

Der *Cultural Turn* und der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft in den USA in den 1960er bis 1980er Jahren: historische und theologische Perspektiven

Friedemann Walldorf

SUMMARY

The *Cultural Turn* in sociology and the humanities has become an important influence in a broad field of academic approaches. In mission studies it has contributed to the development of the concept of *intercultural theology*, which for some scholars seems to imply a dismissal of universal theological perspectives and a reduction of 'classical' mission theology to its historical significance.

* * * *

This historico-theological study explores the landmark academic developments of the *Cultural Turn* and the rise of evangelical missiology from the 1960s to the 1980s in the USA. Depicting conceptual interaction between these two developments, the article argues that a serious reception of the *Cultural Turn* in mission studies does not make classical mission theology superfluous, but leads to a deeper hermeneutical and theological appreciation of cultural diversity.

* * * *

ZUSAMMENFASSUNG

Der *Cultural Turn* (kulturwissenschaftliche Wende) in den Sozial- und Geisteswissenschaften hat die Perspektive vieler Wissenschaftsbereiche beeinflusst. In der Missionswissenschaft hat er zur Entwicklung eines neuen Selbstverständnisses als *Interkulturelle Theologie* beigetragen, das aus der Sicht einiger Interpreten missions-theologische Universalitätsansprüche in Frage stellt und die „klassische“ Missionstheologie auf ihre historische Bedeutung reduziert. Die vorliegende historisch-theolo-

* * * *

gische Studie beleuchtet die wissenschaftsgeschichtlich weichenstellenden Entwicklungen des *Cultural Turn* und des Aufbruchs evangelikaler Missionswissenschaft in den 1960 bis 1980er Jahren in den USA. Die dabei zutage tretenden konzeptionellen Interaktionen zwischen beiden Entwicklungen lassen die Schlussfolgerung zu, dass eine ernsthafte missionswissenschaftliche Rezeption des *Cultural Turn* die klassische Missionstheologie nicht überflüssig macht, sondern zu einer tieferen hermeneutischen und theologischen Wertschätzung kultureller Vielfalt führt.

* * * *

RÉSUMÉ

Le tournant culturel opéré par la sociologie et les sciences humaines a exercé une influence importante qui se manifeste par la manière d'aborder les sujets dans un large champ académique. En missiologie, cela a contribué à l'élaboration d'une approche interculturelle de la théologie, ce qui, aux yeux de certains, semble impliquer le rejet de l'idée de perspectives théologiques universelles et conduire à n'attribuer à la théologie « classique »

* * * *

de la mission qu'un intérêt historique. La présente étude historico-théologique considère les aspects marquants de ce tournant culturel et le développement de la missiologie évangélique des années 60 aux années 80 aux États-Unis. L'auteur indique quelles sont les interactions conceptuelles entre les deux et tente de montrer que l'acceptation du tournant culturel en missiologie ne rend pas superflue la théologie classique de la mission, mais conduit à une meilleure appréciation herméneutique et théologique de la diversité culturelle.

* * * *

Der *Cultural Turn* – oder die kulturwissenschaftliche Wende – ist seit über zwei Jahrzehnten zu einer einflussreichen Grundperspektive in den Sozial- und Kulturwissenschaften geworden. In der Missionswissenschaft hat der *Cultural Turn* nicht zuletzt zur Neukonzeption des Fachs als *Interkulturelle Theologie* beigetragen.¹ Dabei ist auch der für den *Cultural Turn* maßgebliche semiotische Kulturbegriff von Clifford Geertz (s.u. 1.2.2.) rezipiert und diskutiert worden.² Doch die Diskussion darüber, was genau der *Cultural Turn* für die Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie bedeutet, ist bisher wenig ausgeprägt. Während der *Cultural Turn* für einige Felder der Missionswissenschaft als maßgebliche Perspektivenerweiterung verstanden wird,³ scheint er andere Bereiche, wie die klassische Missionstheologie, eher in Frage zu stellen. So hat der Hamburger Missions- und Religionswissenschaftler Ulrich Dehn in einem Forschungsüberblick zu neueren Veröffentlichungen der Missionstheologie die These vertreten, dass „der cultural turn“ und der „linguistic turn“

zur Einsicht geführt [haben], dass unter ... den Bedingungen des Zusammenlebens in einer multireligiösen und multikulturellen Welt eine *klassische Missionstheologie* nur noch begrenzten Sinn hat als Bestandteil missionswissenschaftlichen Arbeitens ... es sei denn, sie verstehe sich ... als ein historischer, bestandsaufnehmender Blick auf die bisherigen Entwicklungen, d.h. *als ein historisches Fach*. Eine wichtigere Aufgabe ... wird die ... Teilnahme an Diskursen sein, die sich aus dem Feld der interkulturellen, interreligiösen und kontextuellen Interaktion ergeben.⁴

Dehn begrüßt postmoderne Missionstheorien, die die „Akzeptanz von Heterogenität ... als nachhaltigen Sachverhalt ... im Rahmen einer demütigen, verletzlichen und *Universalitätsansprüche aufgebenden Theologie* und Missionstheorie geboten erscheinen“ lassen.⁵ Dehn hat recht, wenn er auf die Bedeutung postmoderner Theorie, die Akzeptanz kultureller und religiöser Heterogenität und die Kritik von Universalansprüchen in der Missionswissenschaft hinweist. Aber ist damit zwangsläufig das *Aufgeben* universaler missionstheologischer Perspektiven und ein Rückzug der Missionstheologie in ihre (fraglos bedeutsame) historische Dimension verbunden?

Der vorliegende Aufsatz widmet sich diesen komplexen Fragen im Rahmen einer *theolo-*

gie- und begriffsgeschichtlichen Studie, die sich auf wissenschaftsgeschichtlich weichenstellende Entwicklungen in den 1960er bis 1980er Jahren in den USA konzentriert. In diesem historischen und geographischen Kontext entstanden sowohl die maßgeblichen Perspektiven des *Cultural Turn* im Rahmen der Sozialwissenschaften als auch zukunftsweisende, neue Konzepte universaler und zugleich transkulturell sensibler Missionstheologie im Rahmen des Aufbruchs evangelikaler Missionswissenschaft. Der Aufsatz wirft zunächst einen genaueren Blick auf Grundzüge des *Cultural Turn* und fragt dann nach der sich im gleichen Zeitraum vollziehenden Hinwendung der evangelikalen Missionswissenschaft zu einem neuen, kulturbezogenen missionstheologischen Ansatz. Die dabei zutage tretenden, frühen und teilweise überraschenden Interaktionen zwischen beiden Entwicklungen lassen die Schlussfolgerung zu, dass der *Cultural Turn* und auf gegenwärtige Kontexte bezogene Missionstheologien, die mit universalen theologischen Perspektiven arbeiten, sich nicht ausschließen, sondern als komplementäre und sich gegenseitig bereichernde Konzepte verstanden werden können.

1. Der Cultural Turn

1.1. Der Begriff im Kontext

Der Begriff des *Cultural Turn* taucht erstmals in den 1980er Jahren in der amerikanischen Sozialwissenschaft als rückblickende Deutungskategorie für Entwicklungen in den 1960er und 1970er Jahren auf.⁶ Er bezeichnet den paradigmatischen Wandel von einem *behavioristischen* zu einem *hermeneutischen* Kulturbegriff, der maßgeblich von dem in Princeton lehrenden amerikanischen Soziologen und Kulturanthropologen Clifford Geertz (1926-2006) vertreten wurde. Geertz sprach in seinem Aufsatz „Blurred Genres“ (1980)⁷ von einem „culture shift“ hin zu einem „essentially hermeneutic ... approach“⁸ in der Soziologie und stellte diesen methodischen „shift“ in den Kontext eines umfassenderen Umbruchs wissenschaftlicher Zielvorstellungen:

The turn taken by an important segment of social scientists, from physical process analogies to symbolic form ones, has introduced a fundamental debate into the social science community concerning not just its methods but its aims. ... The ... age ... when the basic goal of the enterprise was ... to find out the dynamics

of collective life and alter them in desired directions has clearly passed.⁹

Die Formulierung eines „culture shift“ stellte für Geertz weniger ein Model für die Zukunft (was es fraglos war) als eine Deutung des sich bereits vollziehenden wissenschaftlichen Umbruchs dar. Der historische Kontext des Umbruchs war geprägt vom Ende des Kolonialismus, den fatalen Auswirkungen des amerikanischen Vietnamkriegs und der Desillusionierung im Blick auf die militärische, technologische und wissenschaftliche Kontrolle der Welt. In der amerikanischen Kulturanthropologie führten nicht zuletzt „revelations about its involvement in U.S. Defense Department research designed to put down revolutions in Latin America“¹⁰ zu einer ernsthaften Infragestellung des behavioristischen Ansatzes.¹¹ An seine Stelle trat ein neues Interesse an menschlicher Sinnsuche, kultureller Vielfalt und ihrer Interpretation als symbolische „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe“.¹² Das neue hermeneutische Leitmotiv in der Kulturanthropologie und Soziologie wurde bald auch in anderen Disziplinen wie der Geschichts-, Politik-, Literatur- oder Religionswissenschaft aufgegriffen und führte zu einem „blurring the genres“ (Geertz) und einer neuen kulturwissenschaftlichen Metaperspektive.

