

# **Непонимание мусульман-С5** **и возможность безграничной переводимости Христа** от EMQ 2 – Полная онлайн версия, июль 2004 г.

Почему мусульмане С5 до сих пор не поняты своими критиками  
*Автор: Джошуа Массей (Joshua Massey)*

## **Misunderstanding C5** **and the Infinite Translatability of Christ** from EMQ 2 - Unabridged Online Edition July 2004

Why C5 has been so misunderstood by its critics  
By Joshua Massey

Представьте себе на минуту, что вашему лучшему другу поручили написать вашу биографию. Как вы думаете, насколько он будет точным, описывая историю вашей любви? Есть ли кто-то, кто может точно словесно описать на бумаге вашу личную жизнь? Как и любая история любви, сердце человека чрезвычайно сложно. Насколько же труднее описать взаимоотношения любви между человеком и Богом? Добавьте к сложности этой задачи ещё одно препятствие: человек, рассказывающий свою историю любви и его аудитория читателей родом из совершенно разных культур. Вот насколько трудно сегодня описать мусульманина-С5-последователя Иисуса Христа<sup>1</sup> (влюбленного человека) большинству христиан (читателям).

Даже самые искренние христиане могут легко сформировать неправильное суждение о мусульманах-С5, если будут судить о них исходя из: (1) греко-римских категорий ортодоксальности, вместо иудейского понимания заповеди Христа; (2) дистанции, а не взаимоотношений с мусульманами-С5, которые всем сердцем следуют Христу, как Господу; и (3) церковно-ориентированной вместо ориентированной на Христа миссиологии.

**Христианство: греко-римское понимание.** Трудно переоценить могущественное влияние греко-римской мысли на языческое христианство. Как отмечает Эндрю Уоллс (Andrew Walls) в своей знаменитой книге *“The Missionary Movement in Christian History”*: «Иудея всегда больше интересовало, что представляет из себя человек, и что он делает, чем то, во что он верит. Но когда христианская вера [т. е., «иудейский мессианизм»] начала проникать в греко-римский мир, она столкнулась с совершенно иной системой мышления, которой была присуща некоторая высокомерность. Это качество так и не было утрачено, несмотря на изменения, которым подверглось греко-римское наследие в процессе своей многовековой передачи другим народам и несмотря на внедрение христианской веры. По существу греко-римский мир утверждал, что существует только одна желаемая модель жизни, одна «цивилизация», одна модель общества, один кодекс закона, один мир идей. Соответственно существует два типа человечества: люди, которые следуют этому образцу и этим идеям, и люди, которые не делают этого. Есть греки, (это культурный, а не этнический термин), и есть варвары. Есть цивилизованные люди,

---

<sup>1</sup> Термин “С5” означает общины мусульман, центром которых является Христос, которые поклоняются Иисусу как Господу (ср. Massey 2000; Travis 2000).

которые разделяют общее наследие, и есть дикари, которые не участвуют в общем наследии» (1996:18).

Христианство, внедрившись в эту греческую систему мышления, заставило её традиции кодификации и организации работать на благо Евангелия. Как пишет Уоллс: «В результате этого возникла ортодоксальность: логически изложенная вера, приведенная в форму системы, официально одобренная в процессе собраний и поддерживаемая посредством эффективно отлаженной организации. Греко-римская цивилизация предложила целую систему мышления, в ответ она ожидала всеобщего повиновения её нормам. Даже проникновение христианства в греко-римскую систему оставило её без изменений» (:19).

Соответствие её кодифицированной доктрине, которое было определено экуменическими Никейским и (325) Халседонским (451) Соборами стало чрезвычайно важным — несмотря на то, насколько странной и чуждой могла показаться эта доктрина апостолам Иисуса Христа – иудеям. Несоответствие доктринам греко-римской цивилизации приводило к остракизму и изгнанию, а иногда даже к бунту и смерти (Moffet 1998:174). Присущее греко-римской мысли «высокомерие» можно пронаблюдать в ходе истории западной церкви, например в учении Мартина Лютера о том, что Послание Иакова – это “липовое послание... которое противоречит Павлу, уча тому, что человек оправдывается делами.” Дерзкое заявление Лютера по поводу самого основного компонента иудейской жизни и личности привело к тому, что другие стали ставить под сомнение каноничность Иакова. Как мог уважаемый основатель протестантской реформации настолько недопонять заявление апостола Иакова, которое корнями уходит в иудейское происхождение нашей веры? Другими словами, как мог язычник, родившийся почти 1500 лет спустя после смерти Иисуса и его апостолов, так опрометчиво подвергать сомнению учение Иакова (брата Иисуса и лидера Иерусалимского совета), касающееся сути библейского учения - *мицвы* совершения добрых дел, о чём говорит всё Писание, как Библия, которую читал Иисус, так и Новый завет?<sup>2</sup>

Возможно ли такое, что Лютер действительно верил в то, что его система доктрин настолько нерушима, что даёт ему возможность выносить суждение об Иакове, том самом человеке, который смело заявил перед Иерусалимским советом, что язычникам не нужно становиться иудеями, чтобы веровать в Иисуса как Господа (Деян. 15:13–20)? Кто из первых учеников Иисуса Христа - иудеев мог представить себе ту иронию, с которой будущие язычники, как, например Лютер, будут подвергать сомнению учение самого лидера церкви, который признал законным право язычников быть полноправными членами Царства Божьего, когда большинство верующих были иудеями, соблюдающими Тору (Деян. 21:20)?

Возможно ли и такое, что в наши дни множество христиан языческого происхождения, подобно Лютеру, настолько ограничены рамками собственных теологических конструкций (унаследованных, главным образом от наших греко-римских, а не иудейских отцов церкви), что мы быстро фильтруем любое выражение межкультурной любви к Богу через сито доктрин, сведенных в кодекс для того, чтобы определить являются ли они «ортодоксальными» или нет? И что можно сказать о подобной фильтрации, когда даже современные мессианские иудеи, если их судить по нашим стандартам не вполне соответствуют «нашей ортодоксальности»?<sup>3</sup>

В одном эмпирическом исследовании крупного движения мусульман-С5 последователей Иисуса Христа, в котором говорилось о том, что более половины опрошенных верующих утверждали, что Бог – это «Отец, Сын и Святой Дух» выразалась

<sup>2</sup> См. Лев. 19:18,34, 25:35; Ис. 58:7; Мих. 6:8; Мф. 3:8, 5:16, 1 Петр. 2:12, 1 Тф. 2:10, 3:14, 6:18; Еф. 2:10; Евр. 10:24.

<sup>3</sup> Большинство современных мессианских иудеев имеют совершенно иное в отличие от евангельских христиан понимание обрезания, соблюдения субботы и закона Моисея (ср. Stern 1991; Massey 2004:14–21).

озабоченность по поводу тех верующих, которые утверждали иное, потому что (1) этому движению насчитывалось более 15 лет, (2) многие из отвечавших являлись лидерами церкви, и (3) они имели доступ к Новому Завету (Parshall 1998:406). Безусловно, в четвёртом веке христиане языческого происхождения понимали *теос* (Бога) как триединого бога, но только после того, как, выражаясь терминами Уоллса, Евангелие проникло и впиталось в довольно надменную греческую систему мышления, которая применила свои традиции кодификации и организации к богословию, достигнув своей высшей точки в развитии Халседонской ортодоксальности. На протяжении столетий, строго наказывая тех, кто не подчинялся сложному и детально разработанному языку точности доктрин, мы к удивлению узнаём, что Новый Завет содержит мало доказательств того, что подобное понимание теоса было общепринято или широко распространено в период раннего христианства. Фактически, немногие библейские учёные, подтверждающие доктрину Троицу будут оспаривать слова Уильяма Руша (William Rusch), который пишет: «Ни одна доктрина Троицы, выраженная в Никейском символе веры, не присутствует в Новом Завете» (1980:2). Однако тут же они добавляют, что доказательство «тройственной модели» существует в Новом Завете, возникнув, вероятно из уст самого Иисуса (Мф. 28:19). Тем не менее, тот факт, что ни один библейский автор, исходя из данной тройственной модели, не ощущал необходимости сделать вывод о том, что Бог *есть* Отец, Сын и Святой Дух должен побудить нас не торопиться с вынесением суждения о движении-С5. Должны ли мы оценивать движения последователей Христа, задавая им такие вопросы, какие апостолы никогда не задавали и, используя те критерии, которые апостолы никогда не использовали?

