamental purity in knowledge and practice', founded on 'the principles of reason and on the sacred and unerring truths of Scripture'.³⁵ During the sixteen months between August 1779 and November 1780, Urlsperger travelled throughout Bavaria, the Rhineland, the Low Countries, Hannover and Prussia in search of like-minded Christians to join him in this undertaking.³⁶ On 11 April 1780, he addressed in English a gathering of the Society for Promoting Christian Knowledge in London to inform them 'that sincere and intelligent Christians in different parts of the world, desirous of defending and spreading the Gospel of Jesus Christ, by means chiefly adapted to the present time'³⁷ had come to a series of resolutions. These clustered around a commitment to studying the Bible, pursuing Protestant ecumenism and engaging in evangelism, with the particular goals of 'opposing the principles and doctrines of Arianism, Socinianism and Naturalism in a convictive and friendly manner'³⁸ and 'showing the right complexion of sound Christianity, which according to the Scriptures, is rational and cheerful'.³⁹

Conclusion

To conclude, we may observe that the phenomena of secularisation and religious awakening in German society were equally influenced by the cultural shift in which the consensus belief of the people became the foundation for European religion and religious legitimacy in the two decades following the announcement of these four reforms in the 1780s. Friedrich Freiherr von Hardenberg, known as the poet Novalis, commented on the secularisation of European culture in his famous 1799 essay 'Christendom or Europe.'⁴⁰ This former student of Friedrich Schiller's at the University of Jena perceived that 'hatred of the Bible had grown into hatred of Christianity and finally into the hatred of religion in general' and that men in his day had come to think of the universe as 'a monstrous mill, driven by the stream of chance, that milled of itself without Builder or Miller.'⁴¹ Alternatively, Christians who were desirous of a religious awakening coalesced around Urlsperger's society. An 1802 report published in the Edinburgh Missionary Magazine states that by this time his Christianity Society had grown from its original chapter in Basle into an international network that consisted of eighteen provincial chapters across Germany, Switzerland, Denmark, France and the Netherlands which had an aggregate total of over 100 local affiliates in their provincial circles. Agents of the Society were also at work translating and distributing its literature in Austria, Bohemia, Hungary, Poland, Sweden, New York City and Philadelphia.⁴² This shift has characterised religion in German society from the nineteenth century onwards, down to the present day in which more individuals share in the secular consensus than in its awakened counterpart.

Andrew Kloes is a PhD student at the University of Edinburgh, Scotland.

Notes

- 1 Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* vol 2 (Tübingen: J.G. Cotta'schen Buchhandlung, 1812) 291: 'Die christliche Religion schwankte zwischen ihrem eignen Historischpositiven und einem reinen Deismus.'
- 2 Mariel Cornwall *et al.*, 'The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test', *Review of Religious Research* 27 (1986) 226-244.
- 3 Paul Raabe, *Gelehrtenbibliotheken im Zeitalter der*

Aufklärung (Paderborn: Universität Paderborn, 1987) 21.

- 4 Jürgen Kocka, *Geschichte und Aufklärung* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1989) 140: 'Die Aufklärung war eine Bewegung, die auf die umfassende Befreiung der Menschen aus herkömmlichen Zwängen, tradierten Vorurteilen und nicht legitimer Herrschaft zielte, durch Bildung, öffentliche Kritik und freie Diskussion Unwissenheit, Aberglauben und Intoleranz ausräumen wollte und den mündigen Gebrauch der Vernunft als Regulativ aller privaten und öffentlichen Verhältnisse zur Wirkung bringen wollte.'
- 5 Paula Hyman, *The Jews of Modern France* (Berkeley: University of California Press, 1998) 35.
- 6 Goethe, *Aus meinem Leben*, 2.292: 'Die lebhaftesten und geistreichsten Männer erwiesen sich in diesem Falle als Schmetterlinge, welche ganz ungedenken ihres Raupenstandes die Puppenhülle wegwerfen, in der sie zu ihrer organischen Vollkommenheit gediehen sind. Andere, treuer und bescheidner gesinnt, konnte man den Blumen vergleichen, die ob sie sich gleich zur schönsten Blüthe entfalten, sich doch von der Wurzel, von dem Mutterstamme nicht losreißen, ja vielmehr durch diesen Familienzusammenhang die gewünschte Frucht erst zur Reife bringen.'
- 7 Johann Wolfgang von Goethe, 'Brief 313, An Lavater', in *Goethes Briefe*, vol. 1, *Briefe der Jahre 1764-1786*, edited by Karl Robert Mandelkow and Bodo Morawe (Hamburg: Christian Wegner, 1968) 402-403: 'Da ich zwar kein Widerkrist, kein Unkrist aber doch ein dezidirter Nichtkrist binn.'
- 8 Johann Wolfgang von Goethe, 'Brief 314, An Lavater', in *Goethes Briefe* 1, 403-404: 'Du hältst das Evangelium wie es steht, für die göttlichste Wahrheit, mich würde eine vernehmliche Stimme vom Himmel nicht überzeugen, daß das Wasser brennt und das Feuer löscht, daß ein Weib ohne Mann gebiert, und daß ein Todter aufersteht, vielmehr halte ich dieses für Lästereien gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur. Du findest nichts schoener als das Evangelium, ich finde tausend geschriebene Blätter alter und neuer von Gott begnadigter Menschen eben so schön, und der Menschheit nützlich und unentbehrlich. Und so weiter!'
- 9 Goethe, *Aus meinem Leben*, 2.292.
- 10 Karl Heinrich von Bogatzy, *Gottselige Betrachtungen und Gebete über das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi*, Siebenter Theil, Zweyter Band (Halle: Verlag des Waysenhauses, 1761) 4: 'Was ich bey dieser Arbeit zu erinnern gehabt, ist bereits in der Einleitung geschehen, und ich habe hier weiter nichts hinzu zu thun, als dass ich den Christlichen Leser bitte, nicht nur alles, obwohl vornemlich, nach der heiligen Schrift, sondern auch nach unsern symbolischen Büchern zu verstehen:

- denn je länger ich lebe, je schätzbarer werden mir unsere sämtliche Bekenntnisbücher, besonders in der Lehre von dem menschlichen Unvermögen in göttlichen Dingen und in der Lehre von Christo, welche zween Grund und Hauptartickelum so vielmehr recht zu lernen und zu treiben sind, je mehr man in unsern Zeiten von seinem eignen Herzen kann verleitet werden, von diesen beyden Artickeln nicht die richtigsten Gedanken zu hegen, oder sie doch nicht hoch genug zu schätzen und beständig zu treiben. Denn ob zwar diejenigen so sich zu unserer Lehre bekennen, nicht den Namen haben wollen, daß sie der menschlichen Vernunft und Kraft zu viel zuschreiben, und also in dem pelagianischen Irrthum stecken; so besorgen doch erfahrene Lehrer, daß manche in der Praxi selbst Pelagianer sind, und wol weiter gehen möchten als Pelagius...'
- 11 Karl Heinrich von Bogatzky, *The Life of Charles Henry v. Bogatzky*, trans. Samuel Jackson (London 1856) 156-157. German original: *Karl Heinrich Bogatzky, Karl Heinrich von Bogatzky's Lebenslauf, von ihm selbst beschrieben: Für die Liebhaber seiner Schriften und als ein Beytrag zur Geschichte der Spenerschen theologischen Schule herausgegeben* (Halle: Waisenhausbuchhandlung, 1801).
 - 12 Bogatzky, *The Life of Charles Henry v. Bogatzky*, 157.
 - 13 Hermann Samuel Reimarus, *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, ed. Gotthold Ephraim Lessing (Berlin 1784).
 - 14 'Zweytes Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten.'
 - 15 'Viertes Fragment: Daß die Bücher A.T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren.'
 - 16 Reimarus, *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, 298: 'Gewiss, wenn wir auch keinen weiteren Anstoß bey der Auferstehung Jesu hätten, so wäre dieser einzige, daß er sich nicht öffentlich sehen lassen, allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen: weil es sich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jesus soll in die Welt gekommen seyn, zusammen reimen lässet. Es ist eine Thorheit, über den Unglauben der Menschen klagen und seufzen, wenn man ihnen die Ueberführung nicht geben kann, welche die Sache selbst, nach gesunder Vernunft, nothwendig erheischet.'
 - 17 Reimarus, *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, 298.
 - 18 August Wilhelm Friedrich Sack, *Vertheidigter Glaube der Christen* (Berlin 1773) 3-4: 'Die Verdorbenheit der Sitten hat sich leider nicht allein auf allen Seiten ausgebreitet und fast alle Bescheidenheit und Unschuld verdrengt, sondern es ist auch eine ganze Schaar von Unglaubigen und sogenannten Frey-Geistern unter uns aufgestanden, welche der Religion und Tugend öffentlich Hohn sprechen, und insbesondere die Lehre und Person Jesu Christi mit denen abscheulichsten Lästerungen und Spott-Reden zu befleken suchen.'
 - 19 Sack, *Vertheidigter Glaube*, 3-4.
 - 20 Sack, *Vertheidigter Glaube*, 38-39: 'Allein, was thut dann das der Christlichen Religion selber? Ist dann die deswegen ungegründet und falsch, weil einige dieselbe übel verstanden, und in einer ihrer fremden Gestalt vorgestellt haben? Oder ist etwa dadurch denen Bekennern des Christenthums die Gelegenheit und die Freyheit benommen worden, ihre eigene Augen zu gebrauchen, um aus der Quelle selbst zu schöpfen? Ich wenigstens kann nicht einsehen, daß Leute Ursach zu klagen hätten, daß sie die Wahrheit nicht finden könnten, denen die zweygrossen Quellen derselben, nemlich Vernunft und Offenbarung, nicht allein zum freyen Gebrauch angepriesen, sondern die noch dazu ermahnet und gebeten werden, solche mit allem Fleisse zu gebrauchen, und nichts zu glauben, was aus demselben nicht fließet. Diese Ermahnung thun an ihre Zuhörer alle rechtschaffene Theologi in der protestantischen Kirche...'
 - 21 Gustav Frank (ed.), *Das Toleranz-Patent Kaiser Joseph II. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen* (Vienna 1882) 37: 'Überzeuget einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem grossen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren christlichen Toleranz entspringet...'
 - 22 Paul K. Sadover, *The Revolutionary Emperor: Joseph II of Austria* (New York: Archon Books, 1967) 151.
 - 23 Sadover, *The Revolutionary Emperor*, 163.
 - 24 Erich Beyreuther, *Die Erweckungsbewegung* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1977) 31.
 - 25 Friedrich Wilhelm II, 'Merkwürdiges Edict Seiner Königlichen Majestät von Preussen, die Religionsverfassung in den preussischen Staaten betreffend', in *Acten, Urkunden und Nachrichten zur neuesten Kirchengeschichte* (Weimar 1788) 461-463: 'Wir Friedrich Wilhelm, von Gottes Gnaden König von Preussen, thun kund und fügen hiermit jedermann zu wissen, daß, nachdem Wir lange vor Unserer Thronbesteigung bereits eingesehen und bemerkt haben, wie nöthig es dereinst seyn dürfte, nach dem Exempel Unserer Durchlauchtigsten Vorfahren, besonders aber Unsers in Gott ruhenden Grosvaters Majestät, darauf bedacht zu seyn, daß in den preussischen Landen die christliche Religion der protestantischen Kirche in ihrer alten ursprünglichen Reinigkeit und Aechtheit erhalten...'
 - 26 Friedrich Wilhelm II, 'Merkwürdiges Edict', 469-470: 'Wir bereits einige Jahre vor Unserer Thronbesteigung mit Leidwesen bemerkt haben, daß manche Geistliche der protestantischen

- Kirche sich ganz zügellose Freiheiten, in Absicht des Lehrbegriffs ihrer Confession, erlauben; verschiedene wesentliche Stücke und Grundwahrheiten der protestantischen Kirche und der christlichen Religion überhaupt wegläugnen, und in ihrer Lehrart einen Modeton annehmen, der dem Geist des wahren Christentums völlig zuwider ist, und die Grundsäulen des Glaubens der Christen am Ende wankend machen würden. Man entblödet sich nicht, die elenden, längst widerlegten Irrthümer der Socinianer, Deisten, Naturalisten und anderer Secten mehr wiederum aufzuwärmen, und solche mit vieler Dreistigkeit und unverschämtheit durch den äusserst gemissbrauchten Namen: Aufklärung, unter das Volk auszubreiten; das Ansehen der Bibel, als des geoffenbarten Wortes Gottes immer mehr herab zu würdigen, und diese göttliche Urkunde der Wohlfahrt des Menschengeschlechtes zu verfälschen, zu verdrehen, oder gar wegzuworfen; den Glauben an die Geheimnisse der geoffenbarten Religion überhaupt, und vornehmlich an das Geheimniß des Versöhnungswerks und der Genugthuung des Welterlösers den Leuten verdächtig oder doch überflüssig, mithin sie darinn irre zu machen, und auf diese Weise dem Christenthum auf dem ganzen Erdboden gleichsam Hohn zu bieten.'
- 27 Christopher Clark, *The Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947* (New York: Penguin Books, 2006) 270.
- 28 Cited in Guy Stanton Ford, 'Wöllner and the Prussian Religious Edict of 1788, Part II', *The American Historical Review* 16 (1910) 524.
- 29 Immanuel Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?' *Berlinische Monatsschrift* (1784) 481-494.
- 30 Kant, 'Was ist Aufklärung', 491: 'Ein Fürst, der es seiner nicht unwürdig findet, zu sagen: daß er es für *Pflicht* [emphasis in original] halte, in der Religionsdingen den Menschen nichts vorzuschreiben, sondern ihnen darin volle Freiheit zu lassen...'
- 31 Kant, 'Was ist Aufklärung', 482: 'Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperreten, wagen durften: so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen drohet, wenn sie es versuchen, allein zu gehen.'
- 32 Kant, 'Was ist Aufklärung', 492: 'Ich habe den Hauptpunkt der Aufklärung, die des Ausganges der Menschen aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, vorzüglich in *Religionsachen* [emphasis in original] gesetzt: weil ... überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.'
- 33 Kant, 'Was ist Aufklärung', 481: 'Sapere aude! Habe Mut dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!'
- 34 Kant, 'Was ist Aufklärung', 488: 'Aber sollte nicht eine Gesellschaft von Geistlichen, etwa eine Kirchenversammlung, oder eine ehrwürdige Klassis (wie sie sich unter den Holländern selbst nennt) berechtigt sein, sich eidlich unter einander auf ein gewisses unveränderliches Symbol zu verpflichten, um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder und vermittelt ihrer über das Volk zu führen, und diese sogar zu verewigen? Ich sage: das ist ganz unmöglich. Ein solcher Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig...'
- 35 Johann August Urlsperger, *An Address to All Sincere promoters of the Kingdom of God, Resident in England, concerning the Establishment of an association for promoting, vindicating and reviving Christianity in its fundamental purity in knowledge and practice* (London: 1780) 8-9; see also Johann August Urlsperger, 'Etwas zum Nachdenken und zur Ermunterung für Freunde des Reiches Gottes' in E. Staehelin (ed.), *Die Christentumsgesellschaft in der Zeit der Aufklärung und der beginnenden Erweckung: Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen* (Basel: Friedrich Reinhardt 1970) 97-99.
- 36 Staehelin, *Christentumsgesellschaft*, 7.
- 37 Urlsperger, *Address*, 7.
- 38 Urlsperger, *Address*, 8.
- 39 Urlsperger, *Address*, 9.
- 40 Friedrich von Hardenberg, 'Die Christenheit oder Europa?' in Paul Kluckhohn and R.H. Samuel (eds.), *Die Werke Friedrich von Hardenbergs* vol. 3 (Stuttgart: Kohlhammer, 1977) 507-525.
- 41 'Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmählig in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über. Noch mehr – der Religions-Haß dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Fantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Noth oben an, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein ächtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sey.' Hardenberg, 'Christenheit oder Europa', 515.
- 42 'Account of the Basle Missionary Society' in *The Missionary Magazine, For 1802, A Periodical Monthly Publication Intended as a Repository of Discussion and Intelligence Respecting the Progress of the Gospel Throughout the World* (Edinburgh: J. Ritchie, 1802) 295-299.

The Offer of Catholic Spirituality

Pavel Vojtěch Kobut

SUMMARY

This article traces our Christian heritage back to the long and rich tradition of Catholic spirituality, showing the importance of ecumenical approaches. We are invited to explore the riches of spiritual and mystical experiences, the lifestyle of some groups of Catholic Christians, the so-called ‘schools of spirituality’, and the role of religious institutions and movements including ‘popular piety’.

* * * *

RÉSUMÉ

Cet article retrace l’héritage chrétien de spiritualité laissé par la longue et riche tradition catholique, en montrant l’importance des approches œcuméniques. L’auteur nous invite à explorer les riches expériences spirituelles et mystiques, le style de vie de certains groupes de chrétiens catholiques, les dites « écoles de spiritualité », et le rôle des institutions religieuses et des mouvements religieux, sans oublier la « piété populaire ». Il aborde la spiritualité par le moyen de la « théologie spirituelle »,

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel verfolgt die Spuren unseres christliches Erbes zurück bis hin zur langen und reichen Tradition katholischer Spiritualität und hebt die Bedeutung ökumenischer Ansätze hervor. Wir sind dazu eingeladen, den Reichtum geistlicher und mystischer Erfahrungen auszuloten, den Lebensstil einiger Gruppen katholischer Christen, sogenannter „Schulen geistlichen Lebens“, näher zu betrachten sowie die Rolle religiöser Einrichtungen und Bewegungen einschließlich der „Volksfrömmigkeit“ zu untersuchen. Wir nähern uns der

* * * *

Preliminary remarks

1. The concept of ‘spirituality’ has recently become important. It has crossed its original boundaries, the sphere of theology and faith (religion), and

We will explore spirituality by means of ‘spiritual theology’ because theology is not always ‘spiritual’ and often forgets the work of the Holy Spirit, his powerful influence and basic role in the Christian life. Each of these explorations will be linked to the Bible. Spiritual theology can challenge contemporary European churches which have faced the pressure of rationalistic arguments for many years and have possibly lost something of their spiritual dimension.

* * * *

en soulignant que la théologie n’est pas toujours « spirituelle » et néglige souvent l’œuvre du Saint-Esprit, son influence puissante et son rôle fondamental dans la vie chrétienne. Chaque exploration est mise en rapport avec la Bible. La théologie spirituelle peut conduire les Églises européennes contemporaines à se remettre en question, alors qu’elles ont dû faire face durant de nombreuses années aux pressions des arguments rationalistes et qu’elles ont peut-être perdu quelque chose de leur dimension spirituelle.

* * * *

Spiritualität auf dem Weg der „spirituellen Theologie“, [einer eigenständigen Disziplin in der katholischen Theologie], weil Theologie keineswegs immer „geistlich“ ist und häufig das Werk des Heiligen Geistes vergisst sowie seinen kraftvollen Einfluß und seine grundlegende Bedeutung im Leben von Christen. Jeder dieser Forschungsbefunde wird auf die Bibel bezogen. Spirituelle Theologie kann den gegenwärtigen Kirchen in Europa eine Herausforderung bieten – Gemeinden, die über lange Jahre hinweg den Druck rationalistischer Argumente ausgehalten haben, worunter vielleicht ihre geistliche Dimension gelitten hat.

* * * *

has moved into other areas including the sciences, particularly psychology.¹ But I believe that as a consequence the term ‘spirituality’ has profoundly changed its meaning and became synonymous

with something non-institutional, and even something that is opposed to religious institutions and structures.² We therefore need to be careful when we use the term today.

2. I was asked to speak about what Roman Catholic spirituality can offer to evangelical and other Christian spiritualities.³ From several points of view I can answer without hesitation: 'very much', but from other points of view I am afraid that I need to say: 'nothing!' Everything depends on what we mean by 'spirituality'. In some respects the expression 'Catholic spirituality' is full of deep meaning and rich in content, but in others we need to admit that it can be used only analogically, improperly.⁴ It will therefore be good to reflect on the different *theological* meanings of 'spirituality', because especially in English it has at least *three fundamentally different meanings*: 1) spirituality as the 'spiritual life'; 2) spirituality as 'lifestyle' and 3) spirituality as a 'subdivision of theology'. I will consider these three fundamental meanings of spirituality one by one. Only by doing this I will be able to avoid the risk of using the term in a different way from some of you.

1. The riches of spiritual experiences. Christian mysticism in the western tradition

The first use of the term 'spirituality' is as a reference to 'spiritual life'. Sometimes we also speak about 'religious life', 'Christian', 'divine', 'inner' or 'theological life'. Such spiritual life is common to all believers in Christ. It is a concept of spirituality that is open to the reality of spiritual or Christian experience and, in the end, to authentic mysticism. Let us look more closely at this use of spirituality.

1.1 Spirituality as 'spiritual life'

The notion of 'spiritual life' is often misunderstood, especially in a secularised environment where 'spiritual' is used as a synonym of 'immaterial' and 'beyond time'. But this is not the correct and original sense of the term in the Christian literature: 'spiritual' means 'of the Spirit' and is connected with the powerful action of the third divine Person.⁵ There is no situation and no place which could not be 'spiritual', because the Holy Spirit creates, penetrates, maintains and sanctifies everything, including the *materia* and the *tempus*. We can continue to speak about privileged places (*topoi, loci*) of the Spirit's action, but we need to

understand that God can enrich every man and woman in any place, any situation, any state and any condition.⁶

The best starting point to consider the spiritual life is the biblical concept of *morfē* in Rom 12:2, where Paul writes: 'And *be not conformed (mē sychēmatízesthe)* to this world, but *be transformed (metamorphóusthe)* by the renewing of your minds, so that you may discern what is the will of God: what is good and acceptable and perfect.' Paul draws a contrast between the *schēma* or 'mentality' of the world (cf. 1 Cor 7:31) and the *morfē* ('form, figure'); between the *exterior* form, the form made by the action of the world (*kosmos, aiôn*) as the 'enemy of the soul' and the *interior* form created by the action of the Holy Spirit. This inner life built by the Holy Spirit we call 'spiritual life' and it is the common property of all believers in Christ, although it differs depending on the concrete creeds of individual churches and denominations. It is the 'life in the Spirit', according to another expression of Paul (Rom 8:1ff.) or 'living in Christ' (Rom 6:11; 2 Cor 5:15). And this is also the fundamental meaning of the notion of 'piety' (*Frömmigkeit*) that is so dear to many in the Protestant tradition.⁷

We can define this concept of spiritual life as 'sacramental participation in the mystery of Jesus Christ by the power of the Holy Spirit which makes us God's children'.⁸ At the heart of this definition is the mystery of Jesus Christ which consists of his incarnation and his act of redemption. Our participation is 'sacramental' in two senses: It is made possible by baptism and it is realised, effectuated, by means of the signs. The agent of this participation is the Holy Spirit, hence we call it 'spirituality' or 'spiritual life'. The goal of this participation is our dynamic growth in divine sonship (*hyiothésia*).

1.2 Authentic, qualified and mystical experience

The normal expression of sacramental participation in the mystery of Jesus (i.e., of spiritual life) is the spiritual experience.⁹ Both Catholic and Protestant have three reasons to be hesitant about the use of the term 'experience' in regard to theology:

- We are afraid of excessive *subjectivism*, as for example in the 'experience' of some modernists.
- We are afraid that acceptance of the role of experience in the Christian life will *weaken the primacy and necessity of the faith* and the datum of revelation.