1.2. Die Vielschichtigkeit des Begriffs

Auch wenn der Beitrag von Geertz mit Recht als „pivotal for the cultural turn“¹³ angesehen wird, handelt es sich beim *Cultural Turn* um ein breiteres und vielfältiges begriffliches Phänomen, das unterschiedliche historische, regionale und inhaltliche Dimensionen in sich vereint. Die Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick spricht deshalb im Plural von „Cultural Turns“ als einem „dynamischen Prozess der Kulturreflexion“, der vom *linguistic turn* als dem eigentlich paradigmatischen und zeitlich davor liegenden Wechsel ausgelöst worden sei.¹⁴ Die von Bachmann-Medick identifizierten Cultural Turns umfassen den *interpretive*, *performative*, *reflexive*, *postcolonial*, *translational*, *spatial* und den *iconic* Turn. Dabei spricht auch sie dem von Geertz geprägten *interpretive turn* die Hauptrolle zu: Er „ist eine impulsgebende Neuorientierung ... Er überspannt alle anderen gleichzeitigen oder folgenden Spielarten des so genannten ‚Cultural Turn‘.“¹⁵ Der Soziologe Andreas Reckwitz hält zwar am Singular des *Cultural Turn*-Begriffs fest,¹⁶ unterscheidet aber zwischen vier Dimensionen der

kulturwissenschaftlichen Wende: der *erkenntnistheoretischen* Dimension („Kritik an Korrespondenz- und Abbildtheorien“),¹⁷ die er in engem Zusammenhang mit dem Konstruktivismus sieht; der *methodischen* Dimension in der Wertschätzung qualitativer Methoden und der Diskursanalyse; der *forschungspraktischen* Dimension, die viele neue Forschungsthemen eröffne (z.B. habe in der Geschichtswissenschaft „Kultur- und Alltagsgeschichte gegenüber der klassischen Politikgeschichte an Gewicht gewonnen“);¹⁸ und schließlich der *sozialtheoretischen* Dimension, in der die Gesellschaft nicht mehr funktionalistisch, sondern hermeneutisch als Sinnsystem erklärt wird: „Die Welt [existiert] für den Menschen nur insofern, als ... sie sinnhaft produziert wird.“¹⁹

Diese historische und inhaltliche Vielschichtigkeit des Begriffs ist auch für die vorliegende missionswissenschaftliche Fragestellung zu berücksichtigen. Für den Zweck der begriffsgeschichtlichen Analyse der Beziehungen zwischen dem *Cultural Turn* und dem Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft konzentriere ich mich im Anschluss an Bachmann-Medick neben dem *interpretive turn* auf den epistemologisch grundlegenden *linguistic turn* und die für die sozialen und interkulturellen Zusammenhänge wesentlichen *postcolonial* und *translational turns*.

1.2.1. Der *linguistic turn* und der *Kulturrelativismus*

Der Begriff des *linguistic turn* wurde von dem amerikanischen Philosophen Richard Rorty durch seine gleichnamige Textsammlung *The Linguistic Turn* von 1967 bekannt gemacht und bezeichnet die sprachlich orientierte Kritik am erkenntnistheoretischen Positivismus, die auf den Schweizer Linguisten Ferdinand de Saussure (1857-1913) zurückgeführt wird. Im Mittelpunkt steht die Einsicht, dass die menschliche Erkenntnisfähigkeit durch Sprache und Kultur strukturiert wird und somit nicht Wirklichkeit an sich, sondern sprachlich und kulturell diverse Bilder und Konzepte der Wirklichkeit wahrgenommen werden.²⁰ In seinem posthum veröffentlichten *Cours de linguistique générale* (1916) beschreibt de Saussure Sprache (*langue*) als ein in sich geschlossenes System von sprachlichen Zeichen, in denen Form (*signifiant*) und Bedeutung (*signifié*) verknüpft werden. Demnach hat „ein sprachliches Zeichen ... keine Identität in sich selbst, sondern nur in Differenz zu anderen“.²¹ Sprache stellt keine exakte Wiedergabe der Wirklichkeit, sondern eine Art Landkarte

menschlicher Sinneswahrnehmungen dar.²² Diese den naiven Positivismus hinterfragende Einsicht in die Sprachförmigkeit der menschlichen Erkenntnis wurde von Rorty dahingehend radikalisiert, dass „unterhalb bzw. jenseits der Sprache und des Sprachgebrauchs keine Realität verborgen ist“.²³ Rorty schreibt:

Since traditional philosophy has been ... largely an attempt to burrow beneath language to that which language expresses, the adoption of the linguistic turn presupposes the substantive thesis that *there is nothing to be found* by such burrowing.²⁴

Eng verwandt mit de Saussures Theorie zur linguistischen Relativität menschlicher Erkenntnis ist der Kulturrelativismus des amerikanischen Kulturanthropologen Franz Boas (1858-1942). Er verstand Kultur nicht mehr im Sinne globaler zivilisatorischer Emporentwicklung, sondern als vielfältige, in sich kohärente Systeme gültiger menschlicher Daseinsbewältigung. Boas schrieb: „civilization is not something absolute, but ... is relative, and ... our ideas and conceptions are true only so far as our civilization goes“.²⁵ Nach dem amerikanischen Soziologen Bernard McGrane hat Boas' Kulturbegriff zu einer „democratization of differences“ geführt: „[It has] rescued the non-European Other from the depths of the past and prehistory and reasserted him in the present.“²⁶

1.2.2. Der interpretive turn

Bereits 1966 hatte Clifford Geertz in seinem Aufsatz „Religion as a Cultural System“²⁷ ein semiotisches Verständnis von Kultur als „ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten“²⁸ vorgetragen. Dabei beschrieb er Religion als ein kulturelles System, das die Verhaltensnormen und die Welterklärungen einer Gruppe symbolisch zum Ausdruck bringt: „to synthesize a people's ethos ... and their world view“.²⁹ Er definierte Religion als

1) a system of symbols which acts to 2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by 3) formulating conceptions of a general order of existence and 4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that 5) the moods and motivations seem uniquely realistic.³⁰

In seinem einflussreichen Aufsatz „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“ (1973)³¹ verdeutlichte er seinen Kulturbegriff weiter:

Der Kulturbegriff, den ich vertrete ... ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, daß der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnene Bedeutungsgewebe verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.³²

Damit näherte er sich dem Verständnis von „Kultur als Text“,³³ das zum bestimmenden Leitmotiv des *interpretive turn* in den amerikanischen Sozialwissenschaften der 1970er Jahre wurde. In „Blurred Genres“ (1980) explizierte Geertz die Auswirkungen dieses Verständnisses:

To see social institutions, social customs, social changes as in some sense “readable” is to alter our whole sense of what such interpretation is toward modes of thought rather more familiar to the translator, the exegete, or the iconographer, than to the test giver, the factor analyst, or the pollster.³⁴

Dies impliziere die Anerkennung von „multiple epistemologies“ und die Fähigkeit „contextual relations“³⁵ einzubeziehen – „connecting action to its sense rather than behavior to its determinants“.³⁶

Dieser kontextuelle Faktor spielte auch in der britischen Version des *Cultural Turn* eine wichtige Rolle, in der postkoloniale und migrationsbezogene Aspekte in den Vordergrund rückten.

1.2.3. Der postcolonial / translational turn

Die britische Variante des *Cultural Turn* ist eng mit dem 1964 gegründeten Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) an der University of Birmingham verbunden.³⁷ Hier rückten die marginalen und populären Kulturen von Migranten, Arbeitern und Jugendlichen in Großbritannien in den Fokus soziologischer und ethnologischer Forschung. Wesentlich dafür war der Beitrag des jamaikanisch-britischen Soziologen Stuart Hall (1932-2014), der in den 1950er Jahren als Einwanderer nach Großbritannien gekommen war. Zusammen mit anderen Autoren trug Hall zur Wahrnehmung eines *postcolonial* und *translational turn* in der Literatur- und Kulturwissenschaft bei. Einflussreich wurde hier das Buch *Orientalism* (1978) des palästinensisch-amerikanischen Autors Edward Said sowie das Konzept des *Third Space* des indisch-britischen Schriftstellers Homi Bhabha.³⁸ Said kritisierte mit seinem Begriff des

Orientalismus westliche Orientbilder als implizite Machtdiskurse,³⁹ Bhabha analysierte die Dynamik postkolonialer Identitätsbildung im interkulturellen „dritten Raum“ der Einwanderungskulturen.⁴⁰ Der britisch-indische Schriftsteller Salman Rushdie brachte die neue Literatur aus den ehemaligen Kolonien auf den Punkt als „the Empire writes back“.⁴¹

Eng verbunden mit den postkolonialen Perspektiven ist der von Bachmann-Medick beschriebene *translational turn*.⁴² Im Mittelpunkt steht hier die Einsicht, dass Kultur kein statisches Phänomen, sondern einen fortwährenden Prozess der Übersetzung *zwischen* Kulturen darstellt. Stuart Hall formuliert:

It may be tempting to think of identity in the age of globalization as destined to end up in one place or another: either returning to its ‘roots’ or disappearing through assimilation and homogenization. But this may be a false dilemma. For there is another possibility; that of ‘Translation’. This describes identity formations which cut across and intersect natural frontiers, and which are composed of people who have been dispersed forever from their homelands. Such people retain strong links with their places of origin and their traditions, but they are without the illusion of a return to the past. They are obliged to come to terms with the new cultures they inhabit, without simply assimilating to them and losing their identities completely.⁴³

Mit dem *linguistic*, dem *interpretive* und dem *post-colonial/translational turn* sind nun wesentliche Aspekte des *Cultural Turn*, zumindest in seiner Anfangsphase in den USA und Großbritannien, beschrieben. Doch in welchem Verhältnis stand der *Cultural Turn* zur zeitgleich aufbrechenden evangelikalen Missionswissenschaft in den USA?