В правильности подобных критериев мы начинаем сомневаться еще больше, когда рассматриваем работы нескольких выдающихся христианских богословов, которые посвятили значительную часть своей жизни исследованию христологии раннего христианства, *до того* как Евангелие проникло в греко-римские категории мышления. Многочисленные богословы доказали, что слушатели-иудеи времён Второго Храма усматривали в мессианском титуле «Сын Божий» не притязание на божественность, а скорее притязание на царственный авторитет, помазанный для того, чтобы править и господствовать, как обетованный сын Давида, который наряду с Соломоном также назывался Сыном Божиим (2 Цар. 7:14; 1 Парл. 17:13; Пс. 2:7, 88:27).<sup>4</sup> Хотя этот факт редко упоминается в церквях или обучающих программах для миссионеров, направляющихся в мусульманские страны, он не нов в богословских кругах. Даже *Учебная Библия Новой Международной Версии (New International Version)* подтверждает логическое объяснение подобного понимания в комментарии к 7 стиху 2 псалма: «На Древнем Востоке отношения между могущественным правителем и одним из подвластных царю [вассалов], который правил, пользуясь авторитетом своего господина, и был обязан быть ему верным, выражались не только посредством слов «господин» и «слуга», но также «отец» и «сын». Царь по линии Давида являлся «Слугой Божиим» и Его «сыном» (2 Цар. 7:5, 14).

Как пишет Н. Т. Райт (N. T. Wright), которого журнал «Христианство сегодня» (“*Christianity Today*”) в 1999 г. назвал одним из пяти «новых» богословов (новым в рейтинге видных учёных, у которых есть важное послание для церкви): «В среде как христиан, так и не христиан принято думать, что слово «Мессия» несёт в себе указание на «божественность». То есть если известно, что Иисус считал себя Мессией, это означает, что Он считал себя Богом. Но это не так. Насколько мы знаем в период иудаизма Второго Храма люди, называющие себя Мессией не приписывали себе божественность, и их последователи также не считали Мессию Богом. А так как в тот период фраза «Сын

---

<sup>4</sup> См. на эту же тему труды Рика Брауна (2000), Колина Брауна (1991:87–90) и Джеймса Д. Дж. Данна (2003:12–64).

Божий» выступала в качестве мессианского титула, она не несла в себе намёка на «божественность», которую позже приписывало ей христианство» (1999:107) .

Райт не пытается лишить Христа его величия или уникальности, так как только Христос – есть путь, истина и жизнь (Иоан. 14:6). Тем не менее, по мере того, как мы пытаемся понять, как Божье Царство продвигается среди мусульманских народов, мы не должны упускать из виду то, как ранее иудейское христианство воспринимало верховную власть Христа, особенно учитывая тот факт, что их понимание, скорее всего, отличалось от понимания позднего языческого христианства.

Интересно поразмышлять над тем, насколько удобно было бы Иакову, Петру и другим иудейским лидерам Иерусалимского совета пользоваться языком Никейского и Халседонского символов веры, языком который продолжает определять наше собственное восприятие ортодоксальности, о чём свидетельствует вышеупомянутая критика Паршалла. По ряду множества разнообразных причин отцы языческой церкви считали необходимым описать Иисуса так, как это никогда не делали авторы посланий Нового Завета: «истинный Бог истинного Бога, рожденный, а не сотворённый, по своей сути такой же как Отец; фактически Бог и фактически человек, обладающий разумной душой и телом; из той же действительности, что и Бог в отношении своей божественности и из той же действительности, что и мы, в отношении его человечности; качества каждой природы сохранены, и обе природы соединены в одной личности и в одной реальности; рождённый от девы Марии, носительницы Бога в себе».

Пётр, первый лидер первой церкви в Иерусалиме, решил описать Иисуса совершенно иначе как *«мужа, засвидетельствованного вам от Бога силами и чудесами и знаменами, которые Бог сотворил чрез Него»* (Деян. 2:22).<sup>5</sup> Кроме того, своё первое послание Пётр начинает с проведения интересного различия между Богом и Иисусом *«Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа»* (1 Пет. 1:3). Если Пётр разделяет ту же самую христологию, выраженную в Никейском и Халседонском символах веры, почему он описывает Отца как Бога Иисуса? Павел, по-видимому, также проводит различие между Богом (*греческое «theos»*) и Иисусом: *«Но у нас один Бог Отец ... и один Господь Иисус Христос»* (1 Кор. 8:6); и *«един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус»* (1 Тим. 2:5).

Конечно, вышеупомянутые стихи не используются повсеместно для доказательства божественности Христа. Несколько комментаторов утверждают, что если перевести 5 стих 9 главы Послания Римлянам правильно, то можно получить самое ясное во всем Новом Завете провозглашение божественной природы Христа. В данном случае точный перевод заключается в правильной расстановке знаков препинания. Вследствие того, что самые древние манускрипты Нового Завета не содержат знаков пунктуации, ученые, сравнивающие древние копии, прежде чем издавать греческий Новый Завет должны определить, в каких местах расставлять запятые и точки. Совершенно очевидно, что выбор пунктуации может коренным образом сказаться на значении данного предложения. Многие расставляют знаки препинания в 5 стихе 9 главы Послания Римлянам таким образом, чтобы получалось, что Павел называет Иисуса «Богом». Однако Пересмотренная Стандартная версия Библии (RSV) расставляет знаки препинания в этом стихе совершенно иначе. Брюс М. Метцгер (Bruce M. Metzger) (являющийся несомненно одним из выдающихся современных греческих библейских ученых) и большая часть членов Комитета объединённых библейских обществ по греческому Новому Завету (the United Bible Societies' Committee on the Greek New Testament) объясняют, почему в их *«Текстовых комментариях к греческому Новому Завету»*: ...нигде, кроме как в своих подлинных посланиях Павел не называет Христа теосом. Фактически основываясь на общем содержании его богословия существовало мнение, что вероятность того, что Павел

---

<sup>5</sup> Все библейские цитаты берутся из Синодального перевода Библии.

выразил бы величие Христа, назвав его Богом благословенным навеки, равна нулю» (1971:522).

Равна нулю? Каким образом *большая часть* элиты библейских ученых могла придти к такому резкому и огульному заключению? Исследуя сколько версий английской Библии отличаются от Пересмотренной Стандартной Версии в переводе этого стиха, становится очевидным, что переводчики далеки от единства в этом вопросе. Тем не менее, тот факт, что эти учёные Нового Завета знают греческий лучше, чем большинство из нас когда-нибудь его выучат, возможно, побудит нас остановиться и спросить: стал ли язык Nikei и Халседона («традиции наших отцов») более привычен для нас, чем язык самого Павла, что мы с лёгкостью допускаем, что его фразеология больше похожа на нашу собственную, когда на самом деле это не так?