- We are afraid of the *dictate of extraordinary experiences* as signs of the quality of spiritual life, as it was among Messalians.

But these fears are unnecessary if we use the correct, biblical concept of 'spiritual experience'. Roman Catholic theology, especially around the Second Vatican Council (1962-1965) and in the field of spiritual theology, has produced some important studies on this issue, of which I mention only two: the study of Jean Mouroux about the theological nature of Christian experience and the study of Augusto Guerra about its criteria.¹⁰ Mouroux makes a three-fold contribution; he shows that: 1. The term 'experiential' means neither 'experimental' nor 'impressional'; 2. The *objectivity* of the Christian experience is given by the self-communicating God;¹¹ 3. The *necessity* of faith is given by the non experimental and gratuit character of Christian experience.

1.2.1 Authentic experience

Augusto Guerra builds on this foundation and offers the tools to discern the authenticity of spiritual experience. He presents the following criteria: 1. The Christian spiritual experience needs to correspond to the common sense of believers (*sensus fidelium*) in that period of history; 2. It needs to be in harmony with human reason (not only rationally, but also intuitively); 3. It needs to have the signs of imitation and following of Christ, both in its horizontal and vertical dimensions; it also needs to have christological conformity with the determined period and piety of the other people; and Jesus' life needs to be the norm of the entire personal life; 4. The fruit of Spirit, not only according to Gal. 5:22 but also according to the primacy of love which is incarnate, challenging and, especially, love of the neighbour.¹² If our experience meets these criteria, it is probably authentic. But authentic experience is not a guarantee of authentic Christian life; it is only a valuable starting point for it!

1.2.2 Qualified experience

There are some particularly valid experiences among the authentic spiritual experiences, which faithfully reflect the Christian dogma and are therefore called 'properly religious'. They are usually intense and effective, and often they create a series of related experiences. If such experiences are, finally, verified by time, they can be called 'validated' experiences¹³ and they are the best source

of inspiration for our spiritual life.¹⁴ Whereas every validated experience is authentic, not every authentic experience is automatically validated.

1.2.3 Mystical experience

The criteria of Augusto Guerra are also valid for mystical experiences, but in this case we need to add something important. Giovanni Moioli enumerates four characteristics of Christian mystics: 1. They are believers in Christ with a living faith. 2. They have the sense of covenant. 3. They are conscious of the relativity of their own mystical experiences. 4. Their experiences are ineffable.¹⁵ If Moioli is right, it means that the mystical experience is necessarily consistent with the faith of the mystic.¹⁶ If we accept that Christian mysticism is, from the theological point of view, the 'particular communion with God characterised by infused loving knowledge (*contemplatio*), which is produced by the Holy Spirit and which purifies and unites human persons with Christ',¹⁷ it means that every *truly* mystical experience is authentic and also validated.

This statement reveals to us the great importance of Christian mysticism for the common Christian spiritual life.¹⁸ The same observation can be made about the authentic experience: Not all mystical experience automatically implies a high quality spiritual life.

1.3 The spiritual riches of the western mystical tradition

The most precious element of Christian mysticism, I believe, is the characteristic experience of contemplation, i.e. of 'infused loving knowledge of God' (John of the Cross),¹⁹ which is the *mystical variant* of high quality theological life, the life of faith, hope and love, consistent with the creed of the mystic. As such, the mystical contemplation is not a substitute for Christian attitudes of faith, hope and love, but it is precisely the *mystical mode* of living them. This mystical mode is no better or worse than the common mode of living, it is simply a *different* mode. But because the mystical contemplation is an *infused* mode of Christian living of *infused* virtues, this experience is *privileged* and *precious*.

The western mystical tradition of the Church is extremely rich in mystical expressions of living Christian faith, faith operating by love and hope. (I omit the Eastern mystical tradition of Christianity here, not because this mysticism is not rich but because I do not feel competent to dis-

cuss it.) The western mystical tradition offers all Christians an immense number of examples and types of qualified experienced faith such as ‘mysticism of essence’ (*Wesensmystik*), ‘betrothal mysticism’ (*Brautmystik*), ‘mysticism of presence’ and ‘mysticism of absence’, ‘mysticism of light’ and ‘mysticism of darkness’.²⁰

We may not want to call someone a mystic because their experience is simply unusual, but if we investigate its authenticity, we will be able to state if the person and their experience are really mystic and mystical. It is useful for us to listen to these voices because such people are privileged witnesses of the living God. I hope that I can say these things here at this meeting of evangelicals, because I know the difficulties that the first Reformers had with mysticism for historical and doctrinal reasons. My hope is based on three things: Firstly, the Catholic theology of the last century has prepared a new and solid basis for the dialogue on this topic.²¹ Secondly, during the last decades we have witnessed a more open and interested attitude towards mysticism from the side of evangelical authors and theologians.²² And thirdly, at the present time, we have new evidence for mystical experiences and mystics in Protestant circles.³³ In this way mysticism has become one of the topics of ecumenical dialogue.²⁴

2. Spiritualities in the Catholic Church. The predominant role of religious institutes

Having discussed ‘spirituality’ as ‘spiritual life’ or sacramental participation in the mystery of Christ by the power of the Holy Spirit, we move to the original significance of the term ‘spirituality’: the concrete lifestyle of a group of Christians. This concept grew up in the religious environment in the Catholic Church, especially at the beginning of modernity in the sixteenth century, but the roots of the spiritual life in the individual religious orders are much older. The religious institutes (orders and congregations) and recently also other movements within the Church play leading roles in the rise of determined spiritualities.

2.1 Spirituality as lifestyle

A useful approach to spirituality as lifestyle can be found in the document *Lumen gentium* of the Second Vatican Council, which says to the religious friars and sisters (called the ‘religious’):

Religious should carefully keep before their minds the fact that the Church presents Christ to believers and non-believers alike in a striking manner daily through them. The Church thus portrays Christ in contemplation on the mountain, in His proclamation of the Kingdom of God to the multitudes, in His healing of the sick and maimed, in His work of converting sinners to a better life, in His solicitude for youth and His goodness to all men, always obedient to the will of the Father who sent Him (*Lumen gentium* 46a).

Thus, the religious are called to show Christ in different positions, attitudes and actions, and this is the starting point for the plurality of religious forms of life.²⁵

There is always an *architectonic principle* in the spirituality of a religious, around which the other elements of his or her spiritual life are organised. Inspired by Giovanni Moiola and Bernhard Fraling, I propose my own definition of spirituality as lifestyle: ‘Spirituality is the concrete and visible, balanced lifestyle created by the Holy Spirit and human collaboration in specific historical and geographical conditions and transmitted to other persons. This lifestyle helps its bearer to relive all of Christ’s mystery on the basis of certain aspect of Jesus’ earthly life which displayed all of this style with the peculiar mission in the community of Church and in the society.’

This definition contains seven principal elements:

- Concrete and visible, balanced lifestyle: it is a harmonious arrangement of all theological values in the Christian community which makes possible reciprocal interaction inside and outside; very often it is about the unity of antinomies;
- Action of the Holy Spirit and human collaboration: ‘spirituality’ is the synergy of the Holy Spirit and human beings;
- The whole mystery of Christ: it is union with God by participation in Christ’s life; all aspects of his life on earth become the ‘material’ of our spirituality;
- Arrangement around an architectonic principle: one aspect of Christ’s mystery is put in the centre because it is impossible to live for all aspects of his life with the same intensity; this aspect is the starting point for the legitimate plurality of spiritualities;
- Characteristic mission: this is determined by the

architectonic principle and by the challenges of one's own time;

- Historical and geographical conditions: spirituality needs enculturation into concrete conditions;
- Communicability: it is real only from the moment of its transmission to other persons.

This definition of spirituality as lifestyle shows clearly that there is no 'common spirituality' (whether Evangelical, Catholic, Orthodox or other) because there are many spiritualities in every church and in every denomination. We can certainly speak about some *typical elements* which characterise individual denominations, but these are never *exclusively* present in the concrete church; in the same manner, they are not completely absent in other churches/denominations. Could we risk saying that God's Word has no central role among the Catholics, or that Protestants have no idea of liturgy, divine worship or Eucharist? It would be wrong to generalise in such way. Once we realise this, we can say that the Catholics can offer to the Protestants not only some *elements of spirituality* which the Protestants do not have, but rather a *whole number of different spiritualities* which arose in the Catholic Church over the past centuries. On the other hand, we can admit that the Protestants can offer something similar to the Catholics.

To express spirituality as lifestyle by means of a biblical concept, I think the best term is Paul's *charism* (*charisma*; see especially 1Cor 12). When we compare this notion with the term *morfě*, i.e. when we compare spirituality as the 'spiritual life' and spirituality as lifestyle, we see that they are the same realities but viewed from a different perspective: 'spiritual life' is *what* we are called to live by the power of the Spirit, and lifestyle is *how* we are called to live for the benefit of others.

2.2 Traditional schools of spirituality

Most spiritualities in the Roman Catholic Church (intended as lifestyles) are linked with religious Orders and Congregations, each of which has its own founder, its own history and its own challenges that it is called to respond to. The great majority of these Institutes exist only for a while and then disappear, commonly after 80 to 120 years of existence. In sociological terms their lifecycle can be expressed as containing the periods of birth, childhood, adolescence, first maturity, full maturity and old-age, or if we want, by spring, summer, autumn and winter. However, some Institutes

continue to have new cycles of life. There are two explanations for this: either they respond well to the *permanent challenges* or *needs* of Church and society, or they bear the *permanently central values* of the Christian life as the architectonic principle of their spirituality.

Especially in these Institutes we find the phenomenon of the *schools of spirituality*. These are defined by Athanasius Joseph Matani with the following words:

... all representatives (saints and blessed, theologians, teachers, authors and the persons of the Spirit) who teach, study and apply in practice the determined Catholic spirituality, intended precisely as the science of piety.²⁶

Unfortunately, there is no agreement among the theologians about the number of these schools of spirituality. Because the notion *school of spirituality* is prestigious, every author wants to see his own spirituality on the list! But the most important ones, mentioned by all specialists, are the following schools of spirituality in the Catholic Church: Basilian, Augustinian, Benedictine, Dominican, Franciscan, Carmelite, Jesuit, Oratorian, Salesian, Vincentin, Passionist and Redemptorist.²⁷ If I were asked to recommend to Protestants some Catholic spiritualities (intended here as lifestyles), I would advise that they study some of the above spiritualities and their greatest representatives. There Protestants can find the 'pure and healthy water' of the Spirit and of the Gospel, incarnated in a concrete lifestyle.

2.3 The role of religious institutes and Church Movements

We just claimed that the Religious Institutes play decisive roles in this area of spirituality as lifestyle. But I must immediately add those movements in the Catholic Church that represent more recent, vivacious expressions of faith and spiritual life, in particular after the Second Vatican Council. Movements like Focolare, Work of Schönstatt, Legio Mariae, Cursillos de Cristiandad, Community of Arche, Light-Life, Oasis, The Neocatechumenate Way, Communion and Liberation play very important roles in the lives of today's Roman Catholics. They not only engage large numbers of lay people directly but by their actions and by living this spirituality they also help in traditional communities and structures of the Church like the parishes and quite often through the Religious Institutes.²⁸

Every Church Movement has its own, unique spirituality, which often developed within a short period of time during the last century. Sometimes, however, these movements lack the more distinctive knowledge of their own original spirituality and they still need to reflect on it more carefully. In any case, these Church Movements form a rich source of authentic experience and inspiration for all believers.

Besides the Religious Institutes and the Church Movements, the Catholic Church has clergy and lay people who do not belong to any movement. Although we could also speak about the spiritualities of the clergy, I prefer to not touch on this topic and instead to make a brief remark about the lay people who do not belong to any structured spirituality. The mere fact that they do not belong to any community or movement does not mean that they have no spirituality. Their spirituality is simply not clearly arranged, structured, peculiar or characteristic, and often it is not consciously reflected, but it exists. In this case we usually speak about 'popular piety'. About fifty years ago, the expression 'popular piety' sounded rather pejorative in the Catholic Church and we started to replace it by the term 'parish spirituality'. But if we are to use this new expression, it is necessary to be conscious that the use of the term 'spirituality' is inappropriate in this case, or at least only analogical to our concept of spirituality as lifestyle, because the lay people in the parishes are living out many different spiritualities. They have, surely, some typical common elements such as interest in common human values, a deep sense of God and a sense of duty and dedication,²⁹ but they still have many different ways of living, not only because of their different occupations and roles in life but also because of the different cultural and national conditions. To define 'popular piety', we could say that it is a 'common form of living the faith by the lay people in different cultures and nations'.³⁰ This broad and free definition reflects a largely unrestrained mode of life, humanly very authentic and valid, but often exposed to any kind of deformation.

For these reasons 'popular piety' needs permanent renewal, consisting in avoiding two extremes: preservation of every possible expression on one side and iconoclasm of every form of popular piety on the other side. It is also in need of leaders who take responsibility to limit any unbiblical elements, to re-evangelise the people and to direct separate groups to the whole and to make the whole sensi-

tive to the groups.³¹ Yet in spite of the scepticism of some decades ago, 'popular piety' has much to offer, even to the structured spiritualities.

3. Spiritual theology. Its historical development and its main issues

After the concepts of spirituality as 'spiritual life' and as lifestyle, we come to the last meaning of the term 'spirituality', namely 'spiritual theology', that is, an autonomous branch of sacred science. Let us look at a short historical sketch of developments in the Catholic Church, its theological justification (*raison d'être*) and its systematic basis, and, finally, its main characteristics which help us to reconnect it with the preceding meanings of the notion of 'spirituality'.

3.1 Spirituality as 'spiritual theology'

Spiritual theology is a relatively new theological discipline and its beginning is connected with so-called 'Mystical problem' or *Querelle mystique*. It started with the controversy between two French authors, Soudreau and Poulain, about the nature of mysticism and its significance for human participation in the divine holiness. This polemic soon involved many theologians and led to three fundamental schools, represented by three religious Orders: the Dominicans, Jesuits and Carmelites. This long discussion continued until the 1940's and although it was fruitful, at the end it was also a bit tiring and repetitive.³²

In any case, the controversy not only resolved some of the entrenched problems and helped to clarify important distinctions and definitions, but it also caused the rise of a new branch (or better branches) of theology, the so-called 'Ascetical and Mystical Theology'. In 1919 the first Department of Asceticism and Mysticism was founded in the Jesuit Institute *Gregoriana* in Rome and in 1920 another one in the Dominican *Angelicum* in the same town.³³ From 1931 Ascetical Theology became an *auxiliary* discipline of fundamental theological studies, while Mystical Theology became an *optional special* discipline.³⁴ Since the 1940's theologians have preferred to join these two branches into one discipline, called 'spiritual theology'.³⁵ Questions of method, sources and relationships to other areas of theology were discussed in preconiliar and early postconiliar times.

After some 60 years of theological investigations into the proper nature of spiritual theology, it can be observed that in spite of some sceptic

voices³⁶ this theological discipline is quite well identified³⁷ and can be defined as the theological discipline which on the basis of biblical revelation and qualified Christian experience systematically investigates the union of human beings with God in Christ, performed by the action of the Holy Spirit in the history of the Church and world and by human collaboration, and which describes its organic and dynamic development, the variety of its unique, individual ways.

3.2 Four fundamental expressions of the faith of the Early Church

Although it has now been in existence for about a hundred years, today this theological discipline is still contested. When earlier in life I was deciding which theological specialisation to choose, a Dominican friar said to me: 'Spiritual theology? Do you know that this discipline is superfluous?' 'I agree', I replied, 'but only on condition that all other branches of theology are "spiritual".' I still think the same until the present day: if all theology was really and always 'spiritual' and would never forget the Holy Spirit and his powerful action, then yes, spiritual theology would be unnecessary. But spiritual theology becomes useful because we often forget Him in systematic theology, theological ethics and other disciplines. And it is also useful because it helps us to see the activity of the Holy Spirit systematically in one place and not to have it spread over many different disciplines.

I am convinced that we can also discover the usefulness of spiritual theology in the Bible, although, of course, not explicitly. In Acts of the Apostles the faith of the Early Church is characterised by four fundamental terms: 'They continued steadfastly in the *apostles' doctrine* and *fellowship*, and in *breaking of bread*, and in *prayers*' (Acts 2:42). The 'apostles' doctrine' is our faith, our creed; 'fellowship' is our ethics; 'breaking of bread' is our liturgy, divine worship; and 'prayers' are our *spirituality*.³⁸ To these four fundamental expressions of the faith correspond four fundamental theological disciplines: systematic theology, theological ethics, liturgical theology and spiritual theology.³⁹ Thus we can say that spiritual theology has close links with systematic theology, theological ethics and liturgical theology.

3.3 Faith, love and hope

In the past fifty years many attempts have been made to describe the relation of spiritual theology with systematic theology and theological ethics.⁴⁰

Nowadays almost no one would deny their mutual dependence; thus we can say that 'spirituality without dogma is blind and dogma without spirituality is dead' and 'morality without spirituality is rootless and spirituality without morality is disembodied'.⁴¹

We can also describe the mutual relationship between spiritual theology and these two fundamental theological disciplines, systematic theology and theological ethics, from the point of view of the theological virtues: the relationship with systematic theology is in the sphere of *faith*, the relationship with theological ethics in the sphere of *love*. While systematic theology is more focused on the intelligence of faith (*intelligentia fidei*), spiritual theology is more concentrated on the adhesion to the faith (*adhaesio fidei*).⁴² And while theological ethics is more focused on the order of love (*ordo caritatis*), spiritual theology is more concentrated on the exchange of love (*commercium caritatis*).⁴³

But how can we grasp the relationship between spiritual theology and liturgical theology? We find common ground in the sphere of hope when we consider the liturgical exclamation *Maran atha – Marana tha* (1 Cor 16:22; Rev 22:20), which is, in the second form, the great expression of the Christian hope and the expectation of the *Parousia*.⁴⁴ Can we say that liturgical theology is more focused on the celebration of hope (*celebratio spei*), while spiritual theology is more concentrated on holding hope (*captatio spei*)?⁴⁵

Here we also find the connections between the three fundamental meanings of the notion 'spirituality': the theological life of faith, love and hope, mentioned by the apostle Paul (1 Thess 1:3; 1 Cor 13:13; Col 1:4-5), is the sacramental participation in Christ by the power of the Spirit and the concrete lifestyle created by the Spirit and human collaboration which are, finally, the object of investigation of the theological discipline that we call spiritual theology.

Conclusions

By exploring the three fundamental meanings of the notion of spirituality, I have tried to present what the Roman Catholic tradition can offer to the evangelical movement. The meaning of spirituality as 'spiritual life' led us to an area of authentic, qualified and mystical experience. The meaning of spirituality as lifestyle led us into a variety of ways of living in the Catholic Church, especially in the Religious Orders and the Church Movements.

Finally, spirituality as a theological discipline led us to the place of the spiritual life and lifestyle in theological investigation.

I hope that this reflection can enrich everyone who is seeking to live their lives on the cutting edge of spirituality, i.e. evangelical spirituality, without causing anyone to lose the richness of their own spiritual life or putting it in doubt.

Dr. Pavel V. Kohut teaches at the Catholic Theological Faculty of Charles' University, Prague.

Notes

- 1 For example, in 2007 the International Conference on Spirituality in Prague, organised by the Czech-Moravian Psychological Society, the Institute of Psychology of the Academy of Sciences of the Czech Republic and the Catholic Theological Faculty of the Charles' University in cooperation with the International Association for the Psychology of Religion, which concentrated on the psychological aspects of spirituality.
- 2 E.g. K. I. Pargament, 'The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No' in *The International Journal for the Psychology of Religion* 9 (1999) 3-16; P. Ríčan, *Psychologie náboženství* (Praha 2002) 43-44.
- 3 This is the edited text of a paper given at the 2008 conference of FEET, the Fellowship of European Evangelical Theologians.
- 4 See R. Lazzarini, 'Sul concetto di spiritualità' in *Chiesa e spiritualità nell'Ottocento italiano* (Verona 1971) 31-52; J. Damián Gaitán, 'Espiritualidad y espiritualidades' in *Revista de Espiritualidad* 43 (1984) 673-697; E. Pacho, 'Definición de la 'espiritualidad'. Respuestas y tratamientos' in *Burgense* 34/1 (1993) 281-302; K. Waaijman, 'Toward a Phenomenological Definition of Spirituality' in *Studies in Spirituality* 3 (1993) 5-57.
- 5 M. I. Rupnik, *Nel fuoco del rovelto ardente. Iniziazione alla vita spirituale* (Roma 2000) 8-9, who quotes Irenaeus: 'The men are spiritual by participation in the Spirit, but not by privation and elimination of the flesh' (*Adv. Haer.* 5.6.1).
- 6 A. Guerra, 'Natura e luoghi dell'esperienza spirituale' in B. Secondin and T. Goffi (eds.), *Corso di spiritualità. Esperienza - sistemática - proiezioni* (Brescia 1989) 25-55, esp. 41-47.
- 7 W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit* (Marburg 1971-1978); E. Beyreuther, *Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung* (Hildesheim 1980); J. J. Degenhardt, R. Lettmann and H.-M. Linnemann (eds.), *Glaube und Frömmigkeit* (Bielefeld - Kevelaer 1986); J. B. Staněk, 'Zbožnost a spiritualita' in *Křesťanská revue* 1 (1996) 6-11.
- 8 This is my own attempt to define 'spiritual life'.
- 9 See the good apology for the fact that experience is a normal element of faith in S. Ros, *La experiencia de Dios en mitad de la vida* (Madrid 2007) 21ff.
- 10 J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (Paris 1952); Guerra, 'Natura e luoghi'.
- 11 There are three constitutional elements in every authentic experience: the self-communicating God, the perceiving human being and their interaction. The first element guarantees the objectivity of the experience and (with the third element) distinguishes 'experience' from 'impression'; cf. F. Ruiz, *Camínos de Espiritu. Compendio de teología espiritual* (Madrid 1998) 439ff.
- 12 See Guerra, 'Natura e luoghi, 48ff.
- 13 For this notion, see Ruiz, *Camínos de Espiritu*, 33.
- 14 The first and most important qualified experiences occur in Holy Scripture. See for example the classic study by L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle* (Paris 1960) 27-57: 'La vie spirituelle et la parole de Dieu'.
- 15 G. Moiola, 'Mistica cristiana' in S. de Fiores and T. Goffi (eds.), *Nuovo dizionario di spiritualità* (Cinisello Balsamo 1985) 986-988.
- 16 We can say that the Christian dogma is *normative* and *formative* for the mystical experience; cf. P.-W. Scheele, 'Dogma e mistica' in *Sentieri illuminati dallo Spirito* (Roma 2006) 139-152.
- 17 This is my own attempt at defining Christian mysticism. This theological description needs to be completed by psychological description, because typical for Christian mysticism is the close connection between its theological and psychological elements. From the psychological point of view we need to add that 'this particular communion is perceived as the immediate, passive (receptive) experience of affectively apophatic (ineffable) knowledge which transforms human being and living'. Another attempt at defining Christian mysticism is L. Borriello, 'Dal *mysterion* alla mistica' in *Sentieri illuminati dallo Spirito*, 123-138.
- 18 It is important to discern clearly if an experience is really mystical. The Catholic Church has the proper discipline for doing this, called *mystology*; see Ruiz, *Camínos de Espiritu*, 459ff.
- 19 John of the Cross (1542-1591), *Dark night of the Soul*, 2.18.5.
- 20 A first orientation on the types of Christian mysticism can be found in J. Sudbrack, *Mystik. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus* (Stuttgart 1988).
- 21 The theological literature on mysticism in a Catholic environment is immense; I mention the most representative works: W. R. Inge, *Christian Mysticism* (London 1918); M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik* (München 1923); C. Butler, *Western Mysticism* (New York