2. Der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft

2.1. Kultureller Perspektivenwechsel

Die evangelikale Missionswissenschaft in den USA (*evangelical oder „independent“ missiology*) bildete sich in den 1960er Jahren als eigenständige Richtung neben der katholischen und *main-line Protestant* Missionswissenschaft heraus.⁴⁴ Sie entwickelte sich im Umfeld der 1945 gegründeten *Evangelical Foreign Missions Association* (EFMA),⁴⁵ verortete sich akademisch-institutionell zunächst in der 1965 von Donald McGavran

am Fuller Theological Seminary in Pasadena begründeten *School of World Mission* und fand missionstheologisch Ausdruck im Wheaton Congress on the Church’s Worldwide Mission 1966 und der dort verabschiedeten *Wheaton-Declaration*.⁴⁶ Maßgeblich für die neue Bewegung wurde die Erforschung von *church growth movements* sowie ein auf „*ethne, or people groups*“ – anstelle von Nationen und überseeischen Territorien – ausgerichtetes neues Missionsverständnis: „A new strategy of world evangelization rose from the ashes of the colonial-era geographical based model“, wie amerikanische Missionshistorikerin Dana L. Robert die neue Entwicklung zusammenfasst.⁴⁷

Trotz teilweise ungebrochener expansionistischer Perspektiven (siehe auch die Kritik des hispanischen Missiologen Costas, unter 2.4.), war der Aufbruch der evangelikalen Missionswissenschaft in den USA ganz wesentlich mit einem selbstkritischen kulturhermeneutischen Perspektivenwechsel verbunden, der Aspekte des *Cultural Turn* zu reflektieren scheint. Zur gleichen Zeit als Clifford Geertz einen „cultural shift“ in den Sozialwissenschaften identifizierte, beschrieb Charles H. Kraft, Professor für Anthropology und Missiology an der Fuller School of World Mission⁴⁸ in seinem bahnbrechenden Werk *Christianity in Culture* (1979) einen „shift of perspective“⁴⁹ in der evangelikalen Missionstheologie: von einem monokulturellen hin zu einem die globale Vielfalt der Kulturen hermeneutisch reflektierenden Verständnis des christlichen Glaubens als „Christianity within the cultural matrix“.⁵⁰ Da eine *kulturelle* Perspektivierung theologischer Wahrheit im amerikanischen Protestantismus gewöhnlich den Liberalen zugeschrieben wurde,⁵¹ rechnete Kraft mit Kritik und versicherte, der neue Ansatz sei „in keeping with the Protestant *evangelical tradition*“.⁵² Gleichzeitig betonte er die Notwendigkeit „for a more broadly based, *multiculturally* applicable theological perspective than the ones we have been traditionally taught in Euro-America“.⁵³

Kraft brachte damit nicht nur seine persönliche Sicht, sondern eine neue Bereitschaft zu kultureller Selbstkritik in der evangelikalen amerikanischen Missionstheologie zum Ausdruck. Diese verdankte sich nicht zuletzt der Wahrnehmung der Globalität und Diversität der evangelikalen Bewegung, wie sie sich auf dem *Lausanner Kongress für Weltevangolisierung* 1974 präsentiert hatte.⁵⁴ Der *Lausanne Covenant* (1974) betonte: „The Gospel does not pre-suppose the superiority

of any culture to another“ und unterstrich damit den Kulturrelativismus von Franz Boas (siehe oben). Gleichzeitig hielt der *Covenant* am universalen Anspruch des Evangeliums fest, das alle Kulturen „according to its own criteria of truth and righteousness“ bewerte und in allen Kulturen zum Ausdruck kommen könne.⁵⁵

Die Hinwendung zur Kultur als hermeneutischer Kategorie in der evangelikalen Missionstheologie in den USA vollzog sich im gleichen historischen und geographischen Kontext wie der *Cultural Turn* in der Soziologie. Dass es dabei zu einigen bemerkenswerten konzeptionellen Wechselwirkungen kam, soll im Folgenden an der Sprach- und Kulturforschung im Umfeld der Wycliffe Bible Translators (2.2.), dem bereits erwähnten Entwurf von Charles H. Kraft von der Fuller School of World Mission (2.3.) und den postkolonialen Perspektiven des hispanischen Missiologen Orlando Costas (2.4.) verdeutlicht werden.

2.2. Sprach- und Kulturforschung im Umfeld der Wycliffe Bible Translators

Die Sprach- und Kulturforschung im Umfeld der Wycliffe Bible Translators und des Summer Institute of Linguistics, besonders die Arbeiten von Kenneth Pike and Eugene A. Nida, legte in den 1950er und 1960er Jahren wichtige Fundamente für neue, kultursensible Konzepte in der evangelikalen Missionswissenschaft der 1970er Jahre. Gleichzeitig beeinflusste Pikes wirkungsgeschichtlich bedeutsame Begriffsbildung *emic* und *etic* auch das Umfeld des *Cultural Turn*.

2.2.1 Insider-Perspektiven: Kenneth Pike

Der amerikanische Sprachforscher Kenneth Pike (1912-2000), Associate Professor für Linguistics an der University of Michigan, war zunächst Missionar der Wycliffe Bible Translators und arbeitete von 1935 bis 1951 an einer Bibelübersetzung in die San Miguel Mixtec Sprache in Mexiko.⁵⁶ Von 1947 bis 1979 war er Präsident des Summer Institute of Linguistics der Wycliffe Bible Translators. 1954 veröffentlichte er sein Standardwerk *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*,⁵⁷ in dem er anstrebte, die vom kulturellen Kontext losgelöste Betrachtung linguistischer Formen zu überwinden: „behavioral units are assumed to be purposive ... only within a particular society and culture“.⁵⁸ Um diesen unabdingbaren Kontextbezug und die Bedeutung der Insider-

Perspektive zum Ausdruck zu bringen, prägte Pike den Begriff *emic* (in Unterscheidung von der mit *etic* bezeichneten Outsider-Perspektive), abgeleitet von den linguistischen Fachtermini *phonemic* und *phonetics*.⁵⁹ Pikes Perspektiven wurden prägend für die kognitive Anthropologie,⁶⁰ einen Vorläufer der symbolischen Anthropologie von Geertz. Seine *emic/etic*-Unterscheidung wurde – nicht zuletzt durch Geertz⁶¹ – zum Standardvokabular in den Sozialwissenschaften und der Religionswissenschaft.⁶² Obwohl Geertz keineswegs mit allen Aspekten der kognitiven Anthropologie übereinstimmte und eine Überhöhung der Insider-Perspektive ablehnte,⁶³ begrüßte er den emischen Ansatz zur Überwindung eines „lack of familiarity with the *imaginative universe within which their acts are signs*“.⁶⁴

2.2.2 Übersetzung in dynamischer Äquivalenz: Eugene A. Nida

Der amerikanische Übersetzungstheoretiker Eugene A. Nida (1914-2011) ging den nächsten Schritt von einer emischen Kulturperspektive zur kulturüberschreitenden Kommunikationstheorie. Mehr als 40 Jahre lang arbeitete Nida, Pastor der American Baptists und Gründungsmitglied der Wycliffe Bible Translators, als Bibelübersetzungsberater für die American Bible Society.⁶⁵ Ein wichtiges Interessengebiet Nidas lag im Bereich missionarischer interkultureller Kommunikation.⁶⁶ In seiner Studie *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith* (1960)⁶⁷ knüpfte er an die Perspektiven von Ferdinand de Saussure⁶⁸ und Franz Boas⁶⁹ an, womit er Einsichten des (später formulierten) *linguistic turn* in den Bereich evangelikaler Missionstheorie einführte (ohne die später von Rorty vorgetragene Extremposition [siehe oben] zu teilen). Wie de Saussure betonte Nida die Sprach- und Kulturförmigkeit menschlicher Erkenntnis und zeigte sich skeptisch angesichts der Möglichkeiten *kulturüberschreitender* Kommunikation:

absolute communication is impossible. ... Not only are the conceptual maps of experience different as one goes from one speaker to another, and even more as one goes from one culture to another; but no verbal symbol can be understood without reference to the areas of meanings of other related symbols. Not only are the specific parts *noncommensurate*, but also the systems *do not match*.⁷⁰