По этому поводу необходимо задать еще один относящийся к теме вопрос: Становится ли язык Nikei и Халседона (и то, как мы понимаем этот язык) своеобразной лакмусовой бумажкой для проверки соответствия ортодоксальности, которой все должны следовать? Или библейский язык Павла, Иакова и Петра достаточен для разных народов, чтобы описать величие Христа, Господа и Спасителя, которого Бог превознёс превыше всякого начальства, власти и силы, который сидит теперь по правую руку от Отца, имея всякую власть на небе и на земле (Деян. 5:31; 2 Петр. 1:11; Еф. 1:21; Кол. 3:1; Мф. 28:18)?

Интересно, что Джеймс Д. Дж. Данн (James D. G. Dunn) полагает, что спор о расстановке знаков препинания в Римлянам 9:5 «бесспорно склоняется к тому, чтобы назвать Христа «богом». Тем не менее, Данн добавляет: «Пунктуация Павла и значение славословия слишком неопределенны для нас, чтобы придавать им большое значение. Стиль Павла весьма непостоянен, а восхваление Христа как бога на этом этапе было бы ещё более необычным, чем неожиданное искажение грамматической конструкции. Даже если Павел в этом стихе действительно благословляет Христа как бога, значение слова «бог» остаётся неизвестным.... Это титул возвеличивания, как, например «Сын Бога» в параллельном стихе Римлянам 1:3? Или статус чести («сущий над всем») присвоенный воскресшему Христу, как, например, «Господь» (ср. Деян. 10:36; 1 Кор. 15:24–26; Филип. 2:9–11), который Павел, тем не менее, использует, чтобы провести различие между Богом и Христом, которого он превознёс? Или подобное обращение является умышленным подражанием 4 и 6 стихам 44 Псалма, в котором к царю обращаются, называя его богом? Или это ещё один способ сказать «Бог во Христе» (2 Кор. 5:19)? Какой бы не была правильная передача этого текста, тем не менее становится ясно, что в этом стихе Павел пишет о Христе как о боге, существовавшем до создания мира» (1996:45).

Вот что пишет Колин Браун, редактор уважаемого Нового Международного Словаря по богословию Нового Завета (New International Dictionary of New Testament Theology) по поводу гимна Послания Филиппийцам 2:6–7, который говорит об Иисусе, что «Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; Но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек: «Я должен признать, что согласен с теми учёными, которые утверждают, что суть гимна заключается не в том, чтобы сравнить существование Христа как Божьего Сына в славе с его состоянием унижения в роли слуги. Вероятнее всего, в стихе сравниваются Христос и Адам, а термин «образ Божий» эквивалентен фразе «по подобию Бога». <sup>6</sup> В то время как Адам, созданный по образу Бога отказался довольствоваться этим и стремился к тому, чтобы быть «как боги» (Быт. 2:5), Иисус, Христос Бога, помазанный, Сын-Мессия избрал роль слуги. ... На мой взгляд, содержание Филип. 2:6 означает не предполагаемое метафизическое изменение состояния, а жизнь служения, которую призывает вести своих читателей Павел, следуя его примеру (Филип. 1:1, 3:17), а более

---

<sup>6</sup> Синонимичная природа этих двух фраз очевидна в Септуагинте. Подробную интерпретацию этого отрывка Брауна читайте в книге «*Where Christology Began: Essays on Philippians 2*» (1998:6–42)

всего примеру Иисуса Христа, слуги, чьё самопожертвование достигло своей кульминации в том, что он отдал свою жизнь на кресте (ср. Ис. 53:12) (1991:92).

Недавние евангельские исследования подвергли сомнению такое множество традиционных предположений относительно христологии Павла, что Гордон Д. Фи (Gordon D. Fee), который хотя и признаёт тот факт, что Новый Завет не содержит ясной доктрины Троицы (1999:49), посчитал необходимым представить на международном саммите “Trinity Summit” в 1998 году доклад, чтобы по его собственным словам «еще раз исследовать сведения Павла о Христе и Святом Духе с точки зрения того, что он был скрытым приверженцем догмата Троицы (1999:51). Если выдающиеся исследователи Евангелия могут в лучшем случае представить Павла, как *скрытого* приверженца догмата Троицы, как мы можем требовать, чтобы все народы, независимо от их мировоззрения были *убежденными* верующими в Троицу? Если отцам церкви, бывшим когда-то язычниками потребовалось несколько столетий, чтобы сформулировать доктрину Троицы, то разве можно подвергать сомнению веру мусульман-последователей Христа, если они не пришли к таким же выводам всего лишь спустя пятнадцать лет? Если большинство членов Комитета объединённых библейских обществ по греческому Новому Завету полагают, что вероятность того, что Павел называл Иисуса «*теос*» равна нулю, на каком основании мы можем требовать, чтобы все люди утверждали что Иисус - это Бог?

Евангелие от Иоанна 1:1 часто цитируется как доказательство того, что апостол Иоанн приравнивал Иисуса к Богу. Однако, как заявляет Колин Браун: «Это распространенная, но очевидная ошибка читать начало Евангелия следующим образом: «В начале был *Сын*, и *Сын* был с Богом, и *Сын* был Богом» (Иоанна 1:1). Произошло замещение «*Слова*» (греческое “*logos*”) на «*Сын*», следовательно, Сына сделали частью бога, существовавшего изначально. Но если мы внимательно будем следовать мысли пролога Евангелия от Иоанна, мы поймём, что *Слово* существовало изначально с Богом и является Богом. То самое Слово, которое создало все и является светом, просвещающим человечество «*стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца*» (Иоанна 1:14; ср. со стихами 3 и 8). Другими словами, выражаясь языком Иоанна, *Слово стало плотью в Иисусе*, который провозглашает Слово Бога живущим на земле» (1991:89).

Хотя многие отцы церкви отчётливо понимали эту разницу, Браун объясняет, каким образом их рассуждения о «Логосе» как о «едиnorodном» стали источником бесконечных проблем в рассуждениях о Троице. «Остаётся только догадываться, можно ли было избежать впоследствии колких вопросов, если бы отцы церкви обратились бы к языку «вечного рода» Сына. Насколько бы иным было положение дел, если бы отцы церкви строго придерживались языка апостола Иоанна в качестве образца того, как нужно рассуждать о Троице и воплощении Бога в человеческую плоть. По сути не Сын, а Логос существовал изначально. В Евангелии от Иоанна не говорится, что Логос едиnorodный от Отца или рожденный от Бога. Логос был с Богом и являлся Богом, а по прошествии некоторого времени стал плотью в Сыне» (:90).

Более того, если бы Иоанн хотел, чтобы его читатели поняли, что Иисус *есть* Бог, почему в 14 стихе 1 главы он пишет, что «*мы видели славу Его*», а затем в 18 стихе говорит, что «*Бога не видел никто никогда*»? Без сомнения, записывая эти строки, Иоанн думал не только о свидетельстве Иисуса, данном в Иоанна 14:9 («*видевший Меня видел Отца*»), но, пожалуй, он добавляет свой комментарий (Иоанн. 1:18) к значению этих слов «*едиnorodный сын, суций в недре Отчем, Он явил*». Другими словами, в то время как никто не может видеть Бога во всей его полноте, полнота Бога обитала в Иисусе настолько, что он явил Отца, дав человечеству возможность познать Бога полнее, чем это могло сделать какое-либо пророчество или видение. Павел выражает эту мысль подобным образом: «*Который есть образ Бог невидимого... Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала всякая полнота, И чтобы посредством Его примирить с Собою всё*» (Кол. 1:15, 19–20). По этой причине многие богословы описывают воплощение Бога в

человеческую плоть (*Слово стало плотью*) не как человеческое рождение извечно существующего Сына в составе Троицы, а как откровение Бога во Христе. Или как некоторые говорят, Иисус – это человеческое лицо Бога (Robinson 1973).