- ²1927); P. E. More, *Christian Mysticism* (London 1932); A. Ravier (ed.), *La mystique et les mystiques* (Paris 1965); A. Resch (ed.), *Mistica e misticismo oggi* (Roma 1979); *Vita cristiana ed esperienza mistica* (Roma 1982); E. Ancilli and M. Pappozzi (eds.), *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica* (Roma 1984); G. Ruhbach and J. Sudbrack (eds.), *Grosse Mystiker* (München 1984); W. Brixner, *Die Mystiker* (Augsburg 1987); L. Borriello et al., *Dizionario di mistica* (Città del Vaticano 1998); *Sentieri illuminati dallo Spirito*.
- 22 See for example P. Tillich, *Systematische Theologie I* (Stuttgart 1958) 167ff.; F. D. Maass, *Mystik im Gespräch* (Würzburg 1974) or the study on Theresa of Avila by J. Moltmann, 'Teresa d'Avila e Martin Lutero' in *Rocca* 41 (1982) 46-51.
- 23 For example, Hjalmar Ekström, Dag Hammarskjöld and Dietrich Bonhoeffer.
- 24 See examples of this dialogue: G. Lefebvre, 'Théologie mystique et oecuménisme' in *Actualité de Jean de la Croix* (Bruges 1970) 155-179; A. Dumas, 'Théologie mystique et oecuménisme', in *Actualité de Jean de la Croix* (Bruges 1970) 181-198.
- 25 The Catholic Church has the slogan *Varietas in caritate et caritas in varietate* ('Variety in charity and charity in variety') which is used especially for the sphere of the religious spiritualities; cf. A.G. Matani, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale Cristiana* (Cinisello Balsamo 1990) 62.
- 26 A. Matani, 'Spiritualità (scuole di)' in E. Ancilli (ed.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità III* (Roma ²1992) 2385. More information in G. Colombo, 'La Storia della Spiritualità e le Scuole di Spiritualità' in *Rivista di Ascetica e Mistica* 10 (1965) 443-461; R. Blatnický, 'Il concetto di "scuola di spiritualità"' in *Rivista di Pedagogia e Scienze Religiose* 5 (1967) 48-108; E. Pacho, 'Le scuole di spiritualità' in Ch.A. Bernard (ed.), *La spiritualità come teologia* (Cinisello Balsamo 1993) 65-74.
- 27 Essentially I agree with Matani, 'Spiritualità (scuole di)', 2386; I only omit the spirituality of the Devotio Moderna which, I think, is hardly a school of spirituality.
- 28 The literature on Church Movements is immense; reliable sources are J. Sauer, *Lebenswege des Glaubens* (Freiburg 1978); A. Favale (ed.), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali e apostoliche* (Roma ²1982); A. Guerra, 'Movimientos actuales de espiritualidad' in S. de Fiores, T. Goffi and A. Guerra (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* (Madrid 1983) 970-982; C. Dagens, 'Les mouvements spirituels contemporains. Jalons pour un discernement' in *Nouvelle Revue Théologique* 106 (1984) 885-899; B. Secondin, *Segni di profezia nella Chiesa. Comunità, gruppi, movimenti* (Milano 1987); J. P. Cordes, 'Nouveaux mouvements spirituels dans l'Eglise' in *Nouvelle Revue Théologique* 109 (1987) 49-65; J. Castellano, 'Movimenti ecclesiali' in *Dizionario enciclopedico di spiritualità II*, 1682-1694.
- 29 See G. Mattai, 'Religiosità popolare' in *Nuovo dizionario di spiritualità*, 1316ff.
- 30 This is my own definition, inspired by D. Borobio and cardinal Pironio as quoted by G. Caprile; cf. D. Borobio, 'Religiosidad popular en la renovación litúrgica: criterios para una valoración' in *Phase* 15 (1975) 346-347; G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1974* (Roma 1975).
- 31 Cf. J. Rovira, 'Orientamenti e criteri per il rinnovamento della religiosità popolare' in *La religiosità popolare. Valore spirituale permanente* (Roma 1978) 151-175. This volume informs well on the question of popular piety and contains a precious bibliography.
- 32 For a good presentation of the 'Mystical problem' or *Querelle mystique*, see under 'Mystical movement' in C. García, *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas* (Burgos 2002) 15-61.
- 33 Cf. A. Guerra, *Introducción a la teología espiritual* (Santo Domingo 1994) 27.
- 34 See *Ordinationes* in the Apostolic Constitution *Deus scientiarum Dominus* of Pius XI, in *Acta Apostolicae Sedis* 1931, 271-281.
- 35 García, *Teología espiritual contemporánea*, 63ff.
- 36 In 1980 Augusto Guerra wrote about spiritual theology as the 'non-identified science'; see his 'Teología espiritual, una ciencia no identificada' in *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 335-414; in 1994, he mitigated his affirmation and wrote about 'not sufficiently identified science'; see his *Introducción a la teología espiritual*, 10.
- 37 See J. Manuel García, 'La teología espiritual oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico' in *La teología espiritual. Atti del Congresso Internazionale OCD* (Roma 2001) 205-238.
- 38 The actual *Catechism of the Catholic Church* also has these four parts: the confession of the faith, the celebration of the Christian mystery, the life in Christ and Christian prayer.
- 39 The frame of *doctrinal theology* is preceded by the branches of *positive theology* (i.e. biblical sciences and patristics) and followed by *disciplinary-practical theology*; for this division of the theological disciplines see M.-J. Congar, 'Théologie' in A. Vacant, E. Mangenot and È. Amann (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique* 15 (Paris 1903-1972) 493-496.
- 40 For the relation with systematic theology, see for example L. Malevez, 'Théologie contemplative et théologie discursive comme science' in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964) 225-249; M. Dupuy,

'Expérience spirituelle et théologie comme science', in *Nouvelle Revue Théologique* 86 (1964) 1137-1162; D. Baumgardt, *Mystik und Wissenschaft. Ihr Ort im abendländischen Denken* (Witten 1963); E. Schillebeeckx, 'La nouvelle tendance de la dogmatique actuelle' in *Révélation et théologie* (Bruxelles 1965) 364-368; S. Cannistrà, 'Teologia Spirituale e Teologia Dogmatica' in *La teologia spirituale*, 501-512.

For the relation with theological ethics, see for example J. Castellano, 'Spiritualità e vita morale' in *Persona, verità e morale* (Roma 1987) 561-579; C. García, 'Vida moral y perfección cristiana' in G. Del Pozo (ed.), *Comentarios a la Veritatis splendor* (Madrid 1994) 517-539; M. O'Keefe, *Becoming Good, becoming Holy. On the Relationship of Christian Ethics and Spirituality* (New York 1995); D.J. Billy, 'Mysticism and Moral Theology' in *Studia Moralia* 34 (1996) 389-415; M. Vidal,

Moral y Espiritualidad. De la separación a la convergencia (Madrid 1997).

- 41 The second assertion is from R. Gula, 'Morality and Spirituality' in J. Keating (ed.), *Moral Theology. New Directions and Fundamental Issues – Festschrift for James P. Hanigan* (New York and London 2004) 162; the first one is from my colleague at the Catholic Theological Faculty of Charles' University in Prague, the systematic theologian C.V. Pospíšil.
- 42 P.V. Kohut, *Co je spirituální teologie?* (Kostelní Vydří 2007) 68.
- 43 Ch.A. Bernard, *Teologia spirituale* (Cinisello Balsamo 1997) 65.
- 44 For the double meaning of *Maran atha – Marana tha*, see M. Black, 'The Maranatha Invocation and Jude 14:15 (1 Enoch 1:9)' in B. Lindars and S. S. Smalley (eds.), *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge 1973) 189-196.
- 45 Cf. Kohut, *Spirituální teologie?*, 75.

Book Reviews – Recensions – Buchbesprechungen

* * * * *

Israel am Jordan – Narrative Topographie im Buch Josua

Egbert Ballhorn

BBB162, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht Unipress, 2011, 520pp, €64,90, ISBN 978-3-89971-806-5

SUMMARY

Egbert Ballhorn deals with the topographical information in the book of Joshua. He tries to show that the topographical data do not relate to the ancient landscape of Palestine outside the text but to a narrative-fictional space, which is constructed in the text itself. This then serves Israel as a 'narrative-map', a 'landscape of memory' (*Gedächtnislandschaft*) regarding their obedience to the Torah and their identity. Ballhorn's work is important because he shows that the exegetical and theological significance of the topographical information in the book of Joshua goes far beyond the mere mention of historical places. However, it is doubtful that his *de facto* reduction of the topographical data to a narrative-fictional space without any historical or geographical reference outside the text is appropriate and within the intention of the text.

RÉSUMÉ

Egbert Ballhorn considère les données topographiques fournies par le livre de Josué. Il s'efforce de montrer que ces données ne correspondent pas à l'ancienne géographie de la Palestine en dehors du texte, mais qu'elles décrivent un espace relevant d'une fiction narrative forgée à l'intérieur du texte lui-même. Ce procédé est au service d'Israël comme une « carte narrative », un « paysage inscrit dans la mémoire » en vue de promouvoir l'obéissance à la Torah et la construction de l'identité du peuple. Cette étude est importante en ce qu'elle montre que la signification exégétique et théologique des données topographiques dans le livre de Josué va bien au-delà d'une simple mention de lieux historiques. Il est cependant douteux que cette réduction de fait de ces données à une géographie narrative fictive sans correspondance avec la réalité historique et géographique en dehors du texte soit appropriée et qu'elle reflète l'intention du texte.

ZUSAMMENFASSUNG

Egbert Ballhorn befasst sich mit den topographischen Daten im Josuabuch. Er versucht aufzuzeigen, dass sich die topographischen Daten nicht auf die Landschaft des früheren Palästinas außerhalb des Textes beziehen, sondern auf einen narrativ-fiktiven Raum, der im Text selbst geschaffen wird. Dies soll dann Israel als eine „narrative Landkarte“, eine sogenannte „Gedächtnislandschaft“ dienen im Zusammenhang mit seinem Gehorsam der Torah

gegenüber und seiner eigenen Identität. Ballhorns Arbeit ist bedeutend, denn er zeigt, dass die exegetische und theologische Relevanz der topographischen Information im Josuabuch weit über eine bloße Nennung historischer Orte hinausgeht. Es ist jedoch fraglich, ob seine *de facto* Reduzierung der topographischen Daten auf einen narrativ-fiktiven Raum ohne historischen oder geographischen Bezug außerhalb des Textes angemessen ist und sich im Einklang mit der Intention des Textes befindet.

* * * * *

In dieser beeindruckenden Studie versucht Egbert Ballhorn kenntnisreich und stringent zu zeigen, dass sich die topographischen Angaben im Buch Josua nicht (zumindest nicht primär) auf die aussertextliche, historische Landschaft des Alten Orients beziehen, sondern dass vielmehr im Text selbst „Raum verfertigt wird“ (16). Die räumlichen Angaben und Bewegungen (Orts- und Gebietsnamen, Steindenkmale, Altäre usw.) sind demnach kein Abbild der geophysikalischen Begebenheiten, sondern ein „narrativ-fiktional errichteter Raum“ (90). Dieser hat die pragmatische Funktion, eine Erzähl- und Gedächtnislandschaft zu errichten, die dann als (bleibende) narrative Landkarte dem Toragehorsam und der Identitätsbestimmung Israels dienen soll.

Der Autor geht in Kapitel 2 auf die allgemeine geschichtstheoretische Diskussion ein und zeigt, dass es dort zu einem Paradigmenwechsel gekommen ist. Während der Historismus zu zeigen versuchte, „wie es eigentlich gewesen sei“ (23), ist man sich heute einig, dass es diese objektive, kontextfreie Geschichtsschreibung nicht gebe und auch damals nicht gegeben habe. In der Beschäftigung mit dem *Linguistic Turn*, dem wirklichkeitskonstituierenden Moment der Sprache, der Textpragmatik, dem Verhältnis von Narrativität und Objektivität, dem Realitätsbezug des Fiktionalen, der Geschichtsschreibung als Kontingenzbewältigung und dem Verhältnis von biblischer Geschichtsschreibung und mythischen Elementen kommt Ballhorn deshalb zu dem Schluss, dass nicht wie bisher versucht werden soll durch die sprachliche Einkleidung des Buches Josua hindurch zu objektiven Fakten zu gelangen. Weil der Text an sich die Wirklichkeit sei, sollen die „geschichtsreflektierenden Strukturen des Buches Josua selbst“ analysiert werden (47): „... die literarische Gestaltung von Geschichte... ist nicht nur Einkleidung von Geschichtsdarstellung, sondern deren Bestandteil“ (71).

In Kapitel 3 stellt Ballhorn den aktuellen Stand der Raumforschung im Zusammenhang mit kulturwissenschaftlichen Fächern, Kulturanthropologie, Soziologie und Geografie dar. Für sein Verständnis des Buches Josua ist entscheidend, dass Raum zunehmend als „rela-

tionale“ bzw. „anthropologische Größe“ im Sinne des Ausdrucks einer mentalen Konzeption verstanden wird. Das bedeute, dass die narrative Landschaftsgestaltung im Buch Josua als „Mental Map“ vor allem Aussagen über das Selbstverständnis Israels mache und so zur modellhaften, spiegelnden und wertenden Heterotopie für das damalige und gegenwärtige Israel werde.

Kapitel 4 stellt dann einen detaillierten und gründlichen Durchgang durch das gesamte Buch Josua (bis Kap 21) mit dem Fokus auf die topographischen Angaben dar. Das Interesse Ballhorns liegt dabei nicht in der Referenz zu den außertextlichen Orten: die Bedeutung dieser „literarischen Ereignisse“ sei in der textimmanenten Erinnerungslandschaft zu finden. Durch die programmatische Verknüpfung von Land und Tora in Josua 1,4ff. werde mittels narrativer Topographie der Weg Israels mit Gottes Willen und seiner Tora dargestellt, der dann als „Toragedächtnislandschaft“ für die nachfolgenden Generationen bestehen bleibe (181). So würden zum Beispiel die zahlreichen Widersprüche zwischen mosaischer ‚Landverheißung‘ und tatsächlicher im Buch Josua geschilderter ‚Erfüllung‘ zeigen, welcher Interpretationsspielraum beim Auslegen der Tora vorhanden sei und die auf den ersten Blick totalitären Prinzipien (*alles* Land, *ganz* Israel, *alle* Einwohner) würden durch die zahlreichen Kompromisse und „Zwischenräume“ im Buch lebbar gemacht.

Erst mit Kapitel 5 kommt Ballhorn zum eigentlichen Kern seiner Arbeit. Hier werden die Vorteile seines narrativ-topographischen Ansatzes besonders deutlich. Im Gegensatz zu den meisten Exegeten behandelt Ballhorn Josua 22 nicht als disparaten und literarkritisch stark geschichteten Text, sondern als literarische Einheit und versucht dessen Bedeutung als Ganzes deutlich zu machen. Dass der Jordan als Grenze und Zentrum zugleich und der Altar als Zeichen der Einheit und Tora-treue des Volkes in der Gedächtnislandschaft gestaltet werden, mache deutlich, dass nicht der Landbesitz, sondern die innere Haltung zur Tora entscheidend sei und dass es immer auch noch eine legitime „Zwischenmöglichkeit“ der Zugehörigkeit zu Israel gebe. Die Unklarheit über den genauen Standort und den Namen des Altars zeige dabei, dass nur ein Standpunkt des Altars sicher sei, „nämlich innerhalb des Textes von Jos 22“ (458). Seine wichtigste Realität habe der Altar im Text der narrativen Landkarte Israels, denn nur so werde er für die Gegenwart der Leser wirksam.

Kapitel 6 klassifiziert Josua als ein „Buch über die Tora“, dass nicht als säkulare Geschichtsschreibung verstanden werden dürfe (490). Es beschreibe nicht einfach die Einnahme eines Landes, sondern gestalte das Land als Gedächtnislandschaft der Tora. Es zeige in narrativer Weise den Umgang mit der Tora und stelle damit eine Landkarte der Identität Israels dar, die auch dann noch bleibt, wenn das tatsächliche Land verlorengegangen sei.

Neben einem verständlichen und gewinnenden Stil überzeugt Ballhorns Arbeit in vielerlei Hinsicht.

Sein betonter Ausgangspunkt von der kanonischen Endgestalt des Textes und das Einbeziehen der Gottesdimension ist lobenswert. Sein Ringen um die Gegenwartsbedeutung der „Geschichtstexte“ ist vorbildlich. Seine Fokussierung auf den Gedächtnisspeicher von Orten und der daraus angereicherten Bedeutung topographischer Aussagen im Buch Josua ist an vielen Stellen erhellend und bereichernd. Sein Verständnis des gesamten Buches Josua als Heterotopie entpuppt sich als herausfordernd.

Trotzdem bleibt jedoch die Frage, ob die narrativen Angaben des Buches Josua derart als rein narrativ-fiktionaler Raum verstanden werden können. Ballhorn selbst zeigt hier eine gewisse Ambivalenz, indem er einerseits die Komplementarität seines Ansatzes zum bisherigen „historischen Umgang“ betont, andererseits aber eine außertextliche, historische Referenz häufig explizit ausschließt. Es überwiegt der Eindruck, dass Ballhorn für sein narrativ-topographisches Verständnis das Geschichtliche (wie auch immer dies nun gewesen ist) gar nicht mehr braucht, sondern vielmehr von einem Narrativideal der Geschichtslosigkeit ausgeht. Diese (anachronistische?) De-Historisierung als ursprünglich Textintention zu verstehen, ist aber fraglich. Geht man nämlich von der „kanonischen Endgestalt“ des Josuabuches aus, so schildert der Text selbst eher einen narrativ-realen als einen narrativ-fiktionalen Raum. Genau hier ist dann (wie von Ballhorn zu wenig getan) nach den Konventionen und Praktiken der Geschichtsschreibung einerseits und der Rezeption des Josuabuches andererseits zu fragen. Beides wird meines Erachtens ein Zweifaches zeigen: 1) Ballhorns Betonung der narrativen Dimension der topographischen Angaben im Buch Josua ist vorbildlich und ein echter Gewinn; aber 2) seine *de facto* Reduzierung der topographischen Informationen auf einen *fiktionalen* Raum ohne außertextliche bzw. historische Referenz entspringt eher dem Interesse unserer Zeit, als dem Text und der Intention des Josuabuches selbst.

Stephanus Schäl
Giessen

Old Testament Wisdom Literature: A Theological Introduction

Craig G. Bartholomew and Ryan P. O'Dowd

Downers Grove: InterVarity Press, 2011, 336 pp.,
£19.99, hb, ISBN 978-0-8308-3896-1

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch beinhaltet die seltene Verbindung von exegetischer Präzision, theologischer Einsicht und praktischer Anleitung für ein Leben, das von Weisheit gekennzeichnet ist. Es führt den Leser in die allgemeinen Themen ein, die sich auf die Weisheitsliteratur des Alten Testaments beziehen. Ferner weist es eine theologische Interpretation der Bücher Sprüche, Hiob und Prediger auf und erforscht eine

Theologie der Weisheit für heute. Dabei zeigen Bartholomew und O'Dowd, wie sich Weisheit an der Schöpfung orientiert, dass sie sowohl einen weisen Charakter und kreatives, weises Handeln erfordert, sehr umfassend ist und sich auf jegliche Art von Erkenntnis und jeden Lebensbereich anwenden lässt. Der Leser müsste schon lange suchen, um eine bessere Einführung in die Weisheitsliteratur zu finden, in der Gott selbst seine Weisheit offenbart.

SUMMARY

This book contains a rare combination of exegetical precision, theological insight and practical guidance for a life of wisdom. It introduces readers to general issues related to Old Testament wisdom literature, demonstrates theological interpretation of Proverbs, Job and Ecclesiastes, and explores a theology of wisdom for today. In doing so, Bartholomew and O'Dowd show how wisdom is oriented toward creation, demands both wise character and the improvisation of wise actions, and is comprehensive in scope, applying to every kind of knowledge and area of life. Readers would be hard pressed to find a better introduction to wisdom literature in which God reveals his Wisdom.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage présente une rare combinaison de précision exégétique, de réflexion théologique et d'applications pratiques en vue d'une vie selon la sagesse. On y trouve une introduction aux questions générales ayant trait à la littérature sapientiale de l'Ancien Testament, une interprétation théologique des livres des Proverbes, de Job et de l'Écclésiaste, et la recherche d'une théologie de sagesse pour aujourd'hui. Les auteurs montrent comment la sagesse est orientée vers la création. Elle requiert selon eux à la fois une personnalité sage et l'entreprise d'actions sages. Sa portée est la plus large puisqu'elle s'applique à tous types de connaissances et à tous les domaines de la vie. On trouvera difficilement une meilleure introduction à la littérature de sagesse dans laquelle Dieu révèle sa sagesse.

* * * *

In chapters 1-3, Bartholomew and O'Dowd introduce general issues related to a theological investigation of Old Testament literature. They identify four general characteristics of wisdom that will permeate their investigation: fear of Yahweh, fittingness to the order of God's creation, practical discernment for everyday living and attentiveness to tradition. Compared to wisdom within ancient Near Eastern cultures, the wisdom of Israel is found in relationship to the one, true God who reveals himself in his good creation and through his works and Word. The authors explain why it is appropriate for poetry to function as the literary expression of biblical wisdom, since poetry is most capable of evoking wonder, engaging our imaginations, preserving mystery and facilitating a sacramental, embodied, relational approach to living wisely in God's world.

In chapters 4-9, the authors demonstrate theological interpretation of Proverbs, Job and Ecclesiastes. In

Proverbs, we are not faced with timeless principles, but ways of gaining wisdom to navigate the particularities of daily life. Proverbs is concerned with connecting a theology of creation to the conditional, local, particular and timely, urging us to develop a sense for what is fitting or appropriate in different situations, which the authors explore in more detail with reference to the saying of King Lemuel in Proverbs 31. By contrast, Job is a narrative, a story that plunges us deep into life's biggest conundrums regarding suffering, the nature of evil and the goodness of God. The authors focus on Job 28 to demonstrate how fear of the Lord is interwoven with our creatureliness, which means recognising the limits of our knowledge and living with authenticity in the midst of suffering. Ecclesiastes also deals with the journey toward authentic faith, wrestling directly with the meaninglessness of earthly life. Yet within this meaninglessness, God gives us many gifts, including time to enjoy these gifts and to follow his commands.