Gleichzeitig jedoch *bejahte* Nida die Möglichkeit interkultureller Kommunikation und führt dazu drei Gründe an: erstens, ein „common range of human experience“, zweitens die „capacity for at least some adjustment to the symbolic ‚grids‘ of others“,⁷¹ und drittens – in theologischer Perspektive – das biblische Zeugnis vom offenbaren Dialog Gottes mit den Menschen.⁷² Eine ahistorische Sicht der biblischen Offenbarung und einen naiven erkenntnistheoretischen Positivismus lehnte er jedoch ab: „biblical revelation is not absolute“, since „all divine revelation is essentially incarnational“. Und:

Our very limitations in time and space (i.e. our cultural backgrounds) and in language (no language is a perfect reflection of reality ...) make such an absolute revelation impossible.⁷³

Doch die Einsicht in die kulturelle Historizität der biblischen Offenbarung steht für Nida nicht im Gegensatz zu ihrer kulturübergreifenden Wahrheit:

This ... does not mean, that the revelation we have received of God is not true. God's revelation of Himself is absolutely true; but it is not absolute ... all divine revelation is essentially incarnational ... [and] takes place in the form of a 'dialogue'. ... [The] revelation we have in Jesus Christ ... [is a] ... complete guide ... *just because* it is culturally tied to human categories. It is for this reason that we can understand something of the mystery of God's nature.⁷⁴

Für die interkulturelle missionarische Kommunikation bedeutet dies, dass der Kulturbezug an jeder Stelle des hermeneutischen und missionarischen Prozesses ernstgenommen werden muss: im Blick auf die Kultur der biblischen Texte, die Kultur der Missionare (*sender*) und die Kultur der Empfänger (*receptor*).⁷⁵ Hier nahm Nida in der Missionspraxis Defizite wahr. Ohne eine dialogische und kultursensible Haltung müsse die missionarische Botschaft unverstanden bleiben:

Too often the ... missionary regards himself solely as intermediary of a superior message from God, and hence not aware of or dependent upon the feedback ... He has gone forth to tell people the truth, not to listen to other people's ideas about the truth. If this attitude is pushed to an extreme, the message inevitably will become irrelevant.⁷⁶

Um dies zu verhindern, betonte Nida die

Unterscheidung zwischen kulturkonstanten biblischen Inhalten (*meanings*) und ihrem kulturellen Ausdruck (*forms*). Auf der Basis dieser Unterscheidung formulierte er das Konzept einer dynamisch-äquivalenten Übersetzung und Kommunikation. Um biblische Inhalte über kulturelle Grenzen hinweg bedeutsam kommunizieren zu können, müsse die Kommunikation und Übersetzung sich an der Kultur der Empfänger orientieren.⁷⁷ Benötigt werde eine „dynamic equivalence ... [that looks for] ... the closest natural equivalent ... in meaning“.⁷⁸ Außerdem müsse der Inhalt, nicht die Form im Vordergrund stehen: „*One must give priority to meaning ... rather than to form*. Otherwise, the result will be a distortion of the original, not a reflection.“⁷⁹

2.3. *Transculturation*: Der Ansatz von Charles H. Kraft

Die Einsichten von Pike und Nida stellten eine wichtige Voraussetzung für eine umfassendere Kulturorientierung in der aufbrechenden evangelikalen Missionswissenschaft in den 1970er Jahren dar. Sie legten die Grundlage für eine evangelikale Version des *Cultural Turn*, die nun auch den symbolischen Kulturbegriff von Geertz rezipierte. Besonders Charles H. Kraft⁸⁰ kombinierte in seinem einflussreichen Werk *Christianity in Culture* (1979) die Ansätze von Pike und Nida unter anderen mit den Perspektiven der symbolischen Kulturanthropologie.⁸¹ Unter Einbezug von Geertz' kulturbezogener Definition von Religion als „system of symbols ... formulating conceptions of a general order of existence“⁸² entwickelte Kraft ein Konzept dynamisch-äquivalenter, missionarischer *Transculturation* (*transculturation*), das seinen Ausgangspunkt in einer respektvollen Wahrnehmung der fremder Kulturen nahm:

Today's missionary communicator of the Gospel cannot be content simply to learn the culture of the people to whom he or she goes *in order better to force on them* the theological understandings developed by other people in other times to answer other questions.⁸³

Er fügt hinzu:

Though we must be faithful to the Scriptures, we dare not condemn the perspectives and insights of others who see the same scriptures through different eyes.⁸⁴

Als Missiologe ging es Kraft nicht nur um die respektvolle *Interpretation* fremder Symbolwelten, sondern – im Unterschied zu Geertz⁸⁵ – zugleich

um eine interkulturelle theologische *Interaktion* im Blick auf die „deep biblical meanings“⁸⁶ des Glaubens und des Heils. Ausgehend von Nidas Unterscheidung zwischen *form* und *meaning* erweiterte Kraft nun Nidas Konzept dynamisch-äquivalenter *translation* zu seinem eigenen Konzept der *transculturation*, das nicht nur sprachliche, sondern alle kulturellen Symbole umfassen sollte.⁸⁷ Er erklärt: „The term ‚transculturated‘ is intended to signify with respect to culture what the term ‚translate‘ signifies with respect to language.“⁸⁸ Bereits in seinem Aufsatz „Dynamic Equivalence Churches“ von 1973 hatte Kraft das Prinzip im Blick auf die kulturübergreifende Kirchengründung erläutert:

The priority, then, must be to convey an equivalent content in the receptor culture even if the cultural forms differ widely from those of the source culture. As with translation, so with the ‚transculturating‘ of the church – the extent of this divergence of forms will depend upon the distance between the cultures in question.⁸⁹

Kraft beschrieb den Prozess der Transkulturation auf drei Ebenen.⁹⁰ Erstens, auf der Ebene der kulturübergreifenden *Evangelisation*:

For today’s receptors, Jesus needs to walk their paths, eat in their homes. ... For this they need dynamic witnesses, living and speaking a dynamically equivalent message in terms of the receptors’ perceptual grids.⁹¹

Zweitens, auf der Ebene der bereits erwähnten kulturübergreifenden *Kirchgründung*. In diesem Zusammenhang kritisierte Kraft „wörtliche“ Übersetzungen amerikanischer Kirchenstrukturen in afrikanische oder asiatische Kulturen.⁹² In einer transkulturellen Kirchgründung dagegen könnten die Kirchenglieder „truly Christian meanings“ in Übereinstimmung mit den „felt needs of society“ und „cultural forms that are as nearly indigenous as possible“ zum Ausdruck bringen.⁹³ Auf einer dritten Ebene kommt es dann zu transkulturellen *Theologien*: „the reproducing in contemporary cultural contexts of the theologizing process that Paul and other scriptural authors exemplify.“⁹⁴ Kraft versteht die Bibel als von Gott inspiriert, weiß aber um die Diversität und Vorläufigkeit theologischer Verständnisse, die „never absolute understandings“ seien.⁹⁵ Dennoch ist transkulturelles Theologisieren für Kraft mehr als lokal begrenzte kontextuelle Theologie. Transkulturelle Theologie bewegt sich vielmehr unaufhörlich zwischen *emischen* und *etischen* Perspektiven mit dem

Ziel, durch die Diversität kultureller Perspektiven auf die biblischen Texte zu einem tieferen und reicheren Verständnis christlicher Wahrheit zu kommen.⁹⁶

2.4. Identität zwischen den Kulturen: der Einfluss von Orlando Costas

Trotz Krafts Plädoyer für die transkulturelle Wahrnehmung nichtwestlicher Perspektiven wurde evangelikale Missionstheologie in den 1970er Jahren noch weitgehend von weißen nordamerikanischen Theologen betrieben. Doch es gab Ausnahmen. Als der evangelikale puertorikanische Missionstheologe Orlando Costas (1942–1987) *The Church and its Mission: A shattering Critique From the Third World* (1974)⁹⁷ veröffentlichte, konnte er sich der Aufmerksamkeit vieler sicher sein – auch (und gerade weil) seine soziale und theologische Kritik der amerikanischen Kultur und der „entrepreneurial shape“ evangelikaler Missions- und Gemeindegewachstumsstrategien manche Evangelikale ärgerte, wie C. Peter Wagner, ein führender Vertreter der Gemeindegewachstumstheologie, einräumte.⁹⁸ Costas’ Buch konfrontierte die Kirche im nordatlantischen Raum mit einer postkolonialen Perspektive und forderte sie dazu heraus,

to be more integral in her view of mission, because the non-affluent, poverty-stricken, exploited, and oppressed world is challenging Christianity (identified with the affluent world) to be consistent with the message she proclaims.⁹⁹

Zu dem Zeitpunkt als Costas das Buch verfasste, war er Professor der Missiologie in Costa Rica. Er erinnerte sich:

[The book] was situated in the experience of a Puerto Rican Christian who, having been helped by the Anglo-American church earlier in his life, now felt constrained to minister prophetically to it.¹⁰⁰