Фраза «*быть одно с Отцом*» (Иоан. 10:30) не обязательно подразумевает провозглашение вечного изначального существования, особенно принимая во внимание молитву Иисуса о том, чтобы «*все верующие были едины (en), «как (kathos) Мы едино»*» (17:21–23). Если мы станем едины, как Иисус един с Отцом, означает ли это, что мы станем друг другом? Несмотря на то, что мы можем не согласиться с Джоном А. Т. Робинсоном по нескольким важным вопросам, его описание единства Иисуса с Отцом в книге «*The Priority of John*» оказывается очень полезным: «Лучшим посредником человека является его сын, как, например в истории, приведенной в Евангелии от Марка 12:6, так как нет гарантии, что кто-то другой лучше чем сын представит как отца, так и его интересы. Всё, кем является отец и чем он владеет, принадлежит сыну. И Иоанн поясняет иудейское понимание слова «сын». Быть «сыном кого-то» означает «делать дела кого-то», отражать природу кого-то («что отец, то и сын»), независимо от того, является он Богом, Авраамом или дьяволом (8:31–47; ср. с 1 Иоан. 3:7–12). Данное функциональное объяснение понятия «быть сыном кого-то» встречается в Евангелии от Иоанна 10:31–38, когда иудеи обвиняют Иисуса в богохульстве «*Ты будучи человек, делаешь Себя Богом*». Иисус отвечает иудеям, что их собственное Писание (Пс. 81:6) называет «богами» тех, к кому пришло слово Бога, ссылаясь вероятно или на Моисея, о котором говорится, что он был «вместо Бога» фараону (Исх. 4:16; 7:1), и которого Фило смело называет «Бог» или на судей Ветхого Завета (как предполагает контекст псалма), к которым люди должны были идти как к «богам» (Исх. 21:6; 22:8, 28), так как они представляли Бога и действовали от Его имени, как и сам Иисус. ... Напрашивается вывод (в раввинской манере), так как он формулирует следующее предположение: «вы говорите: «богохульствуешь», потому что Я сказал: «Я сын Божий»? (1987:373–374).

Учитывая, что Иисус это «*сияние славы и образ ипостаси Его*» (Евр. 1:3), он несомненно более велик, чем какой-либо пророк, судья или прежний «представитель» Бога, как говорилось об этом выше. Тем не менее тот факт, что Иисус процитировал Псалм 81:6 по сути выстраивает его защиту против их библейской несостоятельности и логической непоследовательности: «Вы хотите побить меня камнями за то, что я делаю себя *Элохимом*? Тора свидетельствует, что сам Бог обращался к судьям и начальникам этого мира как к *Элохимам*, а я только называю себя его Сыном (то есть его царственным представителем и посредником)». Совершенно очевидно, что Иисус опровергнул данное обвинение.

Однако несомненно то, что Фома отчетливо называл Иисуса «моим Богом» (Иоан. 20:28). Но что мог иметь в виду Фома, иудей-монотеист, который с детства цитировал шему: «*Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть*» (Втор. 6:4)? В отличие от строгого использования христианами термина «Бог» в современном английском языке, использование иудеями соответствующего термина *Элохим* было совершенно иным на протяжении всей иудейской истории. В то время как англо-говорящие христиане не посмели ли бы назвать обыкновенного человека «богом», Ветхий Завет свидетельствует, что иудеи, говорящие на иврите могли не только называть царей и судей (представителей и посредников Бога) *Элохим*, но как говорилось об этом выше, сам Бог называл таких людей *Элохимами* (Пс. 45:6, 81:6; Исх. 21:6, 22:8; ср. с Ис. 9:6; ср. с Исх. 4:16, 7:1). Как отмечает Данн, «это является важным фактором, когда мы вспоминаем о том, как используются эти отрывки из псалмов при описании Иисуса в Евреям 1:8 и Ин. 10:34 соответственно (1996:17). Но еще более поразителен, продолжает Данн, «тот масштаб, с которым иудаизм в первом веке н. э. и после, несмотря на присущий ему монотеизм мог мириться с разговорами о некоторых великих героях прошлого, которые описывались терминами близкими к божественности. Иосиф дважды сообщает о вероятности теории о том, что Моисей был взят или вернулся к божественности. (Ant. III. 96f.; IV.326; cf. Philo,

Mos. II.288). Фило толкует Исход 4:16 and 7:1 в нескольких местах и не стесняется говорить о Моисее такие вещи как: «Он (Бог) назначил его богом» (Sac. 9) или говорить о нем уже как «не о человеке, а о Боге» (Prob. 43; см. также Som. II.189; Mos. I.158; Qu.Ex. II.29). А в книге Артапануса 'Moses Remembrance' (первое или второе столетие до н. э.) о Моисее говорится, что его считали достойным почитать как бога .... (Frag. 3.6, in Eusebius, Praep.Ev. IX.27) (:17).

Учитывая иудейский контекст термина «*Элохим*» 1 века трудно установить точно, что имел в виду Фома, называя Иисуса «мой *Элохим*». Ясно то, что язык описания божества, утверждает Данн, был широко распространён и весьма разнообразен в древнем мире и возможно был знаком современникам Иисуса, Павла и Иоанна во многих случаях его применения. Когда он использовался по отношению к отдельным личностям, он мог означать любого от праведного или благочестивого человека, человека, живущего в гармонии с божественным до небесного или наполовину земного существа, включая, в частности, царей, правителей и мудрых, одарённых или вдохновленных свыше людей (:17–18).

Далее Данн заявляет, что столетия христианства заставили нас колебаться в нашей свободе использовать термин «бог», говоря о других людях. «Мы должны принять во внимание тот факт, - добавляет Данн, - что современники первых христиан не были так скованы в этом вопросе» (:18).

Данн не пытается лишить Христа его уникальности или величественности, но он изучал ограничения библейской экзегезы и исторического исследования, чтобы понять, как раннее христианство понимало догму воплощения Христа в человеческую плоть. Поэтому труд этого учёного очень важен для тех, кто наблюдает, какую работу проводит Бог среди движений мессианских мусульман-С5, в которых верующих не обучают или им не преподают доктрины отцов церкви 4 века. Вместо этого, все, что у них есть – это Библия. И вследствие того, мессианские мусульмане-С5 фильтруют Библию не через неоплатоническое мировоззрение наших греко-римских отцов церкви, а через строгое монотеистическое мировоззрение подобное иудаизму Второго Храма, они возможно не видят в Библии всего того, что видели наши отцы церкви времён четвертого столетия. Они даже могут придти к совершенно иным выводам, некоторые из которых могут быть даже более близки к раннему христианству, чем мы это себе представляем.