In chapters 10-12, Bartholomew and O'Dowd explore a theology of wisdom for today by focusing on three major themes that emerge out of biblical wisdom literature. First, wisdom is rooted in creation and the God who created in wisdom. Wisdom involves cultivating wonder at the mystery of the Creator God and the sheer splendour of his world. God's redemption and his special grace, of course, provide the full restoration of wisdom, but ignoring the created order and God's common grace diminishes the comprehensive nature of wisdom, which is oriented to both the creational and redemptive dimensions of God's cosmic drama. Secondly, we must move beyond the simplistic perspective that wise actions always result in good consequences, because bad things still happen to wise people. People who fear the Lord and gain wisdom from this relationship will experience God's blessing, but this may not be manifested materially in this life. But those who are united to Christ, the Wisdom of God, and filled with his Spirit have the hope that they will experience fullness of life. Thirdly, wisdom encompasses every kind of knowledge: the local and the practical as well as the universal and the theoretical. Wisdom guides both the work of a theoretical physicist and the construction of a family budget. The pursuit of wisdom is thus the unifying goal of education and the goal of faithful, fitting action in daily life.

Overall, this book shows how wisdom enables us to understand and perform with fittingness in the divine drama. It contains a rare combination of exegetical precision, theological insight and practical guidance for a life of wisdom. Among other volumes that outline a theology of wisdom, this book is also unique in emphasising that the turn toward wisdom must include a turn toward creation. Given the central theme of wonder in a theology of wisdom, one area that remains relatively unexplored is the role of the arts in aiding the cultivation of wisdom. The authors rightly focus on the power of poetry in learning wisdom, but it is equally important

to investigate the potential of visual art, theatre, architecture, etc. in living with wonder-full wisdom. Overall, whether one is interested in learning more about Old Testament literature or gaining theological and practical insights for living wisely today, this is an excellent place to begin, orienting us toward God's world and Word in which God continues to reveal his Wisdom.

Wesley Vander Lugt
St Andrews, Scotland

*Constructing Jesus: Memory, Imagination,
and History*

Dale C. Allison

London: SPCK, 2010, xxix + 588 pp., £25.00, pb.;
ISBN 978-0-801-03585-2

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor nimmt einen hermeneutischen und exegetischen Bruch mit der traditionellen *Leben-Jesu-Forschung* vor. Statt mit den besonderen Logia des Dienstes von Jesus zu beginnen und nur in der Folge danach zu trachten, diese Einzelheiten mit einem allgemeinen, rekonstruierten Bild des Historischen in Verbindung zu bringen, bietet Allison eine umfangreiche Abhandlung zeitgenössischer Studien über die Funktion der Erinnerung. Dabei legt er die Deutung nahe, dass das Gedächtnis dann am genauesten funktioniert, wenn das umfassende allgemeine Bild einer Situation berichtet wird. In verschiedenen synoptischen Kontexten wird die traditionelle Methode, den vorösterlichen Jesus vom nachösterlichen Jesus zu scheiden, größtenteils beiseite gelegt. Allison zeigt klar und präzise die radikale Wende auf, die er vorschlägt.

SUMMARY

The author has provided a hermeneutical and exegetical overturning of the traditional *Leben-Jesu-Forschung*. Rather than moving from the particular logia of Jesus' ministry, and only subsequently seeking to relate these details to a general, reconstructed picture of the historical, Allison supplies a lengthy treatment of contemporary memory studies, suggesting that memory functions most accurately when relating the wider 'gist' of a situation. In differing synoptic contexts, the traditional method of separating the pre- from the post-Easter Jesus is largely done away with. Allison demonstrates with ease and precision the radical hermeneutical turn that he proposes.

RÉSUMÉ

L'auteur opère ici un renversement herméneutique et exégétique de l'approche traditionnelle dans la recherche sur la vie de Jésus. Plutôt que de partir des *logia* particuliers concernant le ministère de Jésus pour seulement ensuite chercher à construire à partir de ces détails une image générale du Jésus historique, Allison se lance dans un long exposé des études contemporaines sur la mémoire montrant que la mémoire fonctionne de la manière la plus

fiable lorsqu'elle traite de l'élément principal d'une situation. Dans différents contextes synoptiques, la méthode traditionnelle consistant à chercher à séparer l'interprétation post-pascale de l'Église du Jésus pré-pascal doit être largement abandonnée. Allison défend avec aisance et précision sa proposition de changement radical de ligne herméneutique.

* * * *

Dale Allison's fourth (and possibly 'final', ix) book on the historical Jesus provides a fresh turn for traditional *Leben-Jesu-Forschung*. He attempts to undercut the kind of criteria widely assumed to be proper to the Synoptic Gospels. In part, this is owing to the inability of memory to re-present the past in any objective sense, 'output does not match input' (5, 435ff). What memory does retain, however, is the 'gist' of an event or person. Having established this perspective on cognitive studies at length (1ff.), Allison can critique the criteria often applied to the historical Jesus, which seeks to elicit authentic logia through a winnowing of the 'ecclesial chaff from the pre-Easter wheat' (10). Rather, he contends, the historical Jesus is to be found in the 'repeating patterns that run throughout the tradition' (23). As such, the Synoptic traditions are our most historically trustworthy statements (15-16), indeed, 'the most reliable statements of all' (19). The 'sins of ecclesial recall' do not corrupt, but crystallize, the historical impact that Jesus had on his contemporaries (see 23ff., where an account of what this looks like, pre-Easter, is outlined). Or stated slightly differently, '[T]he Synoptic evangelists were, for the most part, not writing creative fiction but rather reconfiguring traditions informed by the past' (435).

The outworking of this thesis follows at length. The 'Eschatology of Jesus' (31-220), for example, provides substantial evidence that Jesus himself possessed, in some sense, an apocalyptic eschatology. If our knowledge of the historical Jesus begins with the various impressions that his teaching left on (behind?) the Synoptic tradition, then we find ourselves presented with an ultimatum, '[O]ur choice is not between an apocalyptic Jesus and some other Jesus; it is between an apocalyptic Jesus and no Jesus at all' (47; cf. 82). What ground might we have, in other words, for reading any of the synoptic traditions (and their various logia) as historical, if from the outset we are to disregard the inherent historical dimension behind their editorial presentation?

In his chapter on the 'Christology of Jesus' (221-304), a discussion which has often become hung up on debates surrounding the mind of Christ and messianic self-consciousness, Allison suggests, in tandem with his turn in methodology, that Jesus most likely saw himself as a type of Moses, though indeed greater than Moses, '[W]hen he looked into the future, he saw thrones, including one for himself' (303).

In the 'Discourses of Jesus' (305-386), Allison acknowledges the scholarly trend to assume that Jesus'

teaching was little more than an aphoristic collection of pearls on a string. He admits to his own past hypnotism over the form critical isolation of logia and pericopes (161, cf. 306, 348), and while he accepts some advances of form-critical isolation, he nevertheless provides a critique of key form-critical assumptions by way of comparing Jesus' discourses with other relevant texts in antiquity. A lengthy treatment of Q 6:27-42, for example, suggests that that text is to be understood not as 'an anthology of originally independent logia', but as a 'consistent whole' (351). This is not to suggest that the alleged text is 'a word-perfect transcript of somebody's oral performance', but that it is 'a version or adaptation of a more or less stable composition' (377).

In his treatment of the 'Passion of Jesus', Allison notes John Dominic Crossan's unwillingness to afford the earliest Christians any substantial amount of accessible history (Crossan, *Who Killed Jesus?* San Francisco, 1996). To what extent do the synoptic portrayals of the passion actually reflect the historical event? Allison turns to the Pauline 'memory' of the passion event, asking what we might be able to say of it if we had only Pauline material ('The Death of Jesus Based on Paul Alone', 392-403). He cites extensive evidence to the effect that 'Paul, writing a decade or more before Mark, knew an early passion narrative, a relative or ancestor of what we find in Mark 14-16' (404; cf. 421). Using the methodological contention that memory preserves according to 'impressions', Allison gives further contour: 'Jesus' decision to die, whenever made and whatever the motivation and whatever his precise interpretation, left a vivid impression' (433).

Finally, we find a reflection on 'how much history' we may account for, given Allison's methodological and exegetical work. Unsurprisingly, he confesses to be rather disillusioned with the attempt to get back to original events and sayings, 'a bit like trying to separate streams after they have flowed into a river' (436). Nevertheless, he does not capitulate to a simple dichotomy of 'fact versus fiction'. Non-historical features were present in antiquity (in Graeco-Roman, early Christian and rabbinic literature), though Allison finds few, if any, real parallels in the Synoptics.

In summary, Allison has supplied the reader with a breathtakingly well-researched project. There is a clear move away from 'historicism', yet always toward history (462). Combined with clarity of writing punctuated with frequent wit ('Consistency is the hobgoblin of non-apocalyptic minds', 96; 'We should hold a funeral for the view that Jesus entertained no exalted thoughts about himself', 304), the extensive research lends a credibility and intelligibility that will undoubtedly bring the project to the forefront of historical and hermeneutical scholarship on the Gospels.

*C.E. Shepherd
Durham, UK*

The Acts of the Risen Lord Jesus. Luke's account of God's unfolding plan

New Studies in Biblical Theology 27 (ed. D.A.

Carson)

Alan J. Thompson

Nottingham: Apollos / Downers Grove: IVP, 2011
pb, 232pp, £12.99, ISBN 978-1-84474-535-7

SUMMARY

Thompson presents a non-technical, theological introduction to the Acts of the Apostles. Discussions with other theologians are kept in the footnotes and the Greek is transcribed. The author shows how Luke presents an inaugurated eschatology and how the Kingdom of God, the resurrection of Jesus, the position of Israel and the work of the Spirit are key themes in the story. This is a solid study which lacks connections with the practice of the church.

ZUSAMMENFASSUNG

Thompson legt eine nicht technische, theologische Einführung in die Apostelgeschichte vor. Die Auseinandersetzung mit anderen Theologen findet in den Fußnoten statt, und das Griechische ist transkribiert. Der Autor zeigt, wie Lukas eine bereits vorhandene Eschatologie präsentiert und wie als Schlüsselthemen in der Erzählung das Königreich Gottes, die Auferstehung von Jesus und die Position Israels auftreten. Hier handelt es sich um eine anerkanntswerte Studie, der es aber an Bezug zur Praxis in Kirche und Gemeinde mangelt.

RÉSUMÉ

Voici une introduction à la théologie du livre des Actes qui ne se veut pas technique. Les discussions de points de vue d'autres théologiens n'apparaissent que dans les notes de bas de page et les mots grecs sont transcrits. L'auteur montre que Luc développe une eschatologie inaugurée. Le Royaume de Dieu, la résurrection de Jésus, le sort d'Israël et l'œuvre de l'Esprit sont des thèmes clé du récit. L'étude est solide mais ne propose pas d'applications pour la pratique de l'Église.

* * * *

Although the author is from New Zealand, studied in the USA and teaches in Australia, this study was largely written in Tyndale House, Cambridge. In the first chapter Thompson shows that Father, Son and Holy Spirit are all three actively involved in the activities of the earliest churches. What happens in Jerusalem is based on God's sovereign plan. Chapter two highlights the importance of the Kingdom of God, the Kingdom of Jesus Son of David, for Acts. The kingdom has come, albeit not yet fully, and its arrival fulfils the hope of Israel. Thompson here also highlights the role of the speeches. Chapter three argues that the inclusion of the gentiles with Israel into one people of God is evidence for the success of God's plan. Here the author argues that in Acts 1:6-8 Jesus *does* answer the disciples' question.

Chapter four highlights the work of the Holy Spirit

in all believers as another fulfilment of God's promises. Interestingly, Thompson thinks that references to the 'fullness' of the Spirit always occur in ethical contexts. In chapter five he argues that the beginning of Acts shows the redundancy of the temple and that Stephen's speech is the climax of this part of the book, opening the way for the proclamation among the Samaritans and the gentiles. He also shows how the apostles are the leaders of the new community. In the sixth chapter he develops this into the view that the authority of the Law has passed to the apostles; they are now the ones who guide God's people and the decision of the Council in Acts 15 is based on their authority.

Throughout the author largely stays away from issues of introduction such as authorship and the enigmatic end of Acts. His dialogue with other scholars is mostly limited to the footnotes and is – regrettably – almost exclusively with English language works. Chapters five and six do, however, begin with brief surveys of what others have said. Thompson shows that there is no real difference between Paul as presented in Acts and Paul as we see him in his letters. Much attention is given to Luke's use of the Old Testament and to the unity of Luke and Acts. However, nearly all passages discussed are in Acts 1-15 so the reader only gets to know the first half of Acts. Another downside of Thompson's approach is the lack of application. Especially the final chapter, which argues that the apostles are the 'legislators' for the new people of God, raises questions: Should the church still have apostles? Or would Thompson argue that their authority was incorporated in the scriptures of the new covenant? Are we still bound by the apostolic decree?

This book stands out by its emphasis on the realised inauguration of the Kingdom; yet it is decidedly not charismatic or Pentecostal. It will stimulate those who teach and preach Acts.

Pieter J. Lalleman
Spurgeon's College, London

*Romans: The Divine Marriage. A Biblical
Theological Commentary*

Tom Holland

Eugene, Oregon: Pickwick, 2011, 543 pp., pb., \$56,
ISBN 978-1-60899-809-8

RÉSUMÉ

Ce commentaire de Tom Holland s'inscrit dans la ligne de son ouvrage antérieur en adoptant une lecture du corpus paulinien selon une perspective communautaire. Holland comprend l'Évangile comme l'annonce d'un nouvel exode et élabore davantage cette approche dans ce commentaire. Il y offre une analyse de l'épître verset par verset et traite en outre de la nouvelle perspective sur la théologie paulinienne en considérant la position de N.T. Wright et celle des réformateurs sur le sujet de la justification. Le choix de l'image du mariage pour représenter l'Évangile

est central dans son approche. On doit cependant considérer que des images comme celles du corps, de la famille ou de la parenté paraissent bien davantage celles que Paul a choisi lui-même pour exposer sa pensée. Néanmoins, ce commentaire a le mérite de présenter à un large public évangélique une approche de l'Évangile fondée sur la notion d'alliance.

SUMMARY

Tom Holland's commentary on Paul's Epistle to the Romans follows his earlier work in applying a corporate reading of the Pauline corpus. Holland understands the gospel as a 'New Exodus', a perspective further developed in this commentary. In addition to providing a verse by verse commentary, Holland deals with the New Perspective on Paul by engaging with N.T. Wright and the Reformers in relation to justification. Central to this book is its choice of marriage as an image representing the gospel. However, images such as 'body', 'family' or 'kinship' perhaps seem more obviously Pauline choices with which to convey this concept. Nonetheless, this is a worthwhile book that introduces a covenantal approach to the gospel to a wider evangelical audience.

ZUSAMMENFASSUNG

Tom Hollands Kommentar über den Römerbrief folgt seinem vorangehenden Werk darin, dass er eine gemeinsame Lesart für den paulinischen Korpus anwendet. Holland versteht das Evangelium als einen „Neuen Exodus“, einen Aspekt, den er in diesem Kommentar weiterentwickelt. Der Autor bietet nicht nur eine Vers-für-Vers-Kommentierung, sondern befasst sich auch mit der Neuen Perspektive zu Paulus, indem er sich mit N.T. Wright und den Reformern auseinandersetzt, wenn es um Rechtfertigung geht. Das zentrale Anliegen dieses Buches ist das Bild der Ehe als eine Metapher für das Evangelium. Jedoch scheinen Metaphern wie Leib, Familie, Verwandtschaft die naheliegende Wahl von Paulus zu sein, um diese Vorstellung zu vermitteln. Nichtsdestoweniger ist dies ein wertvolles Buch, das eine größere evangelikale Leserschaft mit einem Zugang zum Evangelium vertraut macht, der vom Bundesdenken herkommt.

* * * *

'This commentary seeks to correct the faulty reading that results from placing the individual at the center of the message of Romans. One of the repercussions of such individualism is that almost all hymns speak of individual Christian experience instead of the corporate people of God.' With these bold words, Tom Holland introduces his new commentary on Paul's letter to the Christian church in Rome. Holland is Head of Biblical Research at the Wales Evangelical School of Theology and the author of *Contours of Pauline Theology* (2004), in which he has already proposed a corporate reading of Paul's letters. Central to this approach is the 'New Exodus' paradigm: Jesus the Messiah is greater than Moses, and the New Testament shows that God has acted decisively in the death of his own Son, to bring

about salvation, not from physical or political bondage but from spiritual slavery. In *Romans*, Holland applies this corporate reading to Paul's letter to the Romans.

After a brief introduction which deals more with biblical theology than with the usual introductory questions, Holland gives a verse by verse explanation of the letter, each chapter starting with the NIV translation. References to earlier research are given in footnotes, Greek words are transcribed and ten excursuses added (e.g. detailed essays on righteousness, justification, sin).

With regard to the New Perspective on Paul, Holland makes a crucial distinction in the way justification is used in Romans 4, between its applications to Abraham (Genesis 15: God's promise) and to David (Psalm 32: the acquittal of sin) respectively. Through this distinction, he is able to build on the New Perspective understanding of the term as developed by N.T. Wright (in relation to Abraham), and on the way the Reformers used the word (in relation to David). This approach reinforces the view that justification is not merely a status of righteousness because of covenant membership, as asserted by the New Perspective, but includes the Reformation ideas of forensic justification and being brought into relationship with God.

Why subtitle a commentary on Romans *The Divine Marriage*? From the preface, I cite Holland's own answer to this obvious question:

Mainly because the central message of the Bible has to do with the drama of God seeking out a people for himself. The Old Testament described Israel as God's bride because she was called to a unique, personal relationship with her God. However, Paul's contention is that national Israel's exclusive claim to be the bride no longer stands. The apostle's message is that God has created a new covenant with those who believe in his Son, and that believing Jews and Gentiles have now become the true bride of God. The Jewish remnant and believing Gentiles both draw from the same divinely-appointed stock as they share the promises given by God to Abraham. The theme of the divine marriage (which is the culmination of the new exodus) shaped and guided the letters that Paul wrote. This is especially true for the letter to the Romans, the letter of the divine marriage.

Personally, I can fully understand the warm reception of this book within the evangelical world. However, exegetes working in the Reformed tradition (with Herman Bavinck as the best known name) have long been familiar with redemptive history as a major guiding thread in the reading of the Bible. A covenantal approach is not new for them, but they will surely appreciate that this approach is now presented to a broader public. A more serious objection is that the connection between the covenantal approach and the theme of the divine marriage will seem strange to them. Why not opt for 'body', a typical Pauline metaphor, also used in *Romans*, or 'family', or 'kinship' (like Scott Hahn's *Kinship by*

Covenant, 2009) instead of 'marriage'? I would rather see a divine marriage motif in the letter to the Ephesians (chapter 5) or the book of Revelation (chapters 19-21). Does the letter to the Romans provide enough literary context to read almost every chapter through this lens, or was Holland creating a Pauline theology of marriage prior to his exegetical work in the letter to the Romans? It is hard to avoid the impression that he sometimes uses this framework artificially in the exegesis of *Romans*.

The fact remains that Tom Holland has written a thought-provoking book that will undoubtedly be fruitful for many teachers and preachers. More than any other commentator on *Romans* so far, he uncovers the Old Testament roots of the letter and shows the impact of Paul's thoughts upon the Christian church today.

Rob van Houwelingen,
Kampen, Netherlands

The Bible made Impossible: Why Biblicism is not a truly Evangelical reading of Scripture

Christian Smith

Grand Rapids: Brazos, 2011, 220pp., hb., ISBN 978-1-58743-303-0

RÉSUMÉ

Christian Smith, un sociologue catholique évangélique, défend la thèse selon laquelle la diversité au sein de l'enseignement scripturaire, et la diversité plus grande encore d'interprétations auxquelles il donne lieu, prouve que le biblicisme ne tient pas compte du problème majeur inévitable que constitue ce qu'il nomme le pluralisme des interprétations généralisé. À ce problème sociologique, Smith ajoute que la conception même du biblicisme ne reçoit aucun appui de ce que la Bible enseigne sur elle-même. En outre, il souligne que le biblicisme engendre de graves problèmes pour l'approche pastorale. Il conclut en indiquant des moyens d'avancer vers une approche plus profondément évangélique, christocentrique et post-bibliciste de l'Écriture.

SUMMARY

Christian Smith, an evangelical Catholic sociologist, constructively argues that the diversity of Scripture's teachings and its even greater diversity of interpretations clearly demonstrate that biblicism ignores the basic overriding problem of what he calls *pervasive interpretive pluralism*. In addition to this sociological problem, Smith continues his argument by submitting that the entire notion of biblicism cannot be sustained by what the Bible claims about itself. Moreover, Smith points out that biblicism causes significant pastoral problems. He concludes by suggesting ways we can move forward to a more thoroughly evangelical, Christocentric, post-biblicist embrace of Scripture.

ZUSAMMENFASSUNG

Christian Smith, ein evangelikaler katholischer Soziologe,

unterbreitet konstruktive Argumente dafür, dass die Vielfalt biblischer Lehre und ihre noch größere Interpretationsvielfalt klar und deutlich zeigen, dass Biblizismus das grundlegende und vorrangige Problem ignoriert, was Smith mit *allumfassende Auslegungsvielfalt* bezeichnet. Zusätzlich zu diesem soziologischen Problem, wie Smith sein Argument weiter darlegt, könne das gesamte Konzept des Biblizismus nicht mit dem Selbstanspruch der Bibel begründet werden. Darüberhinaus zeigt Smith auf, dass Biblizismus beträchtliche pastorale Probleme verursacht. Abschließend schlägt er Wege vor, auf denen wir vorangehen können in Richtung eines gründlicheren, evangelikalischen, christozentrischen, post-biblizistischen Umganges mit der Schrift.

* * * *

Christian Smith provocatively argues for the impossibility of biblicism, that is, a commonsensical, literalist view of the Bible that tends to reduce it to an instructional guidebook for life. He persuasively argues that those leaning towards biblicism in the name of a robust evangelical faith are actually distorting evangelicalism, robbing it of its broader based identity and unity. His book is a welcome addition to other recent texts that challenge similar notions and tendencies within evangelical fundamentalism, such as Peter Enns, *Inspiration and Incarnation* (Baker Academic, 2005) and Scot McKnight, *The Blue Parakeet: Rethinking how you read the Bible* (Zondervan, 2008). What makes Smith's book unique within this conversation is that he writes explicitly as a sociologist, while nonetheless demonstrating astute theological awareness.

As a sociologist, Smith paints broad strokes of the phenomenon of biblicism, particularly in its American historical context which, he argues, stems more from an inherited Scottish commonsense realist philosophy and Baconian empiricism than it does from fidelity to the Bible. For Smith, biblicism is not a formal interpretive system, but it is a 'constellation of related assumptions and beliefs'. These assumptions, among others, focus on a perspicuous view of Scripture, apart from the need of tradition or church creeds. This is accompanied by a view of the Bible as the God-given handbook for all of life's problems (4-5). The most basic problem for biblicism, however, is the sociological reality of *pervasive interpretive pluralism*. There are simply a multitude of possible well-intended and intelligently articulated understandings of various scriptural texts, which Smith refers to as 'biblical multivocality and polysemy' (53).

The author provides examples of such pluralism in evangelical circles, many of which are fairly obvious: church government, predestination and free will, war, charismatic gifts, etc. Although he clearly demonstrates the diversity of beliefs among Christians, such differences would be evident regardless of whether one clings to biblicism. Smith is attempting to show that biblicism has been marked by polemics about these issues, resulting in evangelical instability. When he brings up the issue of the morality of slavery, however, one won-

ders if Smith has overstepped his intentions. Certainly, Bible-minded believers were divided over slavery and abolition in American history, but Smith claims that 'the Scriptures proved impotent' to provide a clear teaching. Smith is not blaming the dispute on biblicism, but his tone seems to lean in this direction. Diversity, and perhaps conflict, over interpretations of the Bible are here to stay, even if biblicist tendencies were to vanish.