Costas war 1942 in Puerto Rico geboren und mit zwölf Jahren mit seinen Eltern nach New York gekommen, auf der Suche nach einem besseren wirtschaftlichen Auskommen. In New York erlebte Costas, der von Hause aus Methodist war, eine evangelikale Bekehrung im Rahmen einer Billy Graham-Evangelisation. Später konstruierte er seine frühe Biographie (bis zum Ende der 1960er Jahre) einmal entlang von drei sukzessiven „Bekehrungen“,¹⁰¹ die sein peruanischer Kollege

und späterer Biograph Samuel Escobar so zusammenfasst:

The first took place in 1957 during the Billy Graham New York Crusade, when he crossed the frontier of saving faith in Jesus Christ, coming out of a restless and turbulent youth. The second was the rediscovery of his Hispanic American cultural roots and a renewed awareness of the importance of the church, which took him out of Bob Jones University into a pastoral ministry and university studies in Puerto Rico. The third was his ‚conversion to the world‘, when as a student in Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, ministry with a Spanish speaking congregation in Milwaukee got him involved in social activism on behalf of his parishioners.¹⁰²

Auch die weitere biographische Entwicklung zeigt die bemerkenswerte Verbindung postkolonialer und evangelikaler missionstheologischer Perspektiven bei Costas.¹⁰³ Mitte der 1970er Jahre promovierte er bei Johannes Verkuyl an der Freien Universität Amsterdam mit der Studie *Theology of the Crossroads in Contemporary Latin America* (1976) und lehrte danach an den Selly Oak Colleges der University of Birmingham,¹⁰⁴ in direkter Nachbarschaft zum oben erwähnten Center for Contemporary Cultural Studies, einem Zentrum postkolonialer Kulturkritik. Ein Jahr später kehrte er zurück nach Costa Rica, wo er das *Centro Evangélico Latinoamericano de Estudios Pastorales* (CELEP) begründete. In den 1980er Jahren wurde Costas auf den Thornley B. Wood-Lehrstuhl für Missiologie am Eastern Baptist Theological Seminary in Pennsylvania berufen, wo er „Verbindungen zu hispanischen Gemeinschaften im Nordosten der USA aufbaute und zur Gründung des *Department of Hispanic Ministries* beitrug“.¹⁰⁵

Durch Veröffentlichungen wie *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom* (1982) und *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization* (posthum 1989) erweiterte Costas das bisherige Spektrum evangelikaler Missionstheologie, indem er Migrationserfahrungen und interkulturelle Identitätsfragen mit einem christozentrischen befreiungstheologischen Ansatz verband:

Er verspürte die Notwendigkeit, christliche Mission ‚von den Rändern‘ her neu zu verstehen, vor allem aus der Sicht ethnischer Minderheiten in Nordamerika, die keine Hauptrolle im

weltmissionarischen Unternehmen gespielt hatten – Asians, blacks, Hispanics, und Native Americans.¹⁰⁶

Damit repräsentierte Costas wesentliche Aspekte dessen, was später im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Wenden als *postcolonial* und *translational* turn verstanden wird. Um mit Rushdie zu sprechen: auch Costas schrieb „back to the center“,¹⁰⁷ kritisierte blinde Flecken der Mehrheitskultur von der Peripherie der Migrationskulturen her und beschrieb die Identitätssuche im „third space“ (Bhabha)¹⁰⁸ evangelikaler lateinamerikanischer Erfahrung in den USA.

3. Abschließende Gedanken

Ich kehre zurück zur Ausgangsfrage: ist mit einer ernsthaften Rezeption des *Cultural Turn* in der Missionswissenschaft zwangsläufig das *Aufgeben* universaler theologischer Perspektiven und ein Rückzug der klassischen Missionstheologie auf ihre historische Bedeutung verbunden? Die vorangehende historisch-theologische Studie macht deutlich, dass dies nicht grundsätzlich der Fall sein muss. Sie hat gezeigt, dass der Aufbruch der universal orientierten evangelikalen Missionswissenschaft Jahren in den 1960er bis 1980er Jahren einige Wurzeln und Perspektiven mit dem *Cultural Turn* in den Sozialwissenschaften gemeinsam hat. Obwohl es sich um zwei ganz unterschiedlich ausgerichtete wissenschaftliche Bereiche handelt, können beide in mancher Hinsicht als Teil eines komplementären Spektrums kulturwissenschaftlich-missionstheologischer Reflexion verstanden werden. Dazu gehört, dass (1) beide sich auf Aspekte des *linguistic turn* und des Kulturrelativismus (Boas) zurückbeziehen, (2) die Begriffsbildung und Unterscheidung emischer und etischer Perspektiven im Rahmen der (evangelikal geprägten) Bibelübersetzungsforschung sowohl für den *Cultural Turn* als auch die Missionswissenschaft bedeutsam wurden, (3) beide von der selbstkritischen Auseinandersetzung mit der hegemonialen westlichen Kultur am Ende der 1960er Jahre geprägt waren, (4) die evangelikale Missionswissenschaft den symbolischen Kulturbegriff des *interpretive turn* (Geertz) konstruktiv rezipierte und (5) eigenständige postkoloniale und migrationstheologische Perspektiven entwickelte (Costas) – ohne jedoch universale missionstheologische Perspektiven aufzugeben.

All dies legt die Schlussfolgerung nahe, dass eine ernsthafte Rezeption des *Cultural Turn* in der Missionswissenschaft eine „klassische“, auf gegenwärtige Kontexte bezogene und von universalen Theologomena bestimmte Missionstheologie nicht obsolet macht, wohl aber konstruktiv und kritisch herausfordert, bereichert und sensibler, diverser und relevanter macht.

Damit sind Dehns Anfragen zur Bedeutung des *Cultural Turn* für die Zukunft missionstheologischer Arbeit zwar nicht hinreichend beantwortet. Es ergibt sich jedoch zumindest die Rückfrage, ob konsequenterweise die möglichen Bedeutungen des *Cultural Turn* für das Selbstverständnis und die Praxis der Missionswissenschaft nicht ebenso heterogen und vielfältig sein müssten wie die kulturellen Symbolwelten, die der *Cultural Turn* wahrzunehmen geholfen hat. Müsste hier nicht ebenso auch die Praxis einer klassischen Missionstheologie mit ihrem Diskurs von universalen Symbolen ihren Raum haben können? Damit ist nicht einer wissenschaftlichen Beliebigkeit das Wort geredet, wohl aber auf Spielräume, Spannungen und Komplexitäten in den Konzepten hingewiesen. Es ist deutlich geworden, dass der *Cultural Turn* keineswegs ein monolithisches Konzept, sondern einen andauernden, vielschichtigen und teilweise widersprüchlichen Prozess darstellt. So hat sich schon in den hier dargestellten Aspekten des *Cultural Turn* eine Spannung zwischen einer kulturrelativistischen, postmodernen Epistemologie und einer durchaus mit universalem ethischen Anspruch auftretenden postkolonialen Kritik (z.B. bei Said oder der Birmingham-Schule) gezeigt. Diese Komplexität und Offenheit des Begriffs schlägt sich notwendig auch in einer Vielfalt von Rezeptionen nieder, ohne dass diese beliebig sein können. Auch die berechtigte Forderung eines Ernstnehmens von Heterogenität stellt einen Universalanspruch dar.

Offensichtlich hat die frühe amerikanische evangelikale Missionswissenschaft in den 1970er Jahren eine eigene Version des *Cultural Turn* entwickelt, von der einige Aspekte hier beispielhaft beschrieben wurden. Im Mittelpunkt stand dabei die missionstheologische Perspektive einer transkulturellen *translatibility* der „deep biblical meanings“ (Kraft)¹⁰⁹ des christlichen Glaubens in eine globale Vielfalt kultureller Formen und Symbole. Obwohl die binäre Unterscheidung zwischen *form* und *meaning* sowohl linguistisch und kulturanthropologisch als auch missiologisch eine zu starke Vereinfachung darstellt und

die gegenseitige Durchdringung von Inhalt und Form in kulturellen und religiösen Symbolen unterschätzt,¹¹⁰ bot sie im postkolonialen Kontext ein wichtiges Kriterium für die Wahrnehmung unkritischer Kulturverhaftung westlicher Missionsbemühungen und ein innovatives Modell für kulturübergreifende und polyzentrische christliche Kommunikation, Kirchenentwicklung und Theologie – wie das Wachstum der Kirchen und diverser christlicher Bewegungen in weltweiten Kontexten seit den 1970er Jahren eindrucksvoll deutlich macht.¹¹¹

Seitdem hat sich sowohl der kulturwissenschaftliche als auch der missionswissenschaftliche Diskurs fortgesetzt. Zumindest in der amerikanischen Missionswissenschaft scheinen die frühen Interaktionen mit dem *Cultural Turn* kreative Verbindungen *universaler missionstheologischer* Perspektiven mit kulturellen Konzepten in den folgenden Jahrzehnten nicht gehindert, sondern eher angeregt zu haben.¹¹² In der kulturwissenschaftlichen Forschung zum *Cultural Turn* macht sich die Fragestellung nach universalen Wahrnehmungen und Übersetzbarkeiten zunehmend bemerkbar. In einer Analyse zu gegenwärtigen Entwicklungen im Bereich der *Cultural Turns* stellt Bachmann-Medick das „weiter voranschreitende Zusammenbrechen des Konstruktivismus, der schließlich die wichtigen Fragen von Ethik und Verantwortung viel zu lange ausgeblendet hat“ fest und gibt zu bedenken:

Diese Entwicklung mag noch zu weiteren turns führen – wohl eher aber zu einem turn der Kulturwissenschaften insgesamt: zur Abkehr von ihrer Fixierung auf Textualität und Konstruktivismus, zu neuer Aufmerksamkeit auf die Übersetzbarkeit des Kulturellen ins Materielle, ins Ökonomische, ins Soziale und Politische.¹¹³

Es ist damit zu rechnen, dass der kritische und bereichernde Dialog zwischen missionstheologischen und kulturwissenschaftlichen Perspektiven sich fortsetzen wird.