Способность Иисуса прощать грехи часто понимается всеми таким образом, что Иисус вечно был одной из личностей Троицы, так как только Бог может прощать грехи (Мар. 2:7). Странно, но мы часто упускаем из виду тот факт, что Иисус делегировал ту же самую способность своим ученикам: «*Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся*» (Иоан. 20:23). Совершенно очевидно, что данная нам Христом способность прощать грехи не ставит нас на один уровень с ним. Только Христос был возвышен как Господь, и только ему было дано имя, превыше всякого имени. Тем не менее непосредственный контекст этого важного заявления назидателен. Воскресший Христос только что дунул на своих учеников и сказал: «*Примите Духа Святого*» (20:22). Именно присутствие Духа Божьего даёт человечеству способность прощать грех. Таким образом наряду с возрождением христологии за последние несколько десятилетий, появились многочисленные труды о христологии Духа<sup>7</sup>. Согласно Колину Брауну Евангелие от Иоанна представляет явную христологию Слова (Логоса) в сочетании со скрытой христологией Мудрости и Духа, в то время как Матфей, Марк и Лука представляют явную христологию Духа, в основе которой лежит христология Слова. «Все три [обзорных Евангелия] рассказывают о крещении Иисуса, о том, как на Него снизошёл Дух и идентифицируют его как Сына Божьего (Мк. 1:9–11; Матф. 3:13–17; Лук. 3:21–22). В свете того, что мы уже говорили о значении термина «Сын Божий», Иисус был облечён властью Сына-Царя, помазанного Богом, его вице-регента. Помазание Духом не

<sup>7</sup> См., например, труды Джеймса Д. Дж. Данна "Jesus and the Spirit" (1975) и "The Christ and the Spirit" (1998).



является своего рода дополнительной поддержкой, чтобы помочь ему действовать лучше. Это акт, который сделал его Мессией, Христом, помазанником. Это составляющая часть его личности, как мессианского Сына. До этого события он был Мессией назначенным, но ещё не вступившим в его силу; помазание сделало его помазанником, Мессией. ... Матфей и Лука предвосхищают вопрос усыновления рассказом о роли Духа в зачатии Иисуса (Матф. 1:18, 20; Лука. 1:35). Благодаря роли Духа с самого начала Иисус являлся тем, кем он был. Но он не вступил в роль Мессии до тех пор, пока не произошло помазания Духом» (1991:94).

В наших поисках понимания того, как первые иудеи-верующие в Иисуса понимали его величественность, эбиониты, иудео-христиане<sup>8</sup> второго и третьего столетий предоставляют нам интересное исследование. Хотя они твёрдо верили в то, что Иисус есть обещанный Мессия и Спаситель, о приходе которого предсказывали Закон и Пророки (Втор. 18:18, Ис. 53, Дан. 7:17), они отвергали языческое утверждение о вечном существовании Иисуса до его воплощения. Эбиониты твёрдо заявляли об изначальном существовании Иисуса в иудейском понимании этого термина (то есть в уме, в планах и намерениях Бога «до основания мира»), что соответствовало иудейскому верованию об изначальном существовании Торы и Моисея<sup>9</sup>. Тем не менее, это не означало для них вечного, сознательного, изначального существования Иисуса, как язычники позднее толковали документы Нового Завета, написанные учениками Христа - иудеями. Как утверждал Иисус, царство также существует изначала «*уготованное вам от создания мира*» (Мф. 25:34), как и имена праведных «*написаны в книгу жизни от начала мира*» (Отк. 17:8, ср. 13:8). Иисус также говорил, что кровь пророков была «*пролита от создания мира ... От крови Авеля до крови Захарии*» (Лук. 11:50–51). Пролита, когда? Действительно ли? Чем больше мы думаем о том, когда кровь Авеля и Захарии была фактически (осмелюсь ли сказать «буквально») пролита, тем больше заявления Иисуса грозят нашей западной чувствительности как анахронической невозможности. Однако при толковании утверждений Иисуса с точки зрения иудейского понимания изначального существования (то есть вещи, предузнанные и запланированные в уме, планах и намерениях Бога до создания мира), они обретают свой совершенный смысл. Как пишет Павел, Бог также избрал нас в Христе «*прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним*» (Еф. 1:4, ср. с 1 Петр. 1:20; Евр. 4:3). Необходимо ли было нам существовать как личностям вечно или сознательно, чтобы быть избранным Богом до создания мира? Конечно нет, однако это не отрицает истины заявления, сделанного Павлом в рамках иудейского мировоззрения.

Возможно ли то, что тысячи иудеев – последователей Иисуса Христа времён раннего христианства не обозначали Бога Израиля как три извечно сосуществующие: Личности: Отца, Сына и Святого Духа? Учитывая тот факт, что ни один стих Нового Завета даже приблизительно не описывает Бога таким образом, это не только возможно, но и вероятно. Это, несомненно, должно повлиять на то, как мы воспринимаем, что Бог делает среди мусульман – последователей Иисуса Христа. Однако, как мы уже говорили об этом выше, известные исследователи Евангелия пошли намного дальше в этом вопросе. Когда книга Джейма Д. Дж. Дана «*Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*» была впервые опубликована в 1980 году, журнал «*Christianity Today*» поместил её в ряд «Значительных книг года». Журнал отмечал: «Эту книгу необходимо прочитать. Данн сочетает огромную эрудицию с глубоким христианским посвящением. Бесполезен будет труд тех, кто попытается исправить Данна». Принимая во внимание высокую оценку труда Дана таким авторитетным христианским изданием, в какой-то степени тебя поражают его слова о том, что если мы будем ограничиваться тем, что записано в Библии, не опираясь на традиции

<sup>8</sup> См. классический труд Жан Даниэля об эбионитах (1964:55–64), книгу Герда Людемманна “Opposition to Paul in Jewish Christianity” (1989) и проницательный обзор Барта Ермана (2003:99–103; cf. 1993:48–118).

<sup>9</sup> Ср. книгу Кауфмана Колера и Людвиг Блай “Pre-existence”, Jewish Encyclopedia.com.

добавленные позже отцами поздней языческой церкви и «строю нашу теологию, используя только кирпичи, полученные с помощью тщательной экзегезы, мы не сможем сказать с уверенностью, что Иисус считал себя Богом и Сыном Бога, существовавшим от сотворения мира» (1996:32). Будучи сбитыми с толку, насколько можно быть озадаченным очевидной смелостью подобного заявления, мы должны задать вопрос: если выдающиеся евангельские богословы могут придти к подобным выводам спустя десятилетия скрупулёзного исследования Библии на её оригинальных языках, причём они получают признание библейских изданий и защищают свое богословие от нападок христианского критицизма, как мы можем осуждать мессианских мусульман-С5только за то, что они придерживаются библейского языка апостолов Христа в том, как они описывают Иисуса как Господа и Спасителя всех?

Целью данного краткого христологического обзора ни в коей мере не является предположение о том, что Христос – это не Бог, или что доктрина Троицизма не заслуживает доверия. В вышеупомянутом труде Колина Брауна мы читаем: «Позвольте мне на мгновение остановиться, чтобы подчеркнуть, что именно я пытаюсь сделать. Человеку, верящему в доктрину Троицы возможно станет интересно, намерена ли данная философия принизить значение личной божественности Христа. Моя цель совершенно противоположная. Я пытаюсь понять, каким образом Новый Завет представляет Иисуса в качестве Христа и на этой основе построить наше понимание божественности Христа и Троицы. Не титул «Сын Божий» даёт определение Иисусу, а Иисус даёт новое определение данному титулу в свете того, кем он являлся и что он совершал» (1991:89).