The main problem Smith addresses is that with all attempted answers to such diversity of interpretations, biblicists are unable to avoid pervasive pluralism although they believe that such pluralism must be avoided and eradicated at all cost. Smith perhaps belabours this point through many examples, titles, captions and illustrations throughout his first two chapters, but his clear, engaging writing style holds the reader's attention.

When considering possible biblicist answers to such pervasive diversity, Smith provides several assumed and speculative responses. These include the noetic effects of sin, lost original manuscripts and the errors of misguided reading. One possible speculative reply is called the 'inclusive-higher-synthesis response'; that is, we must assemble all interpretations to get to the complete truth. Smith follows this with the claim that none of the responses effectively 'rescues biblicism from pervasive interpretive pluralism' (39).

After describing the problem and extent of interpretive pluralism in the first two chapters, then highlighting the common sense philosophy undergirding biblicism at the beginning of the third chapter, Smith provides four possible reasons, or 'historical, sociological, and psychological contexts', why biblicists are not troubled by such pervasive differences. First, he suggests that biblicism is part of a socially shaped homogeneous culture (61). Secondly, biblicists tend to minimise actual differences in order to guard their biblicist understandings. Thirdly, social cohesiveness is formed by isolating common antagonists against biblicism; and fourthly, biblicists may believe that if they give up biblicism, they will be 'ecumenical' and hence, liberal.

Smith rounds out Part one, chapter four, by highlighting other subsidiary problems with biblicism that include the Bible's own lack of self-attestation on this view, and biblicism's lack of social ethic.

In Part two, Smith provides his more robustly evangelical alternative for interpreting Scripture. He begins chapter five with a Christocentric hermeneutic proposal, drawing from Scripture and theological voices including Berkouwer, Barth, Bloesch, Bromiley and Vanhoozer. Smith is careful to say that he does not pretend to solve all interpretive problems (95, 97) but he strongly suggests that a Christ-centred approach to understanding the Bible will move the reader away from thinking of it as simply a collection of instructional propositions, and toward the narrative that points to Jesus. In so doing, Christians become engaged as subjective participants under the guidance of the Spirit in the process of read-

ing and applying the Bible. Rather than making the fatal move of biblicism's idolatry of propositions or liberalism's demythologisation of Christian stories, Smith calls for a reoriented Christ-centred reading of the entire Bible in all its genres.

Chapters six and seven point the way forward by suggesting how Christians may live in light of the complexity and plurality of interpretation while embracing a Christological hermeneutic. If the main thrust of the Bible is pointing us to Jesus, believers can more easily accept that the Bible will not always be clear or obvious at every juncture. For Smith, this truth need not drive us toward despair, but rather should lead us to embrace the often forgotten 'mystery' of a God who is beyond our mere understandings. Chapter seven continues Smith's debunking of biblicism's reductionist foundationalism, while calling for a critical realism that fosters interpretive humility instead of the binary polarisations of biblicism. Here, Smith seems to cut himself short, as he does not fully develop (nor does he intend to) a theory of interpretation, inspiration or epistemology. Critical realism itself is a river with several tributaries, and leaves one wondering if such interactive 'critical' practices will genuinely evade the interpretive polarisations Smith is seeking to avoid.

All in all, Smith's book is a provocative and engaging starting point for evangelical scholars and churchmen who wish to seriously consider the fragmentation and healing prospects for contemporary evangelicalism and its view of Scripture.

Ronald T. Michener,
Leuven, Belgium

Jewish Travel in Antiquity

Catherine Hezser

TSAJ 144; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011;
x + 529 pp. €139, cloth; ISBN 978-3-16-150889-9

SUMMARY

This volume begins with an excellent survey of travel in the ancient world, in particular as it concerns Jewish travel in the first six centuries CE. Hezser then describes in detail the material basis of such travel (road network, hospitality, the means of land and sea travel) and examines the literary representation of travel in Jewish sources (narrative traditions, the halakhah of travel, Jewish pilgrimage, travel and trade). She argues for a high mobility of ancient Jews and its significance for the rabbinic movement. This detailed analysis also sheds light on ancient Christian travel and its significance for the structural and theological formation of Christianity.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Band beginnt mit einem hervorragenden Überblick über Reisen in der Welt der Antike, insbesondere über Reisen im Judentum in den ersten sechs Jahrhunderten

n.Chr. Hezser gibt dann eine detaillierte Beschreibung der Infrastruktur und materiellen Basis dieser Reisen (Straßennetz, Gastfreundschaft, Land- und Seewege). Sie untersucht dabei, inwieweit das Thema Reisen einen literarischen Niederschlag in jüdischen Quellen gefunden hat (narrative Tradition, die *Halakhah* des Reisens, jüdische Pilgerschaft, Reisen und Verkehr). Die Autorin argumentiert zugunsten einer hohen Mobilität von Juden in der Antike und was dies für die rabbinische Bewegung bedeutet. Die detaillierte Studie beleuchtet auch das Reisen im Christentum der Antike und dessen Bedeutung für die strukturelle und theologische Entwicklung des Christentums.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage débute par une excellente présentation de ce qu'étaient les voyages dans le monde antique, en particulier les voyages effectués par les Juifs au cours des six premiers siècles de notre ère. L'auteur décrit en détail les conditions matérielles de ces voyages (le réseau routier, l'hospitalité, les moyens de locomotion terrestres et maritimes) et étudie leur représentation littéraire dans les sources juives (les traditions narratives, la *halakah* des voyages, les pèlerinages juifs, les voyages et le commerce). Elle montre la très grande mobilité des Juifs de cette époque et en analyse l'importance pour le mouvement rabbinique. Cette étude détaillée apporte aussi un éclairage sur les voyages des chrétiens dans l'antiquité et montre comment cela a contribué à la formation structurelle et théologique du christianisme.

* * * *

This comprehensive monograph by the professor of Jewish Studies at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, examines 'how ancient Jewish scholars and merchants overcame obstacles, maintained contacts with distant colleagues, and crossed the boundaries into enemy territory to pursue their interests' (Preface). With care and erudition, she challenges the idea that ancient Jews were closely bound to one country and not particularly mobile, at least in comparison with other ancient groups such as early Christians:

Ancient Christians are ... considered to have been very mobile, as wandering charismatics in Roman Palestine and the Eastern Mediterranean and as missionaries in various parts of the Roman Empire, and this mobility is believed to have been an important factor in the dissemination and eventual 'triumph' of Christianity. Jews, on the other hand, are commonly thought to have been rather sedentary, with local communities gathered around rabbis who were family-men and engaged in local trades. ... The assumed immobility has traditionally been associated with an inward focus: Jews mostly met and socialized with fellow-Jews... (1).

In the Introduction Hezser describes the increased mobility of the inhabitants of the Roman and Byzan-

tine empires in the first five centuries of the Common Era (CE). The ways in which ancient Jews participated or refrained from participating in this mobility become clear through a combination of literary, epigraphic and other material sources. She discusses the nature of these sources and the methodological challenges they pose, and she provides excellent surveys of research on mobility in Graeco-Roman and early Christian society and on Jewish mobility in antiquity.

Her focus is on mobility on the part of Jews in Hellenistic and Roman Palestine itself as well as between Palestine and the Diaspora, especially as far as Egypt, Syria, Rome and Babylonia are concerned. She describes the significance of this quest as follows: 'Whether, how, and to what extent particular segments of the ancient Jewish population were mobile has important implications and consequences for our understanding of the transmission of knowledge amongst Jews and the cultural exchange between Jews and non-Jews in antiquity' (1f).

In the *first part*, Hezser describes the material basis of Jewish travel in antiquity as consisting of spatial perceptions, the road network, the extent and significance of hostels, road stations and private hospitality, the means of land travel and the extent and significance of sea travel, in order to survey the travelling options which ancient Jews had. *Part two* addresses the literary presentation of mobility in ancient Jewish sources: first the narrative depiction of mobility in Jewish narrative sources and then the *halakhah* of travel, the halakhic regulations relating to particular aspects of travel. These regulations address 'the major issues and problems that Jewish travellers might have encountered during or as a consequence of their journeys. Since almost all aspects of daily life were religiously significant for rabbis, their advice for a proper religious lifestyle also included the situation of travellers, taking cultic, economic, and family aspects into account' (197). The author concludes that 'The very phenomenon of such an extensive and intricate discussion of travel-related issues indicates that mobility constituted an important aspect of daily life for ancient rabbis and their contemporaries' (197). After this, Hezser studies the references to travel between the land of Israel and Babylonia in Late Antiquity, the extent and significance of Jewish pilgrimage in antiquity, the mobility of women and the relation between travel and trade.

The concluding chapter addresses the close link between 'Mobility and the Rabbinic Movement'. Hezser notes that

the very transmission, collection, and eventual composition of rabbinic works is based on mobility and networking amongst rabbis within Palestine and between Palestine and Babylonia in late antiquity. Rabbinic society in particular and Jewish society in general can be understood properly only if mobility is recognized as the basis of communication and intellectual exchange amongst Jews and between Jews

and non-Jews (3f).

The volume closes with a bibliography and an index of references and subjects. It offers a fresh, and excellent, detailed analysis of ancient Jewish travel that leaves little to critique. In addition to discussing ancient Judaism, its widespread mobility and its significance for the rabbinic literature, Hezser's study also sheds light on the mobility involved in Christian mission in the first six centuries. One might add most of the earliest Christian missionary efforts to the picture, as they were undertaken by *Jewish* Christians, first and foremost among them Saul of Tarsus. The infrastructure and conditions of land and sea travel in the Near East would have been similar, to a large extent, for all inhabitants of the region.

The infrastructure and conditions described here would also have applied to Christian pilgrims travelling in the Near East during the period surveyed here, in particular to and within Palestine; for a recent survey see S. Pentz, *Die Reise nach Jerusalem: Pilgerfahrten ins Heilige Land*. Geschichte erzählt 26 (Darmstadt: Primus, 2010); for a collection of the most ancient reports of pilgrims see H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4. -7. Jahrhundert)*, 2. Aufl. (Stuttgart: KBW, 2002). They also affected bishops and other Christian leaders travelling within or through Palestine, synods, councils, etc.

It would be intriguing to apply the material of this study of *Jewish* mobility to the existence and development of the Christian canon: could one – to play on Hezser's words quoted above – claim similarly that the *very transmission, collection and eventual composition of the canon is based on mobility and networking amongst* early Christian communities and leaders in the Eastern Mediterranean in the first two centuries? The same issue may be raised regarding the rise and development of early Catholicism and of later Christian orthodoxy.

Hezser recently served as the editor of the excellent *Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine* (Oxford: Oxford University Press, 2010) which offers the same benefits.

Christoph Stenschke
Bergneustadt, Germany

**Herman Bavinck: Pastor, Churchman,
Statesman, and Theologian**

Ron Gleason

New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing
Company, 2010, xvi + 511pp,
£22.99, pb, ISBN 978-1-59638-080-6

RÉSUMÉ

Voici la première biographie couvrant la totalité de la vie de Herman Bavinck, l'auteur de la *Gereformeerde Dogmatiek* récemment traduite en anglais. L'auteur explore l'arrière-

plan familial de Bavinck à la recherche des facteurs qui ont façonné sa vie et sa pensée. Il considère la formation de Bavinck comme théologien à l'université de Leyde, dont la théologie était libérale. Il s'intéresse à l'activité de Bavinck comme pasteur, enseignant de la théologie et homme d'Église. Il présente dans le détail les relations parfois difficiles de Bavinck avec Abraham Kuyper. Un style quelque peu inélegant et un travail éditorial peu soigné rendent l'ouvrage moins agréable à lire qu'on aurait pu le souhaiter. Il n'a cependant pas d'équivalent en langue anglaise sur le marché. Ce travail de recherche soigneusement effectué fournit une mine d'informations biographiques détaillées.

ZUSAMMENFASSUNG

Dies ist die erste umfassende Biographie von Herman Bavinck, Autor von *Gereformeerde Dogmatiek* (kürzlich auf Englisch übersetzt unter dem Titel *Reformed Dogmatics*). Ron Gleason untersucht Bavincks Familienhintergrund und versucht dabei, die Faktoren zu entdecken, die sein Leben und Denken geprägt haben. Er schildert Bavincks theologische Ausbildung an der theologisch liberalen Leidener Universität. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dessen Werk als Pfarrer, theologischer Ausbilder und Kirchenmann. Gleason beschreibt Bavincks zuweilen schwierige Beziehung mit Abraham Kuyper. Der schwerfällige Stil und die unzulängliche Ausgabe schmälern den Wert der Lektüre dieses Werkes. Jedoch ist Gleasons Unterfangen die einzige, umfassende Biographie auf Englisch, die es über Bavinck gegenwärtig im Angebot gibt. Seine sorgfältig erforschte Arbeit bietet einen Reichtum detaillierter biographischer Information.

SUMMARY

This is the first full-length biography of Herman Bavinck, author of *Gereformeerde Dogmatiek* (recently translated in English as *Reformed Dogmatics*). Ron Gleason delves into Bavinck's family background in an attempt to discover the factors that shaped his life and thought. He discusses Bavinck's theological training at the theologically liberal Leiden University. Attention is given to his work as a pastor, theological educator and churchman. Gleason details Bavinck's sometimes difficult relationship with Abraham Kuyper. Inelegancies of style and poor editing make the work a less enjoyable read than it could have been. However, Gleason's effort is currently the only one on offer when it comes to a full-length Bavinck biography in English. His carefully researched work provides a wealth of detailed biographical information.

* * * *

Readers of *Reformed Dogmatics* by Herman Bavinck (1854-1921), recently published in English translation, will understandably want to acquaint themselves with the man behind those four majestic volumes of theology. However, apart from the biographical sketch that forms part of the introduction to each volume of *Reformed Dogmatics*, little information on Bavinck's life has been available in English. Ron Gleason has made good on that lacuna with this full-length biographical study.

Gleason delves into Herman Bavinck's family background in an attempt to discover the factors that shaped his life and thought. His father, Jan Bavinck, was a Separatist pastor, serving various Christian Reformed Church congregations over the course of his ministerial career. When the time came for Herman to undertake theological study it was expected that he would enrol at the Separatist theological seminary in Kampen. He caused something of a stir in Separatist circles, then, by electing instead to study at Leiden University, a bastion of theological liberalism.

How did Bavinck manage to leave Leiden with his Reformed faith intact? Gleason suggests that his upbringing among the Separatists gave him a thorough grounding in the Scriptures and Reformed theology. This is no doubt true, but the situation was a little more complicated than that. Gleason makes no mention of the crisis of faith that Bavinck experienced while at Leiden! It would have been interesting to learn how Bavinck recovered from this so that he emerged from his theological studies capable of exposing the failings of liberalism in the light of the historic Reformed faith. His ability in this area is amply displayed in *Reformed Dogmatics*.

After graduating from Leiden with a doctorate, Bavinck became pastor of a Separatist congregation in Franeker. He was only in pastoral ministry for a year, but his time as pastor had a formative influence on his work as a theology professor. Bavinck served at the Separatist seminary in Kampen from 1882-1902 and then at the Free University of Amsterdam from 1902 until his untimely death in 1921.

Much of the biography is taken up with Bavinck's role in the ecclesiastical politics of his day. Central to this was the union of the Christian Reformed Church and the *Doleantie* Churches in 1892. The *Doleantie* Churches were a reformist grouping that had broken away from the Dutch Reformed State Church. Under the leadership of Abraham Kuyper they took a strong line against liberalising tendencies. The union, however, was not a happy one. There were differences of emphasis in the two bodies that formed the united Church while strong characters on both sides vied for supremacy. A particularly intractable issue was the proposed merger of the theological seminary at Kampen and the Free University in Amsterdam. Bavinck was heavily involved in the tortuous and ultimately futile negotiations.

While Herman Bavinck is the hero of this book, Abraham Kuyper is cast as something approaching the villain of the piece. Apart from an occasional lapse, Bavinck is presented as a man of patient integrity and godly wisdom. Kuyper is not without his virtues, but he comes over as a slightly sinister figure. An unflattering picture emerges of a man who was capable of high handed imperiousness and low political cunning. Although Bavinck and Kuyper often worked closely together, they became increasingly uneasy allies and eventually fell out over Bavinck's scheme for the merger

of the Theological Seminary and the Free University. While Kuyper undoubtedly had his faults, Gleason's account seems one-sided at times.

Gleason concentrates on Bavinck the ecclesiastical politician and gives few glimpses of his interior life. Little is said about him as a husband and father, or his personal walk with God. Readers of *Reformed Dogmatics* might have liked to know how the theologian went about writing his *magnum opus*. More discussion of Bavinck's special contribution to Reformed theology and an account of his key theological ideas would not have gone amiss. A good biography will give readers the feeling that they have come as near as possible to getting to know the subject personally. A compelling psychological portrait will bring the subject to life as the pages turn. Gleason gets close, but he doesn't quite get under Bavinck's skin.

In places the work suffers from an inelegant style and poor editing. Gleason's attempts at humour are sometimes ill-judged, such as the 'joke' about the discovery of gin bottles belonging to Bavinck's alcoholic predecessor as pastor at Franeker. The occasional Americanism may grate, such as 'slam dunk' (92) and 'However, this was a *huge* however...' (246). Gleason intimates that he will say something about the death of Herman's brother, Johan Gerrit, in chapter 7 (152) but an account of Johan's passing is held off until chapter 8 (203). The exact words used by Gleason to describe Bavinck's mindset on page 172 are repeated in the context of Kuyper's advice to Bavinck on the following page. The writer sometimes lapses into cliché: 'Both sides had thrown down the gauntlet; a line had been drawn in the sand' (253). Such blemishes detract from the reader's enjoyment of the book.

Gleason's effort is currently the only one on offer when it comes to a full-length Bavinck biography in English. His carefully researched work provides a wealth of detailed biographical information. That said, one could perhaps have wished for a slightly more insightful and better written account of the life of the great Dutch Reformed dogmatist.

Guy Davies
Westbury, England

Creator Spirit: The Holy Spirit and the Art of Becoming Human

Steven R. Guthrie

Grand Rapids: Baker Academic Press, 2011,
v + 222 pp., £14.99, pb, ISBN 978-0-8010-2921-9

SUMMARY

Creator Spirit offers a popular discussion of the relationship of art and spirituality to Christian theology. Drawing from Athanasius's pneumatology, the author uses a cross-disciplinary approach to rethink the relationship between the Holy Spirit and artistic practice. The volume employs

a biblical theology of the Spirit to confirm, question and contest various views of how art and the artistic process are inherently spiritual. The result is a constructive work that explores the Spirit's power to restore humanity, inspire creativity and transform the world. The volume is commended for its relevant, clear and compelling account of the Spirit's activity in art and culture.

RÉSUMÉ

Cet ouvrage traite de la relation de l'art et de la spiritualité avec la théologie. Partant de la pneumatologie d'Athanasius, l'auteur adopte une approche pluridisciplinaire pour repenser la relation entre le Saint-Esprit et la pratique artistique. Il se fonde sur une théologie biblique de l'Esprit pour évaluer divers points de vue sur la manière dont l'art et l'œuvre artistique peuvent être considérés comme spirituels. Il en résulte un travail intéressant qui considère la puissance de l'Esprit pour restaurer l'humanité, susciter la créativité et transformer le monde. On peut recommander cet ouvrage pour son traitement clair, pertinent et convaincant de l'activité de l'Esprit dans les domaines de l'art et de la culture.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Buch bietet der christlichen Theologie einen populärwissenschaftlichen Diskussionsbeitrag zur Beziehung von Kunst und Spiritualität mit der Theologie. Der Autor bezieht sich auf die Pneumatologie von Athanasius und benutzt einen interdisziplinären Ansatz, um neu über die Beziehung zwischen Heiligem Geist und künstlerischer Praxis nachzudenken. Das Werk wendet eine biblische Theologie des Heiligen Geistes an, um unterschiedliche Ansichten darüber, dass Kunst und der künstlerische Prozess genuin geistlicher Natur sind, zu bestätigen, in Frage zu stellen und zu bestreiten. Das Ergebnis ist eine konstruktive Arbeit, welche die Macht des Heiligen Geistes erforscht, wenn es darum geht, Menschen wiederherzustellen, Kreativität zu inspirieren und die Welt zu verändern. Das Buch verdient Lob wegen seiner relevanten, klaren und überzeugenden Berichterstattung über das Wirken des Heiligen Geistes in Kunst und Kultur.

* * * *
The perennial association of aesthetics with spirituality is given a pneumatological treatment in this masterfully clear cross-disciplinary exploration of the relationship between art and Christian theology. Taking Athanasius as his chief source, Steven Guthrie demonstrates the close relationship between Christian pneumatology and many of the questions surrounding the current discussion on the relationship between art and theology. The result is one of the most relevant, readable and compelling treatments of theology and art in recent literature.

Guthrie introduces the subject in the first chapter by examining the relationship between the idea of art as ineffable and the mysterious work of the Spirit. Surveying Schleiermacher's *Gefühl*, Calvin Seerveld's art as allusivity and Robert Wunthrow's description of artists as those who 'say the unsayable', Guthrie explores the

mysterious work of the Spirit as the untameable wind of God. By offering an initial overview of the Spirit's nature and work, the first chapter provides the framework for the entire book.

Guthrie's first section (chapters 2-4) focuses on the Spirit's creative power to restore humanity. In chapter 2, Guthrie uses John Coltrane's *Love Supreme* and Tolstoy's literature to explore the intersection of art as the expression of our deepest humanity and the Spirit as the re-creator of our humanity. The third chapter contrasts Kandinsky's and Schoenberg's views of art as taking us beyond our senses with the biblical vision of the Spirit's investment in the materiality of this world. Guthrie uses the last chapter in this section to explore the power of art (and especially music) to enact the shared life of a community in worship.

The second major section of the book (chapters 5-7) explores the relationship between artistic creation and the Spirit's work. Chapter 5 introduces the idea found in Plato's *Ion* dialogue that the artist is a channel or muse of a higher power. The role of the human subject and the Spirit in artistic production is continued in chapter 6. In contrast to a Platonic possession from above and a postmodern deconstruction of the agent from below, the Spirit gives gifts that enable authentic artistic creation. Chapter 7 continues distinguishing between the postmodern loss of the self and the Spirit's work of liberating and empowering humanity. Just as the Spirit inspired biblical prophets, he can also empower artists in a similar vocation of re-imagining. This section culminates with Guthrie's theological framework for artistic inspiration: 'As the artist attends carefully to the gifts of the natural world and the social world, and as he actively responds, returning his own gifts to others, he becomes a participant in the grace-filled cosmos' (150).

With the third and final section (chapters 8-10), Guthrie turns his attention to the relationship of the artist to the Spirit's work in the world. Chapter 8 introduces the role of the artist as discerner of the Spirit's involvement in this world. By living in the biblical narrative, the Spirit restores the artist's human vocation of renaming the world, thereby avoiding the twin extremes of pure mimesis on the one hand and unbridled expressionism on the other. Chapters 9 and 10 survey the Spirit's eschatological work of perfecting and beautifying. Here Guthrie offers a carefully qualified defence of beauty, challenging contemporary critics that suspect beauty of smuggling in deceptions of appearance, universality and transcendence. He ends his volume by recapitulating Aquinas' view of beauty as the proper aim of the Spirit.