Dr. Friedemann Walldorf ist Professor für Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Freien Theologischen Hochschule, Gießen, Deutschland. Seine Adresse ist Freie Theologische Hochschule, Rathenaustraße 5-7, D – 35304 Gießen, Germany.

Anmerkungen

- 1 Vgl. Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie/ Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (Hrsg.), „Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft“, *Zeitschrift für Mission* 31 (2005) 376-383; Klaus Hock, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011) 13-26; Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011) 109-130; Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik* (LITM 1; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2012) 17-42.
- 2 Vgl. z.B. Wrogemann, *Interkulturelle Theologie*, 73ff, 132ff; Küster, *Einführung*, 18.
- 3 Nach Michael Bergunder, „Der ‚Cultural Turn‘ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung“, *Evangelische Theologie* 69 (2009) 245-269 (249), fördert der Cultural Turn ein diskursanalytisches Verständnis der Pfingstbewegung als „kontingentes diskursives Netzwerk“ mit „in Konflikt stehenden Ansprüche[n] von Inklusion und Exklusion“; Claudia Jahnelt, „Vernakuläre Ökumene in transkultureller Einheit. Ökumenische Theologie nach dem Cultural Turn“, *Interkulturelle Theologie* 34 (2008) 10-34 (21, 32-33) betont den antiessenzialistischen Charakter des Cultural Turn als Herausforderung, christliche Identitätskonstruktionen und ökumenische Einheitsbegriffe zu hinterfragen und lokal, konkret und vom Marginalen her neu zu verstehen.
- 4 Ulrich Dehn, „Neue Wege der Missionstheologie?“, *Verkündigung und Forschung* 57 (2012) 94-106, 106; kursiv FW.
- 5 Dehn, „Neue Wege“, 98.
- 6 Einer der ersten Texte, der den Begriff enthält, ist Jeffrey C. Alexander, „The New Theoretical Movements“ in Neil J. Smelser (Hrsg.), *Handbook of Sociology* (Beverly Hill & London: Sage, 1988) 77-101 (91): „Indeed, in the last five years there has been an extraordinary *cultural turn* in what was until recently the securely structuralist domain of social history.“ Kursiv FW.
- 7 Clifford Geertz, „Blurred Genres“, *The American Scholar* 49 (1980) 165-179.
- 8 Geertz, „Blurred Genres“, 165, 167.
- 9 Geertz, „Blurred Genres“, 178.
- 10 Brad Evans, „Introduction: Rethinking the Disciplinary Confluence of Anthropology and Literary Studies“, *Criticism: A Quarterly for Literature and the Arts* 49 (2007) 429-445, 433; vgl. Louis Lutzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll: Orbis, 1996) 39.
- 11 Geertz, „Blurred Genres“, 178.
- 12 Clifford Geertz, „Dichte Beschreibung, Bemerkung zu einer deutenden Theorie von Kultur“ in Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* [1983], 4. Auflage (Hamburg: Suhrkamp, 1995) 7-43, 9.
- 13 Philip Smith, „Geertz, Clifford (1926–2006)“ in G. Ritzer & J.M. Ryan (Hrsg.), *The Concise Encyclopedia of Sociology* (Oxford: Blackwell, 2011) 244-245.
- 14 Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 5. Auflage (Hamburg: Rowohlt, 2014) 33.
- 15 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 58.
- 16 Andreas Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* (Weilerswist: Velbrück, 2000) 22-33.
- 17 Reckwitz, *Kulturtheorien*, 22.
- 18 Reckwitz, *Kulturtheorien*, 30.
- 19 Reckwitz, *Kulturtheorien*, 33.
- 20 Vgl. Paul Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts. Affirming Truth in a Modern/Postmodern World* (Harrisburg: Trinity, 1999) 40-43; Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 33-36.
- 21 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 34.
- 22 Vgl. Hiebert, *Implications*, 40-41.
- 23 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 34.
- 24 Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method* (Chicago: University of Chicago Press, 1967) 10, zitiert bei Bachmann, *Cultural Turns*, 34; kursiv FW.
- 25 Franz Boas, „Museums of Ethnology and their Classification“, *Science* 9 (1887) 589.
- 26 Bernard McGrane (1989) zitiert bei Hiebert, *Implications*, 50.
- 27 Clifford Geertz, „Religion as a Cultural System“ in Michael Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* [1966] (Abingdon & New York: Routledge, 2004) 1-46; Deutsch: Geertz, „Religion als kulturelles System“ in Geertz, *Dichte Beschreibung*, 44-95.
- 28 Geertz, „Religion“, 46.
- 29 Geertz, „Religion“, 3.
- 30 Geertz, „Religion“, 4.
- 31 Clifford Geertz, „Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture“ in *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973); Deutsch s. Anmerkung 12.
- 32 Geertz, „Dichte Beschreibung“, 9.
- 33 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 70-79.
- 34 Geertz, „Blurred Genres“, 176; kursiv FW.
- 35 Geertz, „Blurred Genres“, 176-177.
- 36 Geertz, „Blurred Genres“, 176-178.
- 37 Vgl. Anthony D. King, „Tales of the City or Städte ohne Grenzen“ in Sybille Frank & Jochen Schwenk (Hrsg.), *Turn Over. Cultural Turns in der Soziologie* (Frankfurt/Main: Campus, 2010)

- 75-93, 78; Markus Vinzent, „Hermeneutik. VIII. Kulturgeschichtlich“ in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) Bd. 3, 4. Auflage (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000) 1662; Helga Schultz, „Die kulturalistische Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften“ in *LIFIS Online* (19.11.2009) 2, www.leibniz-institut.de [Abruf am 4.5.2014].
- 38 Vgl. Homi Bhabha, *The Location of Culture* (Abingdon & New York: Routledge, 1994).
- 39 Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); vgl. Eberhard Kreutzer, „Theoretische Grundlagen postkolonialer Literaturkritik“ in Ansgar Nünning (Hrsg.), *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden. Eine Einführung* (Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2004) 199-214, 203.
- 40 Bhabha, *Location*, 56; vgl. Kreutzer, „Literaturkritik“, 205.
- 41 Salman Rushdie, „The Empire writes back with vengeance“, *The Times* 3 July 1982, 8, zitiert in Bill Ashcroft et al., *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* [1989], 2nd edn (London: Routledge, 2002) 32.
- 42 Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 239-283.
- 43 Stuart Hall, „The Question of Cultural Identity“ in Stuart Hall et al. (Hrsg.), *Modernity. An Introduction to Modern Societies* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 1995) 496-533, 529.
- 44 Vgl. Dana L. Robert, „Forty Years of North American Missiology: A Brief Review“, *International Bulletin of Missionary Research* 38 (2014) 3-8. Trotz missionstheologischer Unterschiede schufen sich die Vertreter der drei genannten Richtungen (evangelikal, katholisch und mainline Protestant) bereits 1973 in der *American Society of Missiology* (ASM) ein Forum gemeinsamer Reflexion, vgl. Robert, „Forty Years“, 3-4. Zu weiteren Institutionen und Entwicklungen evangelikaler Missionswissenschaft in den USA sowie deren Einfluss auf die Entwicklung der evangelikalen Missionswissenschaft im deutschsprachigen Raum vgl. Hans Kasdorf, „Der gegenwärtige Stand der Missiologie. Gedanken zu den letzten 25 Jahren“, *Evangelikale Missiologie* 10 (1994) 99-111; Friedemann Walldorf et al. (Hrsg.), *Mission und Reflexion im Kontext. Perspektiven evangelikaler Missionswissenschaft im 21. Jahrhundert* (Nürnberg: VTR, 2010).
- 45 Vgl. Wade T. Coggins, „Evangelical Foreign Missions Association“ in A. Moreau (Hrsg.), *Evangelical Dictionary of World Missions* (Grand Rapids: Baker, 2000) 332-333.
- 46 Vgl. Henning Wrogemann, *Missionstheologien der Gegenwart* (LITM 2; Gütersloh; Gütersloher Verlagshaus, 2013) 128ff. Ausführlich zu den Entwicklungen der evangelikalen Missionstheologie in den USA, vgl. C. Van Engen, „A Broadening Vision. Forty Years of Evangelical Theology of Mission“ in Joel Carpenter & Wilbert Shenk (Hrsg.), *Earthen Vessels. American Evangelicals and Foreign Missions 1880-1980* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 203-233.
- 47 Robert, „Forty Years“, 4.
- 48 Zur Geschichte der SWM vgl. Charles Kraft, *SWM/SIS at Forty. A Participant/Observer's View of our History* (Pasadena: William Carey Library, 2005).
- 49 Charles Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis, 1979) 5.
- 50 Kraft, *Christianity*, 11.
- 51 Kraft, *Christianity*, 11, 17.
- 52 Kraft, *Christianity*, 33.
- 53 Kraft, *Christianity*, 12.
- 54 Vgl. Brian Stanley, „Lausanne 1974: The Challenge of the Majority World to Northern-Hemisphere Evangelicalism“, *The Journal of Ecclesiastical History* 64 (2013) 533-551.
- 55 Lausanne Covenant §10, in John Stott (Hrsg.), *Making Christ known. Historic Documents from the Lausanne Movement 1974-1989* (Carlisle: Paternoster, 1996) 39; vgl. §2: „God's people in every culture perceive its truth freshly through their own eyes ... the many-colored wisdom of God.“ Ebd. 13.
- 56 Vgl. Ruth Tucker, *From Jerusalem to Irian Jaya. A Biographical History of Christian Missions* (Grand Rapids: Zondervan, 1983) 357-360.
- 57 Kenneth Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior* (Glendale, CA: Summer Institute of Linguistics, 1954/55; 2nd edn: The Hague: Mouton, 1967).
- 58 Norman McQuown, Review of *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, *American Anthropologist* 59 (1957) 189-192, 190.
- 59 *Phonemic* „refers to any unit of significant sound in a particular language“, *phonetics* hingegen „refers to the system of cross-culturally useful notations that represent these vocal sounds“. Russell T. McCutcheon (Hrsg.), *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion* (London: Cassell, 1999) 15.
- 60 Vgl. Lutzbetak, *Church*, 150-152 (s. Anmerkung 10). Als Hauptmerkmale der kognitiven Anthropologie nennt Lutzbetak: 1. das Studium des Wissens- und Ideenkorpus einer Kultur; 2. spezifische Methoden der Datensammlung durch Feldforschung, 3. die emic/etic-Unterscheidung und die Analyse der emischen Denkstrukturen und Kategorien. Auch Hiebert, *Implications*, 96 (s. Anmerkung 20) betont den Einfluss der emischen Perspektiven auf die symbolische Anthropologie bei Geertz.
- 61 Zur Rezeption und Popularisierung des emic/etic-Begriffs durch Geertz, vgl. Tom Boellstorff