Подобным образом, утверждает Данн: «Только на Никейском соборе преобладающая до того времени Логос-христология уступила господству языка Сына Божьего. С Логос-христологией упор делается на неразрывности Отца и Сына, так как Сын – это Слово, самовыражение Бога, что также подчёркивается в Евангелии от Иоанна. ... Упор на то, что Христос – это Сын, независимо от ранней христологии Логоса, может в свою очередь, легко стать выражением битеизма или тритеизма, в чём иудаизм и Ислам обвиняют христианство. Следовательно, для правильной оценки христианской ортодоксальности очень важно помнить о том, что язык доктрины триединства – Отец/Сын должен читаться *в контексте христианского монотеизма*. Если язык символа веры – Сын Божий не воспринимать как выражение Логос-христологии, то он понимается неправильно, как, например, в предположении, что слово «Логос» в Евангелии от Иоанна 1:1 можно заменить на слово «Христос», или в аргументации того, что в Колоссянам 1:15 апостол Павел описал Христа. В противоположность этому, классическая ортодоксальность заключается в том, что Иисус Христос – это тот, кем стало Слово Бога в процесс воплощения Бога в человеческую плоть. На мой взгляд, ошибка состоит в том, что в формуле Троицизма («одна сущность, три личности») слово «личность» мы понимаем в современном смысле этого слова, или более того до такой степени, что Иисус из Назарета был человеком. Если Слово Бога, существующее изначала, Сын Божий – это личность в этом смысле этого слова, то тогда христианство, несомненно, является тритеизмом. И если стихи из Послания Колоссянам 1:15 мы будем воспринимать как непосредственное описание Иисуса, пришедшего из Назарета, то значит, мы придерживаемся такого толкования текста, которое безвозвратно отошло от монотеизма. Подобным образом, если мы предположим, что язык Отец/Сын Евангелия от Иоанна скорее имеет в виду взаимоотношения между Отцом и Сыном (Никейского и пост-Никейского значения), чем целостность христологии Логоса (до-Никейского значения)» (1996:xxx1).

Очевидно то, что учёные не нашли согласия по многим вопросам, о которых говорилось выше. Опровержений более чем достаточно, но все они выходят за рамки исследования данного труда. Тем не менее, разнообразие христологий в среде большого

количества посвященных и выдающихся христианских богословов на сегодняшний день открывает реальность того, что так легко упустить из виду, пытаюсь понять мусульман-С5: *перевод и мировоззрение оказывают огромное влияние на наше восприятие Христа, иногда коренным образом определяя его.*

Мы обязаны Эндрю Уоллу тем, что он указал на главный источник разнообразия христологий. «Переводческая работа – это искусство невозможного. Точная передача значения из одного лингвистического средства общения в другое затруднена не только различиями в структуре языка и культуры. Слова языка-рецептора уже отягощены своим значением, а старый груз тащит новый в области, которые не отмечены в карте языка источника информации. В конце концов, переводчик вынужден делать всё от себя зависящее и рисковать в этом очень опасном деле. Переводческая работа включает в себя попытку выразить значение источника информации, пользуясь ресурсами и находясь в рамках рабочей системы языка-рецептора информации. Что-то новое привносится в язык, однако новый элемент можно понять только пользуясь средствами и терминами изначального языка и его условностями. В результате этого процесса этот язык и его система эффективно расширяются, начинают по-новому использоваться. Но значение переведенного элемента из языка источника информации тоже в каком-то смысле было расширено переводом; язык – рецептор информации имеет свою собственную динамику и переносит новый материал в сферы, которые он никогда не затрагивал в языке источника информации» (:26, 28).

«По мере того, как Евангелие стало проникать в греко-римское общество третьего и четвёртого тысячелетий, вся их система мышления (их история, традиции, свод признанной устной и письменной литературы) и доминирующие высоты их национальной жизни вынуждены были, - заявляет Уолл, - снова пойти учиться вместе с Христом. Этот процесс полностью изменил выражение христианской веры, так как слово Христа должно было быть привнесено в сферу мышления и нести в себе идеи, о которых Пётр, Иоанн и Иаков даже не мечтали и которые вряд ли даже представлялись Павлу. Невозможно было ни игнорировать, ни отрицать до этого существовавшую систему идей, или же оставить её такой, какая она есть. В неё было необходимо внедриться, захватить и связать со словом о Христе и с Писанием, в котором содержалось это слово. Данный процесс ставил новые задачи перед христианством. Вопросы, которые никогда не волновали умы апостолов и старейшин Иерусалима стали вопросами жизни и смерти, по мере того, как слово о Христе сталкивалось с укорененной метафизикой греческого мира, по мере того, как многие вопросы, являясь жизненно важными для первого поколения христиан в Иерусалиме, просто выпали из поля зрения» (:53).

Другими словами, отцы церкви, бывшие некогда язычниками, находясь в мире неоплатонизма начали задавать вопросы, которые первые христиане-иудеи никогда не задавали, и находили в Писании ответы на них, которые апостолы вряд ли замечали, потому что их вопросы были совершенно иными. Палестино-иудейский «оригинал» был сначала добавлен как «новый материал» к греческой системе мышления. Однако спустя три столетия, поднявшись подобно дрожжам в греко-римском обществе, языческое христианство также добавило что-то новое к этому оригиналу, перенеся его в области, которые он никогда не затрагивал в апостольскую эру.

Уолл иллюстрирует динамическую роль мировоззрения, когда пьеса «Иисус» демонстрируется в человеческой аудитории жизни. «В заполненном зрительном зале каждый видит сцену, но никто не видит всю сцену целиком. Люди, сидящие в одном месте не видят вход слева... Для людей, сидящих в другом месте, вид сцены загорожен колонной или нависающим балконом. В результате, хотя все видят одну и ту же пьесу и слышат одинаковые слова, каждый получает различную картину соединения слов и действия в зависимости от места, которое они занимают в театре. Зрители, сидящие на одной стороне имеют очень хороший обзор тех сцен, которые не так хорошо видны остальным зрителям, а люди на балконе с удивлением слышат смех в партере, когда они

сами не видят ничего, что могло бы вызвать его. Но ситуация меняется в противоположную сторону, когда явление в пьесе меняется, и главное действие происходит на другой стороне сцены» (:43).

То, что видит каждый человек в пьесе «Иисус» определяется тем, где сидит человек. Зритель видит ту часть сцены, которую удобнее наблюдать с его места в зрительном зале.

«Наше место в зрительном зале определяется целым рядом условий: местом рождения, происхождением наших родителей, языком, на котором мы говорим дома, тем, как прошло наше детство и т. д. Люди, обладающие примерно одинаковыми условиями формируют культурные блоки – подобно ряду мест в театре, откуда вид на сцену одинаков. Культура – это всего лишь наименование места в зрительном зале, где развивается драма жизни. Просмотр «Пьесы Иисуса» в этой драме жизни подразумевает чтение или слышание христианских писаний. И здесь наше место в зрительном зале будет влиять на то, что мы видим или слышим. Люди, сидящие вдали от вас будут видеть то, что вы не можете видеть, но в свою очередь они не смогут наблюдать те сцены, которые кажутся очень важными для вас. Они не смогут наблюдать их не из-за своей слепоты или по своему волю, а по той причине, что они сидят в другой части зала» (:44).

Христология, о которой говорилось выше, некоторым может показаться отказом от взлелеянной ортодоксальности. Однако совсем не трудно прийти к подобным выводам, когда историки-богословы искренне пытаются «сесть на место» иудеев времён Второго Храма, читающих Новый Завет. Как отмечает Джеймс Д. Дж. Данн во втором издании своей книги «*Christology in the Making*»: «По-видимому, некоторые критики и экзегеты полагают, что прямой призыв к «очевидному» или «ясному значению» текста является достаточным ответом на моё обсуждение таких текстов, как Колоссянам 1:15–20. Со всей своей мудростью Данн отвечает: «Очевидным» для кого? «Ясным» в каком контексте? Очевидным для нас, оглядывающихся на текст с очень развитой непредусмотрительностью почти двух тысячелетий. Но главный вопрос заключается в том, было ли понимание текста настолько же ясным для автора и читателей оригинала, настолько же очевидным, когда текст помещён в тот контекст, в котором он создавался» (1996:xvii).