There are many commendable features to this volume. First, it serves as an outstanding introduction to theology and art, acquainting readers with a host of fundamental problems, critical theorists and relevant theologies. Guthrie demonstrates not only an awareness of central issues in art theory, but also an ability to present these issues in a way that even those with

no previous interest would find appealing. And while not offering a comprehensive pneumatology, the work serves as a helpful primer on the Spirit's relationship to the Trinity, creation, the body, the *imago Dei*, *incurvatus in se*, the Incarnation, Christ's kenosis, ecclesiology and eschatology. Possibly the most appealing aspect of the volume, however, is its demonstration of Christian theology's relevance to our contemporary world. Guthrie's theology gains traction in discussions on everything from Kitsch and post-structuralism to the creative process of film director Ang Lee. In the end, this inter-disciplinary approach proves to be a powerful apologetic that demonstrates how the Christian faith offers a more compelling synthesis of art and the world, with far more winsome explanatory power than the sound bites and half-cooked ideas circulating about art in the broader culture. Among the expanding number of academic books on art and theology, Guthrie's volume stands out as a uniquely relevant, theologically insightful and biblically sound account of the Spirit's activity in art and culture.

Robert S. Covolo
Pasadena, California

Aktiv dabei: Ältere Menschen in der Kirche
Gerrit Heetderks (Hg.)

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011; €16,95;
144 Seiten, PB, ISBN 978-3-525-63024-2

ZUSAMMENFASSUNG

Gerrit Heetderks geht der Frage nach, wie ältere Menschen aktiv in das Gemeindeleben einbezogen werden können. Er ermutigt den Leser, auch im Bereich der Seniorenarbeit auf Gottes Fürsorge zu vertrauen und stellt die Chancen und Herausforderungen vor, die die Arbeit mit älteren Menschen mit sich bringt. Das Buch gibt exemplarisch Einblick in verschiedene Projekte, die bereits von Kirchengemeinden im Bereich der Seniorenarbeit durchgeführt wurden. Es macht sehr gut auf die Bedürfnisse älterer Menschen aufmerksam und motiviert zum eigenen Aktivwerden, auch wenn oftmals leider offen bleibt, inwiefern die vorgestellten Projekte nicht nur der Beschäftigung dienen, sondern Menschen mit dem Evangelium in Kontakt bringen.

RÉSUMÉ

Gerrit Heetderks s'interroge sur la manière dont l'Église peut aider les personnes âgées à prendre part à la vie de l'Église. À partir du récit relatant comment Jésus a nourri cinq mille hommes (Lc 9.11-17), il encourage les Églises à compter sur l'action divine dans tout ce qu'elles entreprennent pour atteindre les seniors. Il attire l'attention sur les opportunités et les objectifs stimulants qu'offre l'élaboration d'un programme à l'intention des seniors et présente différents projets qui ont été mis en œuvre par des Églises. Il décrit très bien la situation des seniors, et notamment des

plus jeunes seniors, et vise à motiver le lecteur à trouver des manières nouvelles d'atteindre cette tranche d'âge en faisant preuve de créativité. Cependant, bien des projets présentés semblent avoir pour effet d'occuper les seniors plutôt que de leur communiquer l'Évangile.

SUMMARY

Gerrit Heetderks asks how the church can help older people to take part in the church's life. Using the report of Jesus feeding the 5000 (Lk 9:11-17), he encourages churches to trust in God's supply in all they are doing to reach seniors. He makes the reader aware of the chances and challenges of offering a programme which is attractive to seniors and introduces different projects that have been practised by churches. The book describes the situation of – especially younger – seniors very well and motivates the reader to find new, creative ways to reach these people. However, many of the projects described seem to keep seniors busy rather than bringing them into contact with the Gospel.

* * * *

Gerrit Heetderks, Leiter des Evangelischen Erwachsenenbildungswerks Nordrhein und Geschäftsführer des Evangelischen Zentrums für Innovative Seniorenarbeit, widmet sich mit diesem Buch einem in unserer Gesellschaft zunehmend relevanten Thema. Menschen, die altersbedingt aus dem Berufsleben ausscheiden, sind häufig noch gesund und bringen durch ihre Berufs- und Lebenserfahrung viel Potenzial mit. Diese Tatsache sollte nach Heetderks Kirchengemeinden dazu veranlassen, ihr Angebot für Seniorinnen und Senioren zu reflektieren und darüber nachzudenken, wie solche Menschen aktiv in das Leben der Gemeinde einbezogen werden können. Hierzu lässt Heetderks in seinem leicht lesbaren und praxisorientierten Buch verschiedene Personen zu Wort kommen, die im Bereich der Arbeit mit Senioren tätig sind.

Im ersten Kapitel bringt Heetderks die kirchliche Altenarbeit mit der biblischen Erzählung von der Speisung der Fünftausend (Lk 9,11-17) in Verbindung. Hier wie dort bestehen seines Erachtens zentrale Aspekte darin, zunächst einmal die Bedarfe und Bedürfnisse der Menschen wahrzunehmen und sich an diesen zu orientieren. Darüber hinaus sei es aber auch wichtig, sich an den vorhandenen Potenzialen zu orientieren und die Verantwortung für die Versorgung der Menschen entsprechend zu verteilen – denn kirchliche Altenarbeit sei nicht allein Aufgabe der Hauptamtlichen. Auch im Bereich der kirchlichen Altenarbeit könne aufgrund der „verschwenderischen Leidenschaft Gottes“ (20) die Erfahrung gemacht werden, dass trotz kleiner Anfänge am Ende mehr da ist, als alle brauchen.

Das zweite Kapitel nimmt in Beiträgen verschiedener Autoren die Chancen und Herausforderungen in den Blick, die die Arbeit mit älteren Menschen mit sich bringt. Nach einer Evaluierung der klassischen Seniorengruppe und einem Abschnitt darüber, wie diese Arbeit auch

weiterhin zukunftsfähig bleiben kann, kommt es zu der Frage, wie durch die Schaffung sozialer Netzwerke der Vereinsamung im Alter entgegengewirkt werden kann. Anhand von vier Phasen wird praxisnah dargestellt, wie der Einstieg in eine solche – von den Seniorinnen und Senioren selbst gestaltete! – Netzwerkarbeit aussehen kann, bevor unter Verweis auf vermeidbare Fehler sehr konkrete Schritte aufgezeigt werden, die speziell Kirchengemeinden bei der Errichtung eines derartigen Projektes gehen können. Darüber hinaus kann auch die „gemeinwesenorientierte Altenarbeit“ ein Bereich sein, in dem Kirche sich für ältere Menschen stark macht. Das Leben in ihrem Heimatort wird für ältere Menschen oft dadurch erschwert, dass Einkaufsmöglichkeiten und Infrastruktur vor Ort abnehmen. Hier kann die Kirche helfen, indem sie, anstatt sich ebenfalls aus den Orten zurückzuziehen, zunächst das jeweilige Gemeinwesen analysiert und dann entsprechende diakonische Einrichtungen schafft, die älteren Menschen das Weiterleben in der gewohnten Umgebung ermöglichen.

Eine ähnliche Herausforderung stellt die „altersgerechte Quartierentwicklung“ dar. In diesem Abschnitt wird nach einigen theoretischen Ausführungen über Probleme, die das Leben in bestimmten Stadtvierteln mit sich bringen kann, ein Modell zur altersgerechten Gestaltung von Wohnquartieren vorgestellt. Hilfreich für alle, die ein solches Projekt beginnen möchten, sind darüber hinaus die abschließenden Ausführungen über Erfahrungen und Erkenntnisse, die gesammelt wurden. Die letzte Herausforderung, die in diesem Kapitel aufgegriffen wird, lässt sich aus den Ergebnissen der Milieustudie ablesen, aus der hervorgeht, dass die Kirche zurzeit mit ihrem Angebot nur eine bestimmte Gruppe an Seniorinnen und Senioren erreicht, weil deren Lebenslagen und –stile sehr unterschiedlich sind, das kirchliche Angebot hingegen weniger vielfältig. Auch die Tatsache, dass oftmals erheblich mehr Frauen als Männer erreicht werden, lässt sich eindeutig auf die Struktur des Angebots zurückführen.

Kapitel 3 stellt fünf Beispiele für aktive Altenarbeit vor. Bei den ersten dreien – dem „Kulturführerschein“, dem „Kulturführerschein für Männer“ und „Keywork“ – handelt es sich jeweils um Projekte, die bei älteren Menschen primär Interesse im kulturellen Bereich wecken und zu aktivem Engagement animieren möchten. Letzteres kann darin bestehen, dass sie ehrenamtlich in kulturellen Einrichtungen mitarbeiten oder selbst Veranstaltungen zu bestimmten kulturellen Themen anbieten. Das vierte Beispiel zeigt einen Weg, auf einfühlsame Art und Weise speziell Menschen zu erreichen, die selbst oder deren Angehörige an Demenz erkrankt sind. Angesichts der hohen Anzahl älterer Menschen, die unter dieser Krankheit leiden, ist dies sicherlich eine wertvolle und wichtige Aufgabe heutiger Kirchengemeinden. Den Abschluss des Buches bildet die Vorstellung des Projekts „Herzenssprechstunden“. Hier geht es darum, dass Menschen sich nach dem Ausscheiden aus dem Berufsleben zunächst in Kleingruppen über

ihre Herzenswünsche austauschen, um dann Wege zu finden, wie sie diese in die Tat umsetzen können. So finden diese Menschen auch für die Zeit ihres Ruhestandes eine sinnvolle Aufgabe, durch die sie sich gewinnbringend in die Gesellschaft einbringen können.

Dieses mehr praxisorientierte als wissenschaftlich gehaltene Buch, das die Situation gesunder und junggebliebener Seniorinnen und Senioren sehr gut aufgreift, ohne dabei die „weniger rüstigen“ alten Menschen völlig aus dem Blick zu verlieren, bietet dem Leser konkrete Beispiele die zum eigenen Kreativwerden anregen. Besonders nützlich sind die Schilderungen und kritischen Reflexionen bereits ausprobiert Vorgehensweisen, die es dem Leser ermöglichen, aus den Erkenntnissen und Fehlern anderer zu lernen. Fraglich bleibt, inwiefern es über die vorgestellten Projekte gelingen kann, ältere Menschen so in die Kirche zu integrieren, dass sie tatsächlich mit dem Evangelium in Berührung kommen, und dass die Kirche nicht nur als Veranstalter auftritt, der Menschen für die Zeit ihres Ruhestandes eine „sinnvolle Beschäftigung“ anbietet. Gerade Themenfelder wie die Frage, was nach dem Tod kommt, der Umgang mit dem, was man im Leben zu tun versäumt hat, und das Bewusstwerden von eigenem Versagen und Schuld können im Alter ganz neu relevant und zur Belastung werden. Hier eröffnen sich der Kirche viele Möglichkeiten, diesen Menschen in ihrer Lebenssituation die hoffnungsvolle Botschaft des Evangeliums zu bringen, wozu der Leser in Heetderks Buch aber leider vergeblich nach Anregungen suchen wird.

Kerstin Schmidt,
Giessen

Ethics in the Presence of Christ

Christopher R. J. Holmes

London: T&T Clark, 2012, viii + 164 pp., £19.99,
pb., ISBN 978-0567491732

SUMMARY

Holmes's latest book considers the centrality of Christ's presence for Christian moral discourse. Reflecting upon the fact that the Scriptures describe a present Lord who is presently ministering to creation, the work delves into the scriptural, theological and moral implications of God's presence in Christ through the Spirit. The consequent Christological investigation elaborates on Christ's presence and the necessary transformation his presence effects, such that human behaviour here and now is a necessary result of encountering the present Christ.

RÉSUMÉ

Dans ce dernier ouvrage, Christopher Holmes montre que la présence de Christ est un facteur central pour le discours moral. Il met en avant le fait que l'Écriture décrit un Seigneur qui est présent et actuellement à l'œuvre en faveur de sa création, et considère les implications théo-

logiques et morales de la présence de Dieu en Christ par l'Esprit. Puis il développe le thème de la présence de Christ et de la transformation nécessairement effectuée par cette présence, et montre comment le comportement humain est nécessairement affecté ici et maintenant par la rencontre avec Christ.

ZUSAMMENFASSUNG

Holmes' neuestes Buch betrachtet die zentrale Bedeutung der Gegenwart Christi für die Diskussion über christliche Moral. Es denkt über die Tatsache nach, dass die Schrift einen gegenwärtigen Herrn beschreibt, der gegenwärtig der Schöpfung dient, und erforscht dabei die biblischen, theologischen und moralischen Auswirkungen von Gottes Gegenwart in Christus durch den Heiligen Geist. Die sich daraus ergebende christologische Studie geht über die Gegenwart Christi und die unerlässliche Veränderung, die seine Gegenwart dahingehend bewirkt, dass sich menschliches Verhalten im Hier und Jetzt notwendigerweise aus der Begegnung mit dem gegenwärtigen Christus ergibt.

* * * * *

Christopher Holmes's *Ethics in the Presence of Christ* is an excellent and welcome voice in current theological ethics discourse. The work takes aim at the all too common ethical reduction of Jesus Christ to a moral exemplar. Such a position, Holmes argues, leaves Christ's living presence to play no concrete role, effectively leaving ethics with a dead Christ who 'lives' only insofar as his example guides. He compellingly argues that such a position relegates Jesus to a position of convenience, being called upon to confirm and corroborate our understanding of what it means to be ethical, whilst formally and materially ignoring the significance of Christ's active, on-going, formative presence for theological ethics. He addresses and helpfully corrects theological ethics which reduce the person and work of Christ to an exemplar who provides little more than a refined portraiture of 'what would Jesus do?' Thus, the work is centrally a Christological investigation which probes and explores the significance of Christ's presence for the Christian life.

Against a moral exemplar ethic, Holmes presents a compelling biblical and theological argument describing ethics as a function of Christ's on-going presence. His work illumines theological ethics as an essentially Christological discourse, anchored in the living and present Christ. This presence, precisely because it is *Christ's* presence, forms and transforms humanity into harmony with himself, compelling behaviour in harmony with the grain of the universe – which is to say, in harmony with reality in Christ. Consequently, the work centres upon these three recurring questions: Who is this Christ who acts in the past and in the present? To what extent are these actions reiterations of his person? And of what significance is this for theological ethics?

Holmes answers these questions by drawing upon a reading of the Gospel of John, which he brings into

conversation with Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, T.F. Torrence and Paul Lehmann. He explores three ways in which Christ is present in the world today through the Holy Spirit (his power, truth and love), and develops the moral implications of Christ's presence. The chapters follow a similar form of argumentation, each beginning with a reading from the Gospel of John in which Christ's presence is understood in reference to the biblical witness. This is then put in conversation with dogmatic accounts of Christ's eternal and contemporary presence, with the former founding the latter, and its import for the behaviour and life of the church. This flow of argumentation allows Holmes to investigate deeply who this Christ is, revealed in both the form and content of the biblical narrative, such that his presence here and now transforms reality and compels humanity to live in harmony with it. Combined, this recurring form of argumentation allows Holmes to transition into explorations of the necessarily indicative nature of Christ's presence. As he says, 'Christ in the core of his person is also a "Do this"' (21), and this indicative is a direct function of Christ's presence. Thus, Holmes skilfully develops the moral force of Christ's renewing presence in the world as Christ continually transforms creation in harmony with reality.

Holmes concludes with a final chapter addressing the biblical witness and its centrality for his work, precisely addressing the importance of *how* Scripture testifies to the present and active Christ. Christ, through the Spirit, is continually doing what the biblical witness says he did. Thus, although Holmes's argument drew exclusively from the Johannine witness, he demonstrates that the entirety of Scripture witnesses to Christ's presence and on-going work because Scripture attests to reality in Christ.

Herein lays the strength of the work, as it is a thoroughly biblical accounting of Christ's presence, theologically developed. Founded upon a precise and refined doctrine of Scripture, the entire work provides a thorough and welcome emphasis on the living and present Christ and his centrality for faithful Christian existence here and now. Theological ethics easily and often falters when Christ's presence is no longer treated as essential for the discipline. The import of Christ's presence can become conspicuously absent in ethical discourse, even in the midst of traditions emphasising Christ's work in and for the world. Consequently, Holmes's book is a helpful effort, one that calls his readers to remember the absolute centrality of the *present* Christ for Christian existence here and now.

Joseph McGarry
Aberdeen, Scotland

Der Weg zur christlichen Vollkommenheit: Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik

Forschungen zur Kirchen- und
Dogmengeschichte 95

Margarethe Hopf

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, xi + 256 pp., €61,95, hb., ISBN 978-3-525-55219-3

RÉSUMÉ

Dans sa thèse de doctorat, Margarethe Hopf étudie la théologie du mystique anglais Walter Hilton, peu connu en Allemagne. La perfection constitue le but de l'ouvrage principal de Hilton, intitulé la *Scala perfectionis*, ainsi que de ses autres écrits de spiritualité. Mme Hopf examine l'arrière-plan historique de Hilton qui se situe dans les traditions augustinienne et cistercienne. Elle présente en détail ses principales conceptions théologiques à propos d'un renouvellement de l'image de Dieu et de la ressemblance à Dieu. La perfection peut être atteinte par la connaissance de soi et l'amour pour Dieu, et, si possible, par une vie monastique. Mme Hopf compare enfin la pensée de Hilton avec la théologie de certains mystiques proches de lui, comme Richard Rolle, l'auteur d'un ouvrage intitulé *Nuage d'ignorance*, Margery Kempe, et Julien de Norwich, auquel elle accorde une présentation détaillée. Cette monographie non seulement apporte une contribution à la recherche scientifique, mais elle intéressera les lecteurs ayant un intérêt pour le mysticisme et la sainteté.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Dissertation von Margarethe Hopf untersucht die Theologie des englischen Mystikers Walter Hilton, der in Deutschland wenig bekannt ist. Vollkommenheit ist das Ziel von Hiltons Hauptwerk, der *Scala Perfectionis*, und seiner anderen geistlichen Schriften. Hopf erforscht den traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Hilton in augustinischen und zisterziensischen Überlieferungen. Sie stellt seine theologischen Hauptkonzepte der Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit und der Gottähnlichkeit ausführlich dar. Durch Selbsterkenntnis und Gottesliebe ist – am besten im Ordensleben – die *perfectio* erreichbar. Schließlich vergleicht Hopf Hiltons Denken mit der Theologie von ihm sachlich nahestehenden Mystikern wie Richard Rolle, dem Autor der „Wolke des Nichtwissens“, mit Margery Kempe und, besonders detailliert, mit Juliane von Norwich. Diese Monographie ist nicht nur für Forscher, sondern auch für Liebhaber der Mystik und der Frömmigkeit von Bedeutung!

SUMMARY

Margarethe Hopf's dissertation investigates the theology of the English mystic Walter Hilton, who is little known in Germany. The aim of his main work, *Scala Perfectionis*, as well of his other spiritual works, is perfection. Hopf studies Hilton's background in the historical tradition of the Augustinians and Cistercians. She pays much attention

to his main theological concepts, which are the renewal of the conformity to the image of God and of being like God. Perfection can be attained by means of knowledge of oneself and love of God, preferably in monastic life. Finally she compares Hilton's ideas with the theology of related mystics such as Richard Rolle, Margery Kempe and, in much detail, Julian of Norwich. This monograph is not only important for scholars but also for lovers of mysticism and piety!

* * * *

Margarethe Hopf wurde mit dieser Arbeit über den englischen Mystiker Walter Hilton an der Universität Bonn im Fach Kirchengeschichte promoviert. Sie teilt ihre Untersuchung in sechs Teile. Die Einleitung gibt einen Überblick über die Hilton-Forschung und den methodischen Ansatz der Arbeit. Wie nicht anders zu erwarten, wurde überwiegend auf Englisch über Hilton publiziert. Die umfangreichste deutschsprachige Untersuchung ist Wolfgang Riehles komparatistische Analyse der Bildsprache englischer mittelalterlicher Mystik in seiner Habilitationsschrift von 1977 *Studien zur englischen Mystik des Mittelalters...* (12). Hopf interessiert sich dagegen mehr für den traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Hiltons Werk (15).

Im zweiten und längsten Teil der Dissertation stellt Hopf Leben und Werk Walter Hiltons vor. Die Rekonstruktion von Hiltons Lebenslauf ist sehr schwierig, da die Forschung auf spärliche Andeutungen in Hiltons Schriften aufbauen muss. Er ist wohl vor 1343 geboren worden und am 23. März 1395 gestorben. Er hat an der Universität Cambridge studiert, lebte zuerst als Eremit und etwa ab 1386 im Augustiner-Chorherrenstift in Thurgarton/ Nottinghamshire, wo er auch starb. Im Lauf seines Lebens hat er ein rundes Dutzend Schriften verfasst, unter denen die *Scale of Perfection* den größten Einfluss hatte. Wenig konkrete Bezüge zur Zeitgeschichte weisen Hiltons Schriften auf. Man kann sein Lob des Ordenslebens jedoch als Reaktion auf die Reformforderungen Wycliffs, der Lollarden und anderer Gruppierungen verstehen.

Im dritten Teil untersucht Hopf den traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Hiltons Theologie. Die Themen der Gottebenbildlichkeit sowie -ähnlichkeit und der Gottesliebe diskutiert Walter Hilton vor allem auf dem Hintergrund augustinischer und zisterziensischer Traditionen (Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St. Thierry, Aelred von Rievaulx, Richard von St. Viktor, Bonaventura). Auch Gregor der Große wird als Förderer des Ordenslebens zitiert. Ziel ist die zentrale Vorstellung der Vollkommenheit der Seele; die geistliche Suchbewegung des Christen soll ihn zur Vollkommenheit „rückgestalten“ (*reformare*).

Der vierte Teil entfaltet Hiltons theologische Grundbegriffe der Gottebenbildlichkeit (*imago Dei*), Gottähnlichkeit (*similitudo Dei*) und Selbsterkenntnis (*humilitas*), der Gottesliebe (*caritas, amor Dei*) und der christlichen Vollkommenheit (*perfectio*).

Diese ist eigentlich erst im Himmel zu erreichen, kann jedoch durch die Rückgestaltung im Glauben schon im irdischen Leben erfahren werden. Das regulierte Ordensleben ist das Mittel, um zur Vollkommenheit in Gottes- und Nächstenliebe zu gelangen. Humilitas, Caritas und beschauliches Leben (*contemplatio*) wirken auf dem Weg der Vollkommenheit zusammen (181f).

Im fünften Teil ordnet Hopf Hiltons Theologie in die „mittelenglische Mystik“ des 14. und frühen 15. Jahrhunderts ein; sie vergleicht ihn mit Richard Rolle, mit dem Autor der „Wolke des Nichtwissens“, mit Margery Kempe und am ausführlichsten mit Juliane von Norwich, deren *Revelations* mehr visionär-bildhaften Charakter haben, während Hiltons Diktion biblisch-bildhaft genannt werden kann (194). Die stufenweise Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit und -ähnlichkeit ist für Julianes Theologie nicht wichtig. Abschließend fasst Hopf ihre Untersuchungen zusammen; eine gründliche Bibliographie und Register beschließen das Buch.