- et al. (Hrsg.), *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method* (Princeton: Princeton University Press, 2012) 15-16; Snjezana Zoric, „Lila und Darsan – Spiel Gottes und Theater des Schweigens“ in Ingrid Hentschel & Klaus Hoffmann (Hrsg.), *Spiel – Ritual – Darstellung* (Beiträge zu Theater und Religion; Münster: Lit, 2005) 95-108, 97; Hiebert, *Implications*, 96.
- 62 Vgl. Christopher Partridge (Hrsg.), *Handbuch der Weltreligionen* (Wuppertal: Brockhaus, 2006) 16-17 und seinen Hinweis auf Wilfred Cantwell-Smith, der die Insider-Perspektive als methodische „Schwelle“ betonte. Auch McCutcheon, *Insider*, sieht Pike und Cantwell-Smith, die theologisch unterschiedliche Positionen vertraten, in dieser Hinsicht auf einer Linie.
- 63 1973 grenzte sich Geertz von einem verbreiteten Missverständnis emischer Analyse ab: „Wir wollen, jedenfalls was mich betrifft, weder Eingeborene werden (ein Wort, das ohnehin schon kompromittiert ist) noch auch die Eingeborenen nachahmen. Nur Romantiker oder Spione könnten darin vielleicht einen Sinn sehen. Wir wollen mit ihnen ins Gespräch kommen, uns mit ihnen austauschen. ... So betrachtet, ist das Ziel der Ethnologie die Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums.“ Geertz, „Dichte Beschreibung“, 20-21 (s. Anmerkung 12). Zehn Jahre später formuliert er: „What happens to *Verstehen*, if *Einfühlen* disappears? As a matter of fact, this general problem has been exercising methodological discussion in anthropology for the last ten or fifteen years ... the formulations have been various: ... perhaps most commonly ‚emic‘ versus ‚etic‘ analyses ... Clearly the matter is one of degree, not of polar opposition.“ Clifford Geertz, „From the Natives’ Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding“ in Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology* [1983] (New York: Basic Books, 2000) 55-71, 56-57.
- 64 Geertz, „Thick Description“, 13 (s. Anmerkung 31); kursiv FW.
- 65 William A. Smalley, „Nida, Eugene Albert“ in G.H. Anderson (Hrsg.), *Biographical Dictionary of Christian Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 494-495; Eugene Nida, „My Pilgrimage in Mission“, *International Bulletin of Missionary Research* 12 (1982) 62-64, 62.
- 66 Zu Nidas Kommunikationsmodell vgl. Heinrich Balz, *Theologische Modelle der Kommunikation: Bastian – Kraemer – Nida* (MF 12, Gütersloh: Mohn, 1978); zur Auseinandersetzung mit Nidas Übersetzungstheorie vgl. Stefan Felber, *Kommunikative Bibelübersetzung. Eugene A. Nida und sein Modell der dynamischen Äquivalenz* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013).
- 67 Nida, *Message and Mission* [1960] (Ndr. Pasadena: William Carey Library, 1972).
- 68 Vgl. Balz, *Modelle*, 78.
- 69 Nida teilte Franz Boas’ Kulturrelativismus in anthropologischer Hinsicht, schränkte dies aber in theologischer Hinsicht im Blick auf die Bibel auf einen „relative cultural relativism“ ein; zitiert bei Kraft, *Christianity*, 125 (s. Anm. 49).
- 70 Nida, *Message*, 90, kursiv FW.
- 71 Nida, *Message*, 90.
- 72 Nida, *Message*, 225.
- 73 Nida, *Message*, 225.
- 74 Nida, *Message*, 225; kursiv FW.
- 75 Vgl. Balz, *Modelle*, 65-75.
- 76 Nida, *Message*, 99.
- 77 Die missionsgeschichtliche Bedeutung der Bibelübersetzung wird zunehmend auch in der Kulturwissenschaft reflektiert. Im Rahmen von Überlegungen zum *translational turn* betont Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, 265 (s. Anm. 14): „Vor allem auf dem Feld der außereuropäischen Christentumsgeschichte (‘Missionsgeschichte’) finden sich Elemente für einen *translational turn*. ... Hier wird die missionarische Verbreitung von Religion, etwa von christlicher Religion in nichteuropäische lokale Kulturen hinein, als ein Prozess der Übersetzung neu gewichtet. ... Das Neue dieses Ansatzes liegt auch darin, dass die Übersetzungspartner nicht mehr nur als passive Empfänger europäischer Transferangebote betrachtet werden, sondern ausdrücklich als aktive Mitgestalter des Übersetzungsprozesses.“
- 78 Nida, *Message*, 192.
- 79 Nida, *Message*, 194.
- 80 Ich beziehe mich hier auf den frühen Kraft. Später setzte Kraft z.T. andere, diskussionsbedürftige Akzente. Zur kritischen Diskussion der späteren Entwicklung vgl. René Holvast, *Spiritual Mapping in the United States and Argentina: 1989-2000. A Geography of Fear* (Leiden: Brill, 2009) v.a. 28-33.
- 81 Neben dem frühen Kraft rezipierte in der evangelikalen Missionswissenschaft vor allem Krafts Kollege Paul G. Hiebert die Einsichten der symbolischen Anthropologie von Geertz. In der überarbeiteten 2. Auflage seiner *Cultural Anthropology* (Grand Rapids: Baker, 1983) xvii, schreibt Hiebert: „My fundamental allegiance is to Christ and Christianity. ... My second orientation is that of cognitive and symbolic anthropology.“ „It is with these schools of thought, particularly with approaches of such anthropologists as Clifford Geertz ... that I most closely identify“, ebd. xix.
- 82 Zitiert bei Kraft, *Christianity*, 56 (s. Anmerkung 49); vgl. Geertz, „Religion“, 4 (s. Anmerkung 27). Kraft setzt Geertz’ Religionsverständnis mit seinem eigenen Verständnis von *worldview* als dem Integrationszentrum von Kultur gleich. Ob er damit Geertz richtig verstanden hat, ist diskussionsbedürftig.
- 83 Kraft, *Christianity*, 12; kursiv FW.