Как показал вышеупомянутый опрос мусульман-С5, у них нет ясности в этом вопросе, учитывая то место в зрительном зале, откуда они смотрят «Пьесу Иисуса». Пожалуй, самый поразительный факт проведенного исследования заключается в том, что более половины опрошенных *действительно* утверждают, что *Аллах* – это «Отец, Сын и Святой Дух».

Для того чтобы понять, что Бог делает среди движений мусульман-С5, сконцентрированных на Иисусе, мы должны быть внимательны, чтобы не оценивать их в зависимости от того, совпадают ли доктрины их теологии с нашими. Уоллс предупреждает: «Нельзя предполагать, что те темы, которые были главными в процессе внедрения христианства в древние культуры, останутся главными для новых культур». Они могут пользоваться иными ориентирами, нежели у ортодоксального христианства или не отдавать приоритет индивидуальному самосознанию, абсолютно необходимому для завоевания Христом других мировоззрений. Первые христиане, иудейского происхождения обнаруживали, что их греческие последователи на удивление холодно относятся к самому ценному сокровищу Израиля, Божьему Закону и его водительству для живущих. Многие из них были бы равным образом обеспокоены интеллектуальными сложностями, к которым христологические дискуссии вели христиан-греков» (:24).

Заканчивая книгу “*Christology*” Данн приходит к таким же выводам: «Если что-то и обладает нормативной важностью для современной христологии, то это то, что христология не должна быть загнана в рамки одной конкретной оценки Христа, не должна противопоставлять одну оценку другой, не должна настаивать на том, чтобы втиснуть все разнообразные концептуализации Нового Завета в одну конкретную «форму»; а прежде

она должна признавать, что значимость Христа может быть постигнута только посредством разнообразия формулировок, которые хотя и не всегда строго совместимы друг с другом, тем не менее не опровергают одна другую» (:267).

Первостепенное значение в наказе Иисуса идти и научить все народы (Мт. 28:19-20) играла не детально разработанная система доктрин, сведенных в кодекс, а послушание всем его заповедям. Как сказал Иисус: *«Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня; а кто любит Меня, тот возлюблен будет Отцем Моим, и я возлюблю его и явлюсь ему Сам»* (Иоан. 14:21). Иисус также подчеркнул, что истинных его последователей можно будет узнать не по тому, как они разъясняют свою теологию или христологию, а по тому исполняют или нет, они то, что он им повелевает: *«Что вы зовете Меня: «Господи! Господи! и не делаете того, что Я говорю?»* (Лук. 6:46; ср. с Матф. 7:21, 21:28-32; Деян. 10:34-35; Иак. 2:24). Принадлежность к какому-либо царству всегда подразумевает верность и послушание царю. В нашей оценке мусульманских движений, сосредоточенных на Христе важнейшее значение должно иметь не соответствие их языка греко-римской ортодоксальности, а их стремление повиноваться всему тому, что заповедал Иисус.

**Мусульмане-С5 со стороны или во взаимоотношениях.** Что касается нашей уверенности, как дотошных учеников Писания, в наших богословских выводах, мы должны со всем смирением признать, что почитание популярных толкований Писания может порой быть корнем нашей неспособности видеть ясно, как говорил об этом Иисус: *«Исследуйте Писания. Ибо вы думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне. Но вы не хотите придти ко Мне, чтобы иметь жизнь»* (Иоан. 5:39-40). Хотя всё действительно должно проверяться Писанием, слова Иисуса наводят на мысль о том, что интенсивное изучение Писания само по себе не гарантирует правильного восприятия его значения и надлежащего применения. Без побуждения Святого Духа, Писание может быть серией бесконечных притч, суть которых мы можем *«слухом слышать - и не уразуметь, и очами смотреть - и не увидеть»*. Христиане всех убеждений могут искренне верить, что они видели и поняли, но именно «час посещения» испытывает нас на самом деле, потому что пути Бога, в отличие от доктрин невозможно запереть в коробку кодексов.

Джон Трэвис (John Travis), автор С-спектра (1998 г.) совершенно верно утверждает, что наша теология миссии к мусульманам «может быть правильно разработана только посредством динамического взаимодействия фактического опыта служения, конкретного водительства Святого Духа и изучения Слова Божьего» (2004 г.). В его главе о движениях внутри спектра-С5, которая скоро должна выйти в свет, Трэвис поясняет: «Очень назидательно наблюдать, как в 15 главе книги Деяний ранняя церковь определяла волю Бога относительно верующих-язычников, и что они должны делать, «чтобы спастись» (15:1). Одна группа рожденных свыше фарисеев, основываясь на своём толковании Писания [и повелениях Иисуса], утверждала, что язычники «должны обрезываться и соблюдать закон Моисея» (15:5). Описывая события, ведущие к совету и то, как он протекал, Лука знакомит нас с тем, как ранняя церковь решала наиболее важные вопросы. Как мы видим, это было взаимодействием, основанным на практическом опыте, водительстве Духа и понимании Писания. Обратите внимание, что команда Павла и Варнавы, направляясь через Финикию и Самарию в Иерусалим, на всём пути рассказывала верующим «об обращении язычников» (15:3). Их практический опыт и свидетельства о работе Бога среди язычников очень радовали всех верующих. Они продолжали накапливать свой опыт до самого прибытия в Иерусалим, где Павел и Варнава рассказали старейшинам «все, что Бог сотворил с ними» через служение язычникам (15:4). Затем Пётр поделился своим опытом работы среди язычников и рассказал о том, как к полному удивлению его сотрудников-иудеев рождённых свыше, Святой Дух «излился» на язычников, которые начали «говорить языками и величать Бога»

(10:46). Наряду с тем видением, которое апостол получил от Бога все, что нужно было провозгласить Петру, так это: «Кто может запретить креститься водою...?» (10:47).

Необходимо помнить о том, что крещение новообращенного в иудаизм предназначалось только для тех людей, которые полностью переходили в иудаизм, их называли «прозелитами праведности» (Евр. *ger tsedek*). Эта категория новообращенных проходила обряд обрезания, от них требовалось соблюдение всего Закона Моисея, их почитали за «новорожденного ребенка», давали еврейское имя и называли «сыном или дочерью Авраама». Иначе было с богобоязненными (наполовину перешедшие в иудаизм и называемые «прозелитами ворот» (*ger ha-sha'ar*)), от них требовалось только повиновение семи законам Ноя<sup>10</sup>. А «прозелиты праведности» полностью отождествляли себя с иудеями. Другими словами, согласно иудейской миссионерской практике того времени крещение новообращенного рассматривалось как один из нескольких ритуалов, который необходимо было совершить язычнику, чтобы стать иудеем и полноправным членом иудейской общины. Поэтому учение Иисуса о том, что крещение должно стать частью обучения *всех* народов (Матф. 28:19) очевидно подвело многих его учеников-иудеев к мысли о том, что Иисус ожидает от них, чтобы они делали язычников полноправными членами иудейской общины, которые должны будут соблюдать все ритуалы, связанные с обращением в иудаизм – т. е. обрезываться и соблюдать всю Тору (Деян. 15:5). Легко себе представить, как эти фарисеи, уверовавшие во Христа поясняли «очевидное» и «простое» значение Писаний, чтобы подкрепить свои «библейские выводы» перед Иерусалимским Советом: «Как Господь ответил молодому богатому юноше, который спросил его о том, каким образом он может наследовать вечную жизнь? Разве Иисус не ответил ему «соблюдай заповеди»?<sup>11</sup> Разве Писание не говорит нам о том, что язычники могут праздновать Пасху вместе с нами, только если они прежде будут обрезаны? Как написано: «Никакой необрезанный не должен есть её».<sup>12</sup> Разве могут язычники есть тело и пить кровь Христа, нашего Агнца, не пройдя ритуал обрезания?<sup>13</sup> Даже *если* Иисус допустил существование двух категорий новообращенных в мессианский иудаизм, зачем язычникам наполовину переходить в иудаизм, когда они могут наслаждаться и пользоваться всеми благами славного Закона Бога? Обрезание – это не просто Закон, оно предшествует Закону на несколько тысячелетий! Обрезание – это знак Божьего Завета с Авраамом для благословения всех народов на земле! Почему бы этим народам ни нести на своем теле тот же знак заключения завета после того, как они были благословлены Иисусом, которому передана вся власть на небе и на земле, и который сам был обрезан на восьмой день рождения согласно закону Моисея?<sup>14</sup> Даже Моисей чуть не был поражен Богом, потому что он не обрезал своего сына.<sup>15</sup> Равви Павел, ты сам обрезал Тимофея, прежде чем позволить ему отправиться в путешествие вместе со своей командой.<sup>16</sup> Откуда такая непоследовательность? Ты учишь тому, что Закон свят, справедлив и благ,<sup>17</sup> зачем же умалять надежды следования за Христом, одобряя позицию, которая побуждает язычников жить без славного руководящего света Божьего Закона? Как писал псалмопевец: «Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных, и не сидит в собрании развратителей; Но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!».<sup>18</sup> Закон – это не бремя, это свет для наших ног!»