Was haben wir mit einem englischen Mystiker des 14. Jahrhunderts zu tun, mag sich mancher Leser, manche Leserin dieser Zeitschrift im Stillen fragen. Die Dissertation von Margarethe Hopf ist gediegen gearbeitet, ihre Verfasserin beurteilt umsichtig und abwägend, und sie hat eine enorme Fülle an mittelalterlichen Quellen und aktueller Sekundärliteratur verarbeitet. Doch über diese Leistung hinaus ist es wichtig, dass sie Hilton als Autor geistlicher Literatur in Deutschland bekannter macht. Seine Überlegungen zum *mixed life* bedeutender Laien, die mitten in ihrer Arbeit stehen und doch geistliche Übungen pflegen, sind richtungsweisend für spätere evangelische Laienbewegungen, die Gebet und Bibellektüre in der „Stillen Zeit“ für unabdingbar halten. Zudem hält Hilton die Frage nach der christlichen Vollkommenheit offen: Was ist das (himmlische *und*) irdische Ziel des Christseins und entsprechender geistlicher Übungen? Diese Frage wurde bekanntlich besonders auch im Methodismus und in den nachfolgenden Heiligungs- und Pfingstbewegungen gestellt, wenn sie auch nicht auf gleiche Weise beantwortet wurde. Dass John Wesley die fünfzig Geistlichen Homilien von Pseudo-Makarius dem Ägypter gelesen und geschätzt hat, ist in der Forschung hinreichend bekannt. Ob es demnach doch mehr Gemeinsamkeiten zwischen den beiden gibt, als im allgemeinen angenommen wird? Weitere Untersuchungen zum Thema „Vollkommenheit“ sind angebracht!

Jochen Eber
Mannheim, Deutschland

Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt

Maarten Wisse, Marcel Sarot and Willemien Otten (eds.)

Leiden: Brill, 2010; 390 pp., \$185, hb;
ISBN 978-90-04-18317-9

SUMMARY

Scholasticism Reformed is a collection of essays published in honour of Willem van Asselt, a leading figure in the study of Reformed scholasticism and a pioneer of the 'new school' of its interpretation. It is undoubtedly an important work for it not only extends the reach of current studies on Reformed scholasticism, but also addresses the relevance of the scholastic method for the modern theological enterprise. On the whole, the essays vindicate the new school interpretation of Van Asselt and his colleagues, demonstrating not only the metaphysical sophistication of Reformed scholasticism but also its intimate link to the piety and exegesis of the Reformation age.

ZUSAMMENFASSUNG

Scholasticism Reformed [Reformierte Scholastik] ist eine Sammlung von Aufsätzen, die zu Ehren von Willem van Asselt veröffentlicht wurden, einer der führenden Personen auf dem Gebiet der Reformierten Scholastik und einer der Pioniere der „Neuen Schule“ ihrer Interpretation. Es ist zweifelsohne ein bedeutsames Werk, weil es nicht nur über die Reichweite gegenwärtiger Studien zur Reformierten Scholastik hinausgeht, sondern auch die Relevanz des scholastischen Ansatzes für die moderne Theologie anspricht. Insgesamt rechtfertigen die Aufsätze die neue Auslegungsschule Van Asselts und seiner Kollegen. Sie zeigen nicht nur die metaphysische Gelehrsamkeit der Reformierten Scholastik auf, sondern auch ihre enge Verbindung zu Frömmigkeit und Auslegung im Zeitalter der Reformation.

RÉSUMÉ

Voilà un ouvrage collectif publié en l'honneur de Willem van Asselt, grand spécialiste de l'étude de la scolastique réformée et pionnier de la « nouvelle école » d'interprétation dans ce domaine. Cet ouvrage est important car il élargit le champ des études actuelles sur la scolastique réformée et parce qu'il aborde aussi la question de la pertinence de la méthode scolastique pour l'entreprise théologique moderne. Dans l'ensemble, les auteurs défendent la nouvelle école d'interprétation de Van Asselt et de ses collègues. Ils montrent la sophistication métaphysique de la scolastique réformée, mais aussi son rapport étroit à la piété et à l'exégèse du temps de la Réformation.

* * * *

Scholasticism Reformed is a collection of essays published in honour of Professor Willem van Asselt, a leading figure in the study of Reformed scholasticism and a pioneer of the 'new school' of its interpretation. Van Asselt is especially known for his work on Johannes Cocceius

and Gisbertus Voetius and his discussion of the development of later federal theology. With his research group 'Classical Reformed Theology' he has also promoted the controversial thesis that the conceptual kernel of Reformed ontology lies in the Scotist notion of synchronic contingency.

The first section of the volume addresses the theme of 'Reformed Scholasticism and the Scotist Heritage'. Here the essay by M. Bac and T. Pleizier is programmatic in suggesting that the Reformed scholastic method is characterised by both rigorous analysis and a desire for reverent exposition of authorities. These themes are taken up in the essay on modal ontology by A. Vos and E. Dekker, which demonstrates in detail the sophisticated framework of Francis Turretin's discussion of necessity, contingency and freedom and its debt to Scotist metaphysics. While both these essays take seriously the methodological character and fruitfulness of the Reformed scholastic enterprise they are challenged by the other two essays in this section. In a light-hearted offering R.A. Mylius disputes the fruitfulness of Scotist metaphysics for Reformed theology, arguing that it could involve its practitioners in inextricable metaphysical difficulties. A more serious challenge is provided by Otten, a noted medievalist, who disputes the methodological character of scholasticism *tout court*, arguing that medieval scholasticism is by no means reducible to a purely conceptual enterprise.

The second section, entitled 'Reformed Scholasticism at Home and Abroad' focuses on the connections between Reformed scholasticism, piety and exegesis and the continuities between Protestant orthodoxy and Reformation theology. A.J. Beck highlights the participationist framework of knowledge shared by Voetius, the high scholastic, and Melancthon, the Reformer, and thus draws important lines of continuity between their scientific understanding of theology in the best spirit of the new school. In a similar vein F.G.M. Broeyer and R.A. Blacketer explore intimate links between method and piety in Reformed scholasticism, while A. Goudriaan revisits the Synod of Dordrecht demonstrating that debates over justification by faith were at the heart of the Reformed – Remonstrant disputes of the early seventeenth century. Significantly, this section also includes essays by R.A. Muller and C.R. Trueman, co-founders with Van Asselt of the new school. They highlight the vitality of the scholastic method demonstrating respectively its allegiance to earlier patterns of Christian scholasticism in opposition to the 'new philosophy' of the seventeenth century and the biblical grounding of its developed federal theology.

The third section, on 'Scholasticism and Modern Systematic Theology', is likely to be the most relevant to those outside the narrow field of sixteenth- and seventeenth-century Reformed theology. While the essays by R.H. Reeling Brouwer, Wisse and S. Rehnman provide important constructive examples of the new school methodology in action over issues of covenant theol-

ogy and theodicy, it is the remaining essays which are likely to provoke the most comment. For these address quite pointedly the usefulness of the scholastic method in modern dogmatic construction, displaying a complete spectrum of opinions. Most critical is G. van den Brink who argues that Reformed scholasticism was largely responsible for the marginalisation of the Trinity in seventeenth-century theology. At fault he views the conceptual tools of scholasticism itself which divorced discussion of the divine trinity from the divine essence. Much more positive evaluations are given by Sarot and by L.J. van den Brom, with the former arguing that the conceptual tools of philosophical theology reflect a new, reformed mode of scholastic enquiry and the latter suggesting the contemporary fruitfulness of an 'open scholasticism' able to appropriate the relational and covenantal language of Reformed theologians such as Cocceius. In the final essay of the collection, B. Loonstra provides a brief but stout defence of the Reformed scholastic enterprise, arguing that all realist accounts of the theology presuppose an analytic method.

Scholasticism Reformed is an important work which not only extends the reach of current studies on Reformed scholasticism, but also addresses the relevance of the scholastic method for the modern theological enterprise. On the whole the essays vindicate the new school interpretation of Van Asselt and his colleagues, demonstrating not only the metaphysical sophistication of Reformed scholasticism but also its intimate link to the piety and exegesis of the Reformation age. While difficulties concerning the new school interpretation are raised, notably by Otten and Van den Brink, these are unlikely to prove insuperable and will hopefully lead to further nuancing of our understanding of the scholastic enterprise broadly conceived. In terms of contemporary theological application it is clear that Reformed scholasticism, with its metaphysical subtleties and secure biblical grounding, is once again becoming a force to be reckoned with. While its philosophical form and idiom are unlikely to prove attractive to all evangelical theologians this is nevertheless a very welcome development.

Simon Burton,
Edinburgh, Scotland

The Reformation of Feeling. Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany

Susan C. Karant-Nunn

Oxford: Oxford University Press, 2010, 342 pp,
\$74.00, hb, ISBN 978-0-19-539973-8

RÉSUMÉ

L'auteur analyse l'influence des ecclésiastiques catholiques, luthériens et réformés sur les émotions religieuses dans la première période de l'Allemagne moderne. En présentant les traits caractéristiques des expressions d'émotion dans les différentes traditions, essentiellement en comparant les

productions homilétiques, elle aboutit à un curieux panorama historique d'expérience religieuse inter-dénominationnelle. Un aspect unique de son travail réside dans la description de la piété émotionnelle de la gent féminine laïque. Malgré certaines ambiguïtés conceptuelles, l'ouvrage apporte une contribution importante à l'étude historique de l'expérience religieuse. Les pasteurs, les théologiens et les historiens tireront profit de cet excellent travail.

ZUSAMMENFASSUNG

Susan C. Karant-Nunn analysiert, wie katholische, lutherische und reformierte Kirchenleute zur Bildung religiöser Gefühle im Deutschland der frühen Moderne beigetragen haben. Sie verfolgt die emotionalen Charakteristiken der unterschiedlichen Traditionen, meist auf dem Weg des homiletischen Vergleichs, und unterbreitet einen faszinierenden historischen Bericht über überkonfessionelle religiöse Erfahrungen. Ein einzigartiges Merkmal von Karant-Nunns Projekt ist ihre Beschreibung der emotionalen Frömmigkeit weiblicher Laien in der frühen Moderne. Trotz einiger gedanklicher Unstimmigkeiten, leistet das Buch einen beträchtlichen Beitrag zur historischen Erforschung religiöser Erfahrung. Pfarrer, Theologen und Historiker werden gleichermaßen Gewinn aus diesem ausgezeichneten Werk ziehen.

SUMMARY

Susan C. Karant-Nunn analyses how Catholic, Lutheran and Reformed ecclesiastics shaped religious emotions in early modern Germany. In tracing the emotional features of the different traditions, for the most part by means of homiletic comparisons, the author presents an intriguing historical account of inter-denominational religious experience. A unique feature of Karant-Nunn's endeavour is her description of the emotional piety of early-modern female lay persons. Despite some conceptual ambiguity, the book contributes greatly to the historical study of religious experience. Pastors, theologians and historians will equally benefit from this excellent work.

* * * *

With *The Reformation of Feeling*, Susan C. Karant-Nunn, Professor of History at the University of Arizona, ventures into a stimulating study located at the crossroads of history, psychology and theology. The author aptly defines the goal of her challenging endeavour as: 'this book is about the ways in which Catholic, Lutheran, and Calvinist ecclesiastical leaders in sixteenth- and seventeenth-century Germany tried to shape the religious feelings of those in their charge' (3). With historical sensitivity and literary elegance, Karant-Nunn successfully delivers on this promise and takes the reader back to a fascinating time. In the first three chapters, she carefully analyses the homiletic characteristics of Catholic, Lutheran and Calvinist clergymen and traces the emotional content and the impact of their sermons on the listeners.

According to the author, Catholic preachers focused

on detailed portrayals of the physical horrors of the crucifixion; they invoked the pious to identify with their suffering Saviour, which should preferably manifest itself visibly, such as in the shedding of tears. Lutheran ministers, on the other hand, abandoned this practice and rather encouraged their audience to apply the accomplished atonement to their lives, the emotive key word here being consolation (*Trost*). Calvinistic divines, argues Karant-Nunn, departed even further from the Catholic tradition; the main emotion to be condoned and stimulated was shame about one's own sinfulness.

The subsequent fourth chapter deals with (negative) feelings which preachers across all denominations expressed and endorsed towards the Jews. Karant-Nunn then gives an account of diverse descriptions of Mary's feelings and sufferings, which obviously vary in degree and quality depending on the confession (chapter five), while also dealing with feelings related to death and dying 'in and around the death-bed' (chapter 6). A unique feature of this study is the cross-gender comparison of the literary output of female lay persons with their male professional contemporaries, allowing for an exciting insight into early-modern female emotional piety (chapter 7). Throughout the work, Karant-Nunn also includes, apart from homiletic material, fitting illustrations on visual, religious arts, thereby painting a comprehensive and convincing picture of early-modern religious culture and tradition.

While the book enjoys all these advantages, it suffers from two setbacks. First, it lacks a clear definition of the main concepts such as 'emotion' and 'feeling', in particular in contrast to 'cognition' and 'volition'. By providing these, the author would have safeguarded herself from the pitfall of succumbing to conflating these intrinsically related but clearly separated concepts. Karant-Nunn, for example, names as 'dominant emotions of the deathbed... profound sorrow for sin... and total acceptance of God's will' (191). This latter 'acceptance' is obviously conceptually closer to a cognitive-volitional appraisal rather than being an emotional experience. Similarly, the author mistakes 'submission to God's will' as "feeling" (205) rather than an act on the volitional level. A more robust conceptual basis could also have equipped the author with more explanative power, the lack of which Karant-Nunn herself apparently notices. After 250 of 255 pages of the main text, she observes, 'What we have not sufficiently appreciated is the extent to which each denomination was determined to appeal to the emotions as an indispensable underpinning of belief and deportment' (250). A more robust terminological foundation would presumably have facilitated these significant judgments.

Secondly, and this addresses more the theological nature of the work, Karant-Nunn runs the risk of reheating classic opinions on Calvinism, and in particular on John Calvin as a person. One cannot expect the author, as a historian, to be an expert in Catholicism, Lutheranism and Calvinism. However, one would have

wished for a more balanced approach, notably in her treatment of Calvinism. One reads that 'Calvin *is* in fact more dour than most and as disciplinary as any, a man of determination to impress upon his listeners their utter worthlessness... In my view, Calvin borders on the vindictive, sometimes forgetting even rhetorically to include himself within the ranks of the wretched' (128, emphasis original). What is more, Karant-Nunn opines that 'It is hard to imagine Calvin as "ravishe'd with love," even with God... Luther could envision having a Father-son talk with God... Calvin, I think, could not entertain such a concept' (130). A consideration of Calvin's letters, recent scholarly biographies (such as that of Bruce Gordon), as well as Nigel Westhead's and Tim Trummer's treatments on Calvin's unique emphasis on the fatherhood of God easily exposes these (unfortunately not uncommon) claims as dated clichés.

Despite these limitations, *The Reformation of Feeling* is an elaborate piece of work which, with its meticulous and expedient translations of long-forgotten sermons and pious works from diverse confessional backgrounds, sheds light on a fascinating era in the history of the Christian church. Curious students and professionals from the fields of history, psychology and theology will benefit greatly from this ground-breaking work.

Michael Bräutigam,
Edinburgh, Scotland

Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung: Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Erkenntnistheorie

Studien zur systematischen Theologie und Ethik 63

Peter Müller

Münster: Lit Verlag, 2012, 297 pp., €31.90, pb, ISBN 978-3-643-80120-3

RÉSUMÉ

Dans cette thèse de doctorat, Peter Müller considère la vie et l'œuvre de Wilhelm Lütgert en s'intéressant tout particulièrement à son épistémologie théologique et à sa foi fondée sur le concept de création. Pour la première fois, toutes les sources biographiques disponibles sont examinées. Cela peut permettre d'apporter un éclairage nouveau sur le point de vue critique de Lütgert sur une théologie chrétienne allemande, sur sa mise à la retraite forcée, et sur ses relations avec ses contemporains. Müller le présente comme adhérent à une épistémologie réaliste. Partant de là, il expose sa pensée comme un plaidoyer pour une théologie de la création.

SUMMARY

In his dissertation Peter Müller presents the life and work of Wilhelm Lütgert in the perspective of a theological epistemology and of founding faith on the doctrine of crea-

tion. For the first time he collates all available biographical sources, which helps to shed new light on Lütgert's critical attitude towards the 'German Christians', on his forced retirement and on his relationships with contemporaries. Müller shows that theologically Lütgert represented a realistic theory of knowledge, and he develops it into the claim for a *theologia creationis*.

ZUSAMMENFASSUNG

In seiner Dissertationsschrift stellt Peter Müller Leben und Werk Wilhelm Lütgerts unter den grossen Bogen einer theologischen Erkenntnistheorie und einer Gründung des Glaubens aus dem Schöpfungsgedanken heraus. Biografisch werden erstmals alle verfügbaren Quellen ausgeschöpft, wodurch etwa neues Licht auf Lütgerts kritische Haltung zur deutschchristlichen Theologie, auf seine Zwangsemeritierung und Verhältnisbestimmungen zu seinen Zeitgenossen fällt. Theologisch zeigt Müller Lütgert als Vertreter einer realistischen Erkenntnistheorie auf. Müller erweitert diesen Gedanken zur Forderung nach einer *theologia creationis*.

* * * *

In seiner 2011 von der Universität Basel angenommenen Dissertationsschrift zeigt Peter Müller die Frage nach einer theologischen Erkenntnistheorie als ein Lebensthema des wenig beachteten Schlatter-Freundes Wilhelm Lütgert (1867–1938) auf. Nach einer präzisen Problemskizze zu dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft für die theologische Erkenntnis und einer Einführung in die zeitgenössischen Debatten um die Natürliche Theologie, stellt Müller Lütgerts Lebenslauf dar, indem er biographische Ereignisse und theologisches Schaffen verbindet. Müller ist den verschiedensten Spuren durch Archive und Erinnerungen der Familie gefolgt, so dass ein Lebensbild entstanden ist, das in seiner Vollständigkeit kaum zu überbieten sein dürfte. Lütgert wird eingezeichnet in die Positive Theologie der vorigen Jahrhundertwende und in seinem Verhältnis zu den Lehrern Hermann Cremer und Adolf Schlatter beschrieben. Insgesamt sind Müllers Verhältnisbestimmungen etwa Lütgerts zu Kähler, in denen er über bisherige Arbeiten hinausgeht, plausibel. Nur weshalb er gegen den Begriff einer „Greifswalder Schule“ kämpfen muss, leuchtet nicht ein, wenn jene doch von Zeitgenossen als solche empfunden und Wirkung entfaltet hat.

Müllers biografische Arbeit an Lütgert stand unter der Erschwernis, dass wichtige Zeugnisse verloren sind. So ist es Müllers hartnäckiger Recherche zu verdanken, dass sich erstmals ein nachvollziehbares Bild ergibt, auch was die Vorgänge um Lütgerts Wechsel von Halle nach Berlin und seine spätere Zwangsemeritierung angeht. Besonders ist Müller zu danken, dass er das für Lütgert-Kenner peinliche Missverständnis Christof Gestricks geraderückt, wonach Lütgert schliesslich eine deutsch-nationale Transformation der Theologie angestrebt habe (116f.). Im Gegenteil rief Lütgert unter dem Stichwort eines „Kampfes gegen die Schwarmgeister“

zu einer theologischen Überwindung des deutschchristlichen Glaubens auf.

Müller sieht in Lütgerts publizistischem Opus einen grossen thematischen Bogen um die Frage von Glauben und Erkennen gespannt. Dieser Bogen nimmt den Ausgangspunkt bei der Lizentiaten-Arbeit die „Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluss Schleiermachers“ (1892) und spannt sich bis zu dem von Müller als *opus magnum* charakterisierten Werk *Schöpfung und Offenbarung* (1934), welches Lütgert mit dem Untertitel „Eine Theologie des Ersten Artikels“ versah. Müller legt dar, dass Lütgerts Interesse an der Glaubensbegründung und der Erkennbarkeit Gottes auch im Hintergrund der exegetischen Forschung gestanden habe (76). Doch was für die *Johanneische Christologie* (1899, ²1916) noch zutreffen mag, wirkt angesichts eines Werkes wie der *Liebe im Neuen Testament* (1905), später aufgenommen in der *Ethik der Liebe* (posthum 1938) etwas gezwungen. Auch ist zu fragen, ob Lütgerts Motivation in seinen (neu-)zeitkritischen Schriften nicht in mehr bestand, denn in Epistemologie. Was ferner als offene Frage die Lektüre begleitet, ist die Gestalt der „Theologie des Zweiten Artikels“, die Lütgert zu schreiben beabsichtigte. Ob sich Lütgert also alleine unter diesem Bogen wiederfindet, sollte offen bleiben.

Der zweite grosse Teil der Arbeit steht unter der Überschrift einer Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung in Lütgerts theologischer Erkenntnistheorie. Bestimmend für das Verständnis der zugrundeliegenden Wirklichkeit ist die alles überragende Wirklichkeit Gottes, innerhalb derer auch die Schöpfung steht. Das schöpferische Wirken führt auf eine Uoffenbarung in Gottes Handeln, aus welcher sich wiederum Schöpfungsordnungen ableiten lassen. Durchaus kritisch sieht Müller Lütgerts Begründung von Schöpfungsordnungen und warnt vor den Gefahren einer lutherischen Ordnungstheologie.

Gut herausgearbeitet ist der entscheidende Gedanke Lütgerts, dass sich der Glaube nicht erst und vor allem auf das Schuldgefühl bauen lassen müsse, wie er es bei seinem Lehrer Cremer erlebt hatte. Von daher stärkt er die Annahme eines religiösen Apriori, Kreaturgefühl genannt, die das Gottesbewusstsein vor das Selbstbewusstsein setzt. Zu diesem Zweck erfolgt auch die Auseinandersetzung mit Descartes, den er mit Franz von Baader zu dem Satz *cogitor ergo sum* korrigierte. Lütgert tritt so als Vertreter einer realistischen Erkenntnistheorie hervor, in der Wiedererkennen und Rezeptivität die zentralen Modi sind (221), und in dieser Darstellung geschieht ihm sicher Recht.

Doch Müller bleibt nicht bei Lütgert stehen, sondern denkt dessen Anstösse weiter zu einer *theologia creationis*. Über den Begriff der Schöpfung erwartet Müller eine ganzheitlichere Wahrnehmung der Wirklichkeit, die über den engeren Naturbegriff hinausführt, ein theologisches Proprium im Konzert der Wissenschaften ermöglicht und die Verantwortung für den Lebensraum

stärkt. Der Begriff Schöpfung drückt für Müller die universale Erkennbarkeit Gottes aus (255). Im Rahmen dieser Natürlichen Theologie vertritt Müller die Formel einer *creatio continua ex nihilo*, und distanziert sich damit von Lütgert, der zu Müllers Unverständnis (siehe 153) die Allwirksamkeit Gottes gegenüber einer *creatio continua* festhielt. Und an dieser Stelle wird vielleicht deutlich, wie Lütgerts Theologie des Ersten eine Vertiefung durch eine Theologie des Zweiten Artikels nötig gehabt hätte. In der Erlösungsbedürftigkeit der Welt liegt nämlich gerade für Lütgert die Ablehnung einer *creatio continua* begründet. (Er beruft sich dazu auf Karl Heim, der die *creatio continua* mit einem Schöpfer verbunden sieht, der beständig einen verdorbenen und sündhaften Menschen erschaffe, vgl. *Schöpfung und Offenbarung*, 148.)

Dass eine Theologie der Schöpfung zu den großen Aufgaben gehört, die in unserer Zeit neu bewältigt werden muss, darin ist Müller sicher zuzustimmen.