- 84 Kraft, *Christianity*, 11.
- 85 Vgl. Heinrich Balz, *Der Anfang des Glaubens. Theologie der Mission und der jungen Kirchen* (Neuendettelsau: Erlanger Verlag, 2010) 356, der eine „fehlende Besinnung auf die Interaktion zwischen Kulturen und Religionen“ bei Geertz feststellt.
- 86 Kraft, *Christianity*, 115, 255.
- 87 Vgl. Daniel Shaw, „The Context of Text: Transculturation and Bible Translation“ in Dean Gilliland (Hrsg.), *The Word among Us* (Dallas: Word, 1989) 141-159.
- 88 Kraft, *Christianity*, 1979, 280. Krafts missionstheologische Verwendung des *Transkulturationsbegriffs* unterscheidet sich von der durch Klaus Hock in die missionswissenschaftliche Diskussion eingeführten kulturwissenschaftlichen Begriffsverwendung; vgl. Hock, „Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung“, *Berliner Theologische Zeitschrift* 19 (2002) 64-82. Nach Hock, *Einführung*, 51 (s. Anmerkung 1) beschreibt Transkulturation „komplexe, vielfältige, wechselseitige und durchaus widersprüchliche Austauschprozesse“. Dabei werden interkulturelle, differenzbetonte Terminologien als kulturalistisch kritisiert. Kraft vertritt dagegen einen am Bibelübersetzungsprozess ausgerichteten missionstheologischen Transkulturationsbegriff, der interkulturelle Differenzen voraussetzt, kulturelle Hierarchien und Dominanzen jedoch ebenso kritisiert. Meines Erachtens lassen sich beide Deutungen von der ursprünglichen Begriffsbildung (spanisch, *transculturación*) bei dem kubanischen Anthropologen Fernando Ortiz in seinem Essay *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* (1940) her rechtfertigen; vgl. Wrogemann, *Interkulturelle Theologie*, 338-340 (s. Anmerkung 1).
- 89 Charles H. Kraft, „Dynamic Equivalence Churches“, *Missiology* 1 (1973) 39-57, 56.
- 90 Zur Wahrnehmung dieser Ebenen bei Kraft, vgl. Balz, *Anfang*, 251-252.
- 91 Kraft, *Christianity*, 276 (s. Anmerkung 49).
- 92 Vgl. Charles H. Kraft, „The Church in Culture“ in John R. Stott & Robert Coote (Hrsg.), *Down to Earth. Studies in Christianity and Culture* (Willowbank Papers; London: Hodder and Stoughton, 1980) 211-230, 223, sowie den von Kraft beeinflussten Willowbank Report §8b, in Stott, *Making*, 1996, 99 (s. Anmerkung 55).
- 93 Kraft, „Church“, 224; vgl. Kraft, „Dynamic Equivalence“, 47-48.
- 94 Kraft, *Christianity*, 291.
- 95 Kraft, *Christianity*, 292.
- 96 Vgl. Kraft, *Christianity*, 293-294.
- 97 Orlando Costas, *The Church and its Mission. A shattering critique from the Third World* (Wheaton: Tyndale 1974).
- 98 „[He rubbed] some evangelicals against their grain“, in Costas, *The Church*, xiii (Foreword).
- 99 Costas, *The Church*, 11.
- 100 Costas, zitiert bei Samuel Escobar, „The Legacy of Orlando Costas“, *International Bulletin of Missionary Research* 25.2 (2001) 50-57, 52.
- 101 Escobar, „Legacy“, 50.
- 102 Escobar, „Legacy“, 50.
- 103 Vgl. auch die Einordnung von Costas in Pius F. Helfenstein, *Evangelikale Theologie der Befreiung*, (Zürich: Theologischer Verlag, 1991) 16ff und 84ff.
- 104 Cf. Escobar, „Legacy“, 52.
- 105 Escobar, „Legacy“, 53; Übersetzung FW.
- 106 Escobar, „Legacy“, 53; Übersetzung FW.
- 107 Rushdie zitiert in Ashcroft, *Empire*, 32 (s. Anmerkung 41).
- 108 Bhabha, *Location*, 56 (s. Anmerkung 38).
- 109 Kraft, *Christianity*, 115, 255 (s. Anmerkung 49).
- 110 Vgl. die Kritik bei Hiebert, *Implications*, 60-62 (s. Anmerkung 20), der darauf hinweist, dass *meaning* und *form* nicht beliebig getrennt und neu kombiniert werden können, sondern Inhalte in den Symbolen und Handlungen liegen. Entsprechend kritisiert Stephen Strauss die Unterscheidung von „kernel“ and „context“ in missionarischen Transkulturationsprozessen: „all the truth of scripture is embedded deeply into the full context of scripture itself“. Er zitiert Kevin J. Vanhoozer: „The Bible itself, rather than any one interpretation of it, is the ultimate locus of transcultural authority.“ in C. Ott, S. Strauss, T. Tennent, *Encountering Theology of Mission* (Grand Rapids: Baker, 2010) 269-270. Es bleibt allerdings zu bedenken, dass eine fortwährende Verständigung über die Mitte des christlichen Glaubens wie sie über die Jahrhunderte immer wieder in Bekenntnissen zum Ausdruck kam, in globalen Diskursen unabdingbar bleibt, vgl. Balz, *Anfang*, 256 (s. Anmerkung 85).
- 111 Vgl. Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christendom* (New York: Oxford University Press, 2002); Ciprian Burlacioiu & Adrian Hermann (Hrsg.), *Veränderte Landkarten. Auf dem Weg zu einer polyzentrischen Geschichte des Weltchristentums* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2013); Balz, *Anfang*, 35-38.
- 112 Vgl. z.B. Charles van Engen, *Footprints of God. A Narrative Theology of Mission* (Monrovia. World Vision, 2000); Arthur Glasser, *Announcing the Kingdom. The Story of God's Mission in the Bible* (Grand Rapids: Baker, 2003); Christopher J.H. Wright, *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Nottingham: IVP, 2006; ein wichtiger britischer Beitrag); Ott *et al.*, *Encountering*; Timothy C. Tennent, *Invitation to World Missions. A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century* (Grand Rapids: Kregel, 2010); Jeffrey Greenman & Gene Green (Hrsg.),

Global Theology in Evangelical Perspective. Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission (Downers Grove: IVP Academic, 2012); Scott Sunquist, *Understanding Christian Mission. Participation in Suffering and Glory* (Grand

Rapids: Baker, 2013).
113 Doris Bachmann-Medick, „Cultural Turns“, *Docupedia-Zeitgeschichte*, 29.3.2010, Seite 11, https://docupedia.de/zg/Cultural_Turns [Abruf am 21.3.2014].

Mirrors and Microscopes Historical Perceptions of Baptists

C. Douglas Weaver (ed.)

The topic of Baptist identity remains important for Baptists across the globe. This collection of essays reveals the richness and diversity of conceptions about Baptist identity that have been shared by and about Baptists. The essays, written by an international set of authors, examine issues of Baptist origins and questions of identity up to the present. Written with attention to historical context and grounded in primary source research, the essays will contribute to current and future debates about Baptist history and identity.

'This collection of essays offers helpful and diverse perspectives of generations of eye-witnesses whose words have collectively shaped and reshaped the Baptist faith.'

Bruce Gourley, Executive-Director, Baptist History and Heritage Society (USA)

'This book will be very helpful in moving the conversation about Baptist identity further along in the continual quest to figure out the essence of our "Baptistness".'

Glenn Jonas, Campbell University, North Carolina

C. Douglas Weaver is Professor of Religion at Baylor University, USA

ISBN 9781842279069 (e.9781842279120) / 260pp / 229mm x 152mm / £29.99

All that the Prophets have Declared The Appropriation of Scripture in the Emergence of Christianity

Matthew R. Malcolm (ed.)

Leading scholars consider the ways in which Jesus and his earliest followers understood their identities and missions in the light of their distinctive readings of the Old Testament. The volume explores how that might impact our understanding of earliest Christianity and Christian interpretation of the Bible. In particular, the book considers that the Christ-event functioned as a trigger for the earliest Christians, sparking the creative opportunity for their Bible to be re-read and re-interpreted in the light of its new found conclusion.

'This collection is a penetrating insight into how the first Christians expressed their faith in an intertextual dialogue with the Old Testament to profess and promote faith in Jesus as Messiah and Lord. A first class study for anyone desiring a deeper grasp of biblical exegesis and early Christology.'

Michael Bird, Ridley College, Australia

'There is a feast of good things here that demonstrates how productive and helpful believing scholarship can be. This is a highly rewarding book that deserves a wide readership.'

Donald A. Hagner, Fuller Theological Seminary, USA

Matthew R. Malcolm is Senior Lecturer in New Testament, Trinity Theological College, Western Australia

ISBN 9781842278703 (e.9781842278710) / 170pp / 216mm x 140mm / £14.99



Available from: 01908 268500 or orders@authenticmedia.co.uk

License and Permissible Use Notice

These materials are provided to you by the American Theological Library Association, operating as Atla, in accordance with the terms of Atla's agreements with the copyright holder or authorized distributor of the materials, as applicable. In some cases, Atla may be the copyright holder of these materials.

You may download, print, and share these materials for your individual use as may be permitted by the applicable agreements among the copyright holder, distributors, licensors, licensees, and users of these materials (including, for example, any agreements entered into by the institution or other organization from which you obtained these materials) and in accordance with the fair use principles of United States and international copyright and other applicable laws. You may not, for example, copy or email these materials to multiple web sites or publicly post, distribute for commercial purposes, modify, or create derivative works of these materials without the copyright holder's express prior written permission.

Please contact the copyright holder if you would like to request permission to use these materials, or any part of these materials, in any manner or for any use not permitted by the agreements described above or the fair use provisions of United States and international copyright and other applicable laws. For information regarding the identity of the copyright holder, refer to the copyright information in these materials, if available, or contact Atla using the Contact Us link at www.atla.com.

Except as otherwise specified, Copyright © 2021 Atla.