<sup>10</sup> Более полно о Законах Ноя в иудейской миссиологии Второго Храма читайте книгу “Living Like Jesus, A Torah-Observant Jew: Delighting in God’s Law for Incarnational Witness to Muslims” (Massey 2004: 14-18).

<sup>11</sup> Матф. 19:16-17.

<sup>12</sup> Исх. 12:48.

<sup>13</sup> Иоан. 6:53-56; 1 Кор. 5:7, 11:27.

<sup>14</sup> Матф. 28:18, Лук. 2:21.

<sup>15</sup> Исх. 4:24-26.

<sup>16</sup> Деян. 16:3.

<sup>17</sup> Римл. 7:12, 1 Тим. 1:8.

<sup>18</sup> Пс. 1:1-2.

Совершенно очевидно, что легких ответов для разрешения этого спора среди первых верующих не было. «По долгом рассуждении», Петр напоминает им, что Бог полностью принял уверовавших язычников, что было подтверждено «дарованием им Духа Святого» (Деян. 15:7-8), несмотря на то, что те еще *не* стали иудеями, не покорились всей Торе. Затем Петр делает еще одно заявление, которое поражает всех: «И не положил никакого различия между нами и ими» (15:9), показывая тем самым, что разграничение между богобоязненными и полными прозелитами излишне. Поэтому Петр может смело крестить язычников, не стараясь при этом сделать из них настоящих иудеев (10:47). Травис продолжает: «На этом эпизоде рассказа из книги Деяний, весь Иерусалимский Совет замолк, когда слово было предоставлено Павлу и Варнаве для того, чтобы они поделились своим опытом о том, «какие знамения и чудеса сотворил Бог чрез них среди язычников». (15:12). И только в этот момент встаёт лидер Совета апостол Иаков, подтверждает ценность практического опыта и заявляет, что то, что чудесным образом уже произошло на миссионерских полях среди язычников, на самом деле подтверждается Писанием (15:13-18). В Писании уже была база для принятия язычников, но сначала первой церкви потребовался первый опыт и безошибочная работа Святого Духа для того, чтобы дать правильное толкование Писанию в свете их современного контекста (2004)».

Зачастую критики движений-С5 упускают из виду очень важный момент, о том, что, прежде всего С5 – это не *стратегия* достижения мусульман, а *реальность*, совершаемая Святым Духом среди многочисленных мусульманских народов. Другими словами мусульмане познают Христа как Спасителя и Господа и меняются, изучая Библию и стараясь соблюсти все заповеди Христа. Однако, в отличие от верующих-С4, имеющих мусульманское происхождение (ВИМП), мусульмане-С5, верующие в Христа не рассматривают свою принадлежность к мусульманской общине, как часть их *происхождения*. Как описывает это Уолл, «греческий» - это культурный, а не этнический термин, точно так же, «мусульманин» - это культурный термин. По иронии, мусульманская культура, которая так нравится верующим-С5 намного более «иудейская», чем «христианская культура», которой придерживаются в большинстве христианских церквей языческого происхождения сегодня. Следовательно, мусульманская культура намного ближе к набожности и ритуалам, которые соблюдали Иисус и его апостолы, чем к тем, что соблюдают сегодня христиане языческого происхождения (Деян. 21:20; Woodberry 1996; Massey 2004; Neusner 2000). Мессиянские мусульмане-С5 не хотят отказываться от своей культуры или от своего народа, как отмечает Уолл: «Часто люди исходя из самых благих побуждений хотят, чтобы другие христиане тщательно придерживались тех вещей, которые играли большое значение для них самих и родились, когда Христос стал частью их истории. И иногда новообращённые, изо всех сил стремясь поступить правильно, были готовы угождать, как и во времена Нового Завета были христиане языческого происхождения готовые пройти обряд обрезания для того, чтобы получить статус полной принадлежности к народу Божьему. Поступить так означало следование пути иудейского прозелита [*ger tsedeq*], язычника, который для того, чтобы остаться верным Богу Израиля отказался от своего народа и стал членом израильского народа. Павел знал, что путь прозелита – это тупиковый путь для последователей Иисуса языческого происхождения. Они должны явить Христа в тех сферах жизни, о которых люди, исполняющие предписания иудаизма ничего не знали, и если бы они стали прозелитами, они по сути своей стали бы подражателями христиан-евреев и не способны были бы принести свет Христа в эти сферы жизни. Чтобы вы делали, если бы ваш друг – язычник пригласил вас на ужин, а мясо на этом ужине, возможно, а возможно и нет было бы идоложертвенным? (Ср. 1 Кор. 10:27). Набожного иудея не пригласили бы на такой ужин в любом случае, не пригласили бы и прозелита. Если бы они просто подражали иудеям, верующим во Христа, братьям старшим по вере, опытным христианам не

осталось бы иного пути, каким образом слово Христа могло бы проникнуть в греческую семью и общество». (:52).

То же самое относится к мусульманам, перешедшим в «христианство». Многие из них вполне готовы угодить – особенно те, кто являются номинальными мусульманами или разочарованны в Исламе. Мы обсудим динамичную свободу мусульман дальше по тексту. Тем не менее, растущее количество мусульман - последователей Иисуса приняли решение не идти по пути иудейского прозелита. Они хотят следовать за Иисусом, оставаясь мусульманами. Когда вы лично встречаетесь с этими верующими, их посвященность Христу очевидна. Подобно Петру, который был очевидцем того, как Святой Дух изливался на язычников, мы побуждаемы дать новую оценку нашим тенденциям христианизации, равно как Петр и Иаков были вынуждены пересмотреть свои тенденции иудаизации. Чтение материалов эмпирических исследований в какой-то степени может помочь, но ими невозможно заменить настоящие отношения с мусульманами-С5, верующими в Иисуса Христа.

Очень легко составить неправильное представление о том, что Бог делает среди движений мусульман-С5, сосредоточенных на Христе, если мы попытаемся оценить их со стороны, основываясь исключительно на слабых попытках свидетелей описать (устно или письменно) любовь мусульманина-С5 к Богу и Господу Иисусу Христу. Правильнее будет лично познакомиться с мусульманами-С5, непосредственно от них услышать как они справляются с трудностями следования за Христом, оставаясь при этом мусульманами, увидеть их стремление привлечь своих собратьев