Gregor Heidbrink
Friedrichroda, Deutschland

Einstein und die Religion. Das Wechselverhältnis zwischen religiös-weltanschaulichen Gehalten und naturwissenschaftlicher Theoriebildung Albert Einsteins in seiner Entwicklung

Markus Mühling

Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2011; 392 S., geb., €49,95, ISBN 9783525569894

SUMMARY

In *Einstein und die Religion*, Markus Muehling, professor for systematic theology at Heidelberg University, presents an analysis of various ideological influences on Einstein's thinking with admirable effort and interdisciplinary expertise. He presents and analyses authors from the field of epistemology who were noticed by Einstein such as Mach, Kant, Schopenhauer, Pearson, Hume and Spinoza, and provides an overview on the connection of ideology and scientific theories. Muehling's theological conclusions remain insufficient, but readers who do not shrink from a closer look at the field of theoretical physics will find a repertoire in this book which can be valuable for the discussion of (evangelical) theology with natural science, and therefore it should not be ignored.

RÉSUMÉ

Dans cet ouvrage consacré au rapport d'Einstein avec la religion, Markus Muehling, professeur de théologie systématique à l'université de Heidelberg propose, avec une expertise interdisciplinaire, une analyse remarquable des diverses influences idéologiques qui se sont exercées sur Einstein. Il expose et analyse la pensée d'auteurs ayant œuvré dans le domaine de l'épistémologie et que Einstein

connaissait comme Mach, Kant, Schopenhauer, Pearson, Hume et Spinoza, et donne un aperçu des rapports entre idéologie et théories scientifiques. Ses conclusions théologiques paraissent insuffisantes, mais les lecteurs qui ne reculent pas devant une étude dans le champ de la physique théorique trouveront dans cet ouvrage des éléments utiles pour la réflexion sur le rapport entre la théologie (évangélique) et les sciences. Il mérite donc d'être pris en compte.

ZUSAMMENFASSUNG

In seinem Buch *Einstein und die Religion* legt Markus Mühling, Professor für Systematische Theologie an der Universität in Heidelberg, eine Analyse verschiedener ideologischer Einflüsse auf das Denken Albert Einsteins vor. Er tut dies mit bewundernswertem Einsatz und interdisziplinärem Sachverstand. Dabei präsentiert und untersucht Müller Autoren aus dem Gebiet der Epistemologie, die Einsteins Augenmerk hatten, wie Mach, Kant, Schopenhauer, Pearson, Hume und Spinoza. Ferner bietet er einen Überblick über die Verbindung zwischen Ideologie und wissenschaftlicher Theorie. Mühlings theologische Schlussfolgerungen bleiben unzulänglich, doch Leser, die nicht davor zurückschrecken, das Feld der theoretischen Physik näher in Augenschein zu nehmen, finden in diesem Buch ein wertvolles Repertoire, das hilfreich sein mag für die Diskussion zwischen (evangelikaler) Theologie und Naturwissenschaften. Daher sollte das Werk nicht ignoriert werden.

* * * *

Dass die Naturwissenschaft die Welt schrittweise vom Wunderbaren zu befreien in der Lage ist und Unerklärliches in Erklärtes zu überführen vermag, scheint in den technischen Erfolgen bestätigt zu sein, zu denen sie befähigt hat. Aber neue Erkenntnisse der Kosmologie und Quantenmechanik, sowie auch die Geistesgeschichte, führen in der Gegenwart zu der Erkenntnis, dass diese Bewertung der Naturwissenschaft zu optimistisch war. Vor diesem Hintergrund ist der Theologie neu ein Dialog mit den Naturwissenschaften aufgetragen. Gerade hierzu möchte Markus Mühling, Professor für Systematische Theologie an der Universität Heidelberg, mit dem vorliegenden Werk einen Beitrag leisten, indem er diesen Zusammenhang wissenschafts-philosophischer Grundgehalte und naturwissenschaftlicher Theoriebildung am Beispiel Albert Einsteins und seiner Entwicklung bis 1919, kurz nach der Formulierung der Allgemeinen Relativitätstheorie, nachzeichnet.

Mühling richtet sich hauptsächlich an Theologen, sicher aber auch an Naturwissenschaftler und interessierte Laien, die eine Bereitschaft interdisziplinärer Beschäftigung mitbringen müssen und sich im jeweils fremden Fachgebiet zumindest auf fortgeschrittenem populärem Niveau vorgebildet haben. Dafür entlohnt das Werk mit einer umfangreichen Sammlung epistemologischer Standpunkte und deren Vernetzung.

Nach einer gelungenen fokussierten Definition und

Grundlegung zum Begriff der weltanschaulichen und ontologischen Gehalte, einem kurzem Abriss der Forschungsgeschichte und einer Rechtfertigung der Themeneingrenzung, kommt Mühling im zweiten Kapitel zu seinem Schwerpunkt. Hier geht er die möglichen bzw. nachweislichen Autoren durch, die Einsteins Wirklichkeitsverständnis geprägt haben (33-261). Für jeden dieser 14 bekannten Namen aus der Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, wie z.B. Mach, Kant, Schopenhauer, Pearson, Hume und Spinoza, untersucht er die mögliche Rezeption durch Einstein und den mutmasslichen Einfluss auf sein Denken. Beides erschliesst er z.B. aus der Leseliste der „Berner Akademie Olympia“, aus Briefwechseln Einsteins und aus nachweisbaren Spuren in seinen geäusserten Denkprozessen. Dabei legt Mühling zahllose Zitate aus den entsprechenden Bereichen vor, erarbeitet transparent seine Schlussfolgerungen und bleibt stets im Dialog mit der bisherigen Forschung. Entlang dieses Durchgangs legt er die Positionen des jeweiligen Autors vor und bietet so während der Lektüre eine hochwertige Erkenntnistheorie, die sich aber immer an der Bedeutung für Einsteins Sache orientiert und die Fragen nach dem Wesen der Naturwissenschaft, der Epistemologie, der Raumzeit, dem philosophischen Problem der Naturgesetze und der Kausalität stellt. Von der Motivation und Faszination, die Einstein von diesen Vordenkern aufnahm, verfolgt Mühling dabei schrittweise das sich verändernde Denken Einsteins, bis hin zu seinen eigenen Beiträgen, und der Gestaltgewinnung seiner „kosmischen Religiosität“, bzw. seiner allgemeinen Haltung zur Religion und Theologie. Dieser gut strukturierte Teil macht das Werk zusammen mit dem sehr ausführlichen Register zu einem Nachschlagewerk und einer Fundgrube wissenschaftsphilosophischer Standpunkte.

Nach einer Reflexion von Einsteins kritischer Haltung zur Quantenmechanik aus dem Problem des Determinismus heraus endet das Werk mit einer breiten Auswertung, die Einsteins Wirklichkeitsverständnis beschreibt, die wesentlichen Einflüsse aus dem Hauptteil bündelt, sowie Einsteins Denken auch zu systematisch-theologischen Topoi aus den Selbstzeugnissen kristallisiert.

Mühling vollzieht die Aufgabe mit historisch-kritischer Akribie und dem Mut, auch den als Standard gehandelten Forschungsmeinungen zum Thema, seine zum Teil abweichende aber gut begründete Position selbstsicher entgegen zu halten. Er bewegt sich stellenweise weit über die Grenzen seiner Profession hinaus in das schwierige Terrain der theoretischen Physik, kann dort aber stets durch hohen Sachverstand überzeugen und liefert so ein in dieser Qualität sicher selten wahrzunehmendes Beispiel interdisziplinärer Arbeit. An keiner Stelle instrumentalisiert Mühling seine Beobachtungen für eine seichte Apologetik. Er bleibt deskriptiv und dekonstruiert gar ein Bild Einsteins, dass oft für eine solche Apologetik missbraucht wurde.

Auch wenn die Untersuchung sich ganz in Ein-

steins Wahrnehmungs- und Prioritätskreis bewegt, ist Mühling doch sichtlich bemüht, Potential für eine Verallgemeinerung zu bieten, die sich besonders an die Grundsätzlichkeit des Forschungsschwerpunkts Einsteins anschliessen kann. Im Verständnis von Raumzeit und Kausalität werden Grundfragen nach Wirklichkeit, ja religiöse Motive virulent, wie Mühling u.a. im Kapitel „Einstein und Hume“ an der weltanschaulichen Verankerung des Kausalitätsbegriffs zeigen kann, der die Induktion als strenge wissenschaftliche Methode nicht zulässt und Einstein von einer religiösen Gebundenheit naturwissenschaftlichen Arbeitens reden lässt (149-151).

Diese Sammlung zeigt überzeugend die Vernetzung von Weltanschauung und Naturwissenschaft und vielleicht besonders die Bedingtheit des Zweiten vom Ersten, was nicht zuletzt durch den nachweislich heuristischen Wert unableitbarer, aber „intuitiv“ zu erschließenden Rahmenbedingungen in Einsteins Werk belegt wird (163). So wird in Mühlings Buch einmal mehr der prototypische Naturwissenschaftler am Beispiel Einsteins greifbar, der um die „geistlose Empirie“ weiss, zu welcher die Naturwissenschaft ohne Religion verkommt. Diese Ahnung des Geheimnisvollen, die emotionale Motivation daraus und die intuitive Methode haben wohl von je her die grossen Naturwissenschaftler von den rein mechanisch arbeitenden Spezialisten unterschieden.

Bei der kaum zu kritisierenden und sauberen Vorgehensweise Mühlings, hätte dem Werk der Versuch eines konkreteren Brückenschlags zu einem dialogischen Prozess und eine theologische Bewertung durch den Autor gutgetan. Mühling belässt es bei einem etwas missglückten Versuch eines Vergleiches der Konstitutionsbedingungen des Einsteinschen Wirklichkeitsverständnisses mit dem eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses reformatorischer Tradition, der beide lediglich als toleranzfähig markiert. Hier scheint der Verfasser seinem deskriptiven Ansatz so verhaftet zu sein, dass er nicht dazu kommt, den Schlussfolgerungen Einsteins und dessen Ablehnung christlicher Theologie eine Alternative beizustellen. Zu einer derartigen konkreten Positionierung aus der angekündigten Perspektive eines Theologen (31), wäre er aber durchaus berechtigt gewesen, ohne den wissenschaftlich-neutralen Wert seiner Arbeit zu gefährden. Er riskiert damit, dass der Leser die Motivation und den Anschluss an die nötige Diskussion verpasst und vor dem übergrossen Einstein stehen bleibt.

Einer evangelikalen Theologie und ihrem Diskurs mit der Naturwissenschaft wird das Werk aber überaus nützliche Impulse bieten, indem es auf hohem Niveau vorführt, wie komplex und keineswegs unreligiös sich das menschliche Erkennen gestaltet und wie sensibel diesen Umstand die moderne Naturwissenschaft selbst schon wahrgenommen hat. Ein aus evangelikaler Perspektive vielleicht besonders interessantes Beispiel dafür, liefert Mühling mit der Besprechung des Sandemania-

ners Faraday und seiner indirekten Wirkung auf Einstein (235-261). Gerade vor dem Hintergrund von Mühlings Fazit der hohen Relevanz weltanschaulicher Gehalte, darf eine evangelikale Theologie den unbedingt nötigen Diskurs mit der Naturwissenschaft beginnen, bzw. fortsetzen. Mühlings Werk liefert dazu eine Grundlegung, die man nicht ignorieren sollte, will man ein vergleichbares Niveau erreichen.

Michael Gerhardt
Gladenbach, Deutschland

Evangelism after Christendom: The Theology and Practice of Christian Witness

Bryan Stone

Grand Rapids: Brazos, 2007, 335 pp, €23,00, pb,
ISBN 978-1-58743-194-4

SUMMARY

Stone has written a compelling book in which he offers a theology of evangelism. He challenges the present practice of evangelism which has been corrupted by aggressive tendencies within Christendom and effectiveness-based trends within modernity. He proposes a practice of evangelism entirely shaped by the story of God's peace. The church is called to embody her message in the world and that embodiment is evangelism itself. This embodiment consists of a community shaped by virtuous practice. Stone's book is well written and poses serious questions for many aspects of ecclesiological practice. The risk, however, is that soteriology is reduced to ecclesiology, i.e. the church has nothing to tell, only to show.

ZUSAMMENFASSUNG

Stone hat ein überzeugendes Buch geschrieben, in dem er eine Theologie der Evangelisation darlegt. Er kritisiert die gegenwärtige Praxis von Evangelisation, die durch aggressive Strömungen innerhalb der christlichen Welt und durch effizienzorientierte Entwicklungen innerhalb der Welt der Moderne verdorben worden ist. Stattdessen schlägt er eine Praxis der Evangelisation vor, die ganz und gar von der Geschichte von Gottes Frieden bestimmt wird. Die Kirche ist dazu berufen, ihre Botschaft in der Welt zu verkörpern, und diese Verkörperung ist Evangelisation *per se*. Diese Verkörperung besteht aus einer Gemeinschaft, die durch einen gerechten Lebenswandel geprägt ist. Stones Buch ist gut geschrieben und stellt ernsthafte Fragen an viele Aspekte kirchlichen Lebens. Es besteht jedoch die Gefahr, dass dabei die Soteriologie auf Ekklesiologie reduziert wird, d.h. dass die Kirche nichts zu sagen, sondern nur etwas zu zeigen hat.

RÉSUMÉ

Voici un ouvrage incontournable qui bâtit une théologie de l'évangélisation. Il met en question la pratique actuelle qu'il juge corrompue par des tendances agressives au sein de la chrétienté, ainsi que par des tendances à privilégier la

recherche de l'efficacité selon les méthodes de la modernité. Il propose une pratique de l'évangélisation entièrement gouvernée par l'histoire de la paix de Dieu. L'Église a pour vocation d'incarner son message dans le monde et cette manière de vivre constitue elle-même une forme d'évangélisation. Cela consiste en une vie communautaire marquée par une pratique vertueuse. Ce livre est bien écrit et pose de sérieuses questions concernant de nombreux aspects de la pratique ecclésiologique. On doit cependant déplorer que la soteriologie y soit réduite à l'ecclésiologie, comme si l'Église n'avait rien à proclamer, mais seulement l'exemple d'un style de vie à montrer.

* * * *

Bryan Stone has written a challenging book which intends to do nothing less than 'reclaiming the E-word': he sets about finding new ways for Christian evangelism after Christendom. This should not be done – as Stone often observes – by merely focusing on what works, regardless of proper theological reflection. Rather, Stone wants to offer a theology of evangelism in order to fill this gap.

The problem he sees comes about mainly through the influence of two different stories which have shaped the way the Church does evangelism. The most prominent is the Church's own history of Constantinianism, when the Church began to feel too much at home in the world and thus lost her capacity for a powerful witness about the other world to which she belongs. The second is the more recent story of modernity. Here the Church risks accepting the imaginary realm of the neutral and is forced back into the private realm. She thus loses the capacity to speak and witness in the public sphere and becomes muted. She can only play by the rules set by the public sphere, where 'universal' values such as effectiveness and usefulness prevail. These two stories are ultimately stories of violence, and counter the story of God, which is a story of peace. (In establishing this point, Stone relies heavily on Yoder.)

Stone proposes evangelism as a virtuous practice. Drawing on MacIntyre, he explains that a practice is characterised by intrinsic values. It can excel not by meeting external criteria but by excelling in the practice, judged by its intrinsic values. This should also be true for evangelism. The Church is a practice with intrinsic values shaped by the story of God, not by the two other stories. Stone expounds how God tells his story along three lines: first through Israel, chosen as a nation of priests; secondly, through Jesus who announced the coming of the kingdom and embodied that peaceful kingdom by dying on the cross as an example of utter obedience to God; and thirdly through the work of the apostles who embodied Jesus in the community of the early church.

The appropriate evangelistic strategy for the Church is, according to Stone, that she herself be the strategy and embodies her message. The practice of the Church is her witness. She is called to embody the kingdom of

peace amidst the violence of the world. Evangelising is not about inviting people to adhere to a set of convictions but an invitation to live in a new story with a whole new *telos*, a new community of virtuous practice. This implies that ecclesiology and soteriology are essentially the same and that participation in the eschatological community of the church is salvation.

Virtue is essential for the witness of the evangelising community. Virtue has intrinsic value and as such it does not aim at effectiveness. The Church is called to the radical witness of martyrdom and obedient self-sacrifice. Stone concludes with four essential virtues for our time: presence, patience, courage and humility. Living these virtues shapes a faithful witness to the story of God.

Stone's account is compelling for several reasons. The mere fact he offers a well-wrought theology of evangelism deserves praise. He sharply challenges the actual practice of evangelism. Visibly aimed at the American context, his analysis of effectiveness-based evangelism is highly relevant for the European context. The way in which the Church has accepted being pushed back into the private sphere and has accepted and integrated the utterly modernist values of effectiveness and usefulness in her evangelistic practice poses a great threat. There is much to learn from the Radical Orthodoxy-like boldness Stone proposes. This is not only a challenge for our missiology but for our entire ecclesiology. It is necessary to be aware of the fact that Jesus' life and the lives of his followers are not only about being saved but also about the embodiment of his realm on earth. Soteriology is also ecclesiology and not merely a matter of the heart of the individual.

This, however, is also an apparent weakness in Stone's book. By identifying soteriology with ecclesiology he puts an almost unbearable pressure on the highly imperfect practice of the Church. The force of evangelism lies also – and perhaps foremost – in the proclamation of the Word. The weakness also becomes visible in the way Stone depicts Jesus as the bringer of the kingdom of peace, but not as the one who died for the sins of the world. It is essential to say both: embodiment and proclamation. The church's message for the world *does* concern forgiveness of sins. But this message can only be proclaimed from the virtuous practice of an evangelising community of saints. This is rightly the essential message of Stone's impressive work.

*Marinus de Jong
Kampen, Netherlands*

Jesus + Nothing = Everything

Tullian Tchividjian

Wheaton: Crossway, 2011; 224 pp., pb, \$18.99, ISBN
978-1433507786

RÉSUMÉ

Cet ouvrage captivant et d'orientation pastorale décrit quelque chose du voyage spirituel de son auteur. Celui-ci explique diverses difficultés qu'il a rencontrées et quelles réponses il a trouvées dans l'Évangile même. Par sa franchise et sa vulnérabilité, il est désarmant et communique avec efficacité. L'explication qu'il donne de l'Évangile, en particulier son évaluation de l'état d'esprit moralisateur et légaliste souvent rencontré au sein du monde évangélique, est en grande partie clairvoyante. L'ouvrage manifeste cependant de sérieuses déficiences quant à sa compréhension de la sanctification : elle revient en effet à une conception passive, celle d'une « sanctification par la foi seule ».

SUMMARY

This winsome and pastoral book describes something of its author's spiritual journey. It explains various difficulties experienced by Tchividjian and the answers he found in the gospel itself. In its openness and vulnerability, the book is disarming and effective. Much of the book's explanation of the gospel – particularly its assessment of much moralistic and legalistic evangelicalism – is astute. However, it shows serious deficiencies regarding its understanding of sanctification, which comes across as a passive theology of 'sanctification by faith alone'.

ZUSAMMENFASSUNG

Dieses gewinnende und pastorale Buch beschreibt in Zügen die geistliche Reise des Autors. Es schildert unterschiedliche Schwierigkeiten, die Tchividjian erlebt und die Antworten, die er im Evangelium selbst gefunden hat. In seiner Offenheit und Verletzlichkeit ist das Buch entwaffnend und wirkungsvoll. Ein großer Teil seiner Darlegung des Evangeliums ist scharfsinnig, besonders was die Bewertung von vielen moralisierenden und gesetzlichen Strömungen im evangelikalen Bereich angeht. Jedoch weist die Schrift ernsthafte Mängel auf in bezug auf ihr Verständnis von Heiligung, das als eine passive Theologie der „Heiligung allein aus Glauben“ vermittelt wird.

* * * *

This is a winsome and pastoral book that breathes the air of one person's spiritual journey and explores the ways in which the answers he has found in the gospel of grace apply to the whole people of God. Tchividjian's great burden is to set Christian believers free from the perennial danger of legalism by a fresh appropriation of the grace of God. While I have reservations about several areas of this book, the open-hearted transparency with which Tchividjian writes, and the concern to reapply gospel truth to pastoral wounds with vulnerability and honesty, are at once disarming, moving and helpful.

Tchividjian models for the gospel minister what it means to implement the pastoral strategy first articulated by the apostle Paul in 2 Corinthians 1:4, as he shows us how to 'comfort those who are in any affliction with the comfort with which we ourselves have been comforted by God'.

Early in this volume Tchividjian explains that, amidst his own severe trials, God led him to see that 'the power of the gospel is just as necessary and relevant after you become a Christian as it is before' (24). The book's central thesis is simply that the entirety of the Christian life can and should be understood as an ever deeper and daily appropriation of the justifying work of Christ by faith alone. Thus Jesus (his person and his work) plus nothing (no work or labour of our own at all) equals everything (the full panoply of Christian gifts and graces). This simple thesis is compelling and attractive, and though I am compelled by my Reformed confessional commitments to dissent from it at fundamental points, it nevertheless has the virtue of being clear.

Tchividjian defines idolatry as 'trying to build our identity on something besides God. An idol is anything that's usurping the proper place of God in our lives' (40).

The greatest idol of all is legalism (45) which is understood as occurring when 'what we need to do, not what Jesus has already done, becomes the end game' (46). Tchividjian exposes the various ways in which we move from dependence upon God in Christ to dependence on ourselves and our own meritorious efforts as mechanisms for acceptance with God. He is ruthless in exposing the legalism of our self-imposed and invented rules, and the ways in which our innate legalism is fuelled by moralistic preaching (50).

In this diagnosis of contemporary evangelical preaching and of the human condition and its tendency towards legalism, Tchividjian is strong. However, when he turns to consider the implications of the finished work of Christ in justification and sanctification, he begins to go astray. The manner in which he relates

these two doctrines to one another, in my view, leaves us with an anaemic gospel.

He is right when he observes that the imperatives of the Christian life must follow the indicatives and rest upon them: 'acceptance precedes obedience' (97). But how do our acceptance by God and our obedience of God relate? Tchividjian's answer is that according to Philippians 2:12, 'Work out your own salvation with fear and trembling', God works his works in us, which is the work already accomplished by Christ. 'Our hard work, therefore, means coming to a greater understanding of his work.' (96) But are we really to conclude that when Paul said 'work' he meant 'understand' and 'believe'? Tchividjian comes close to implying that sanctification does not involve trying hard, praying more, reading God's word and getting involved in the church in any sense at all.

With the Westminster Catechism 154, I would argue that sanctification is not by faith alone. Certainly it all a work of grace, but in sanctification grace enables us to act. We must not allow our fear of legalism to make us allergic to the 'third use of the law' (e.g. Calvin *Institutes* 2.7.12-16). Although our obedience flows from Christ's work, Christ now calls us to live lives of discipline and diligence in the pursuit of holiness.

Tchividjian does seek to nuance his treatment of sanctification in chapter 10 with a reminder that we must work and obey. Yet, when placed alongside the consistent assertion of sanctification as little more than understanding our justification better, this chapter was too little too late. This book attempts to offer a corrective to the legalistic versions of the 'gospel' that seem to be perennially popular. It is strong in asserting the logical priority of justification and its theological foundation in the active and passive obedience of Christ (143), yet it seems to me to fall short of a fully Reformed and biblical doctrine of sanctification.

*David Strain,
Columbus, Mississippi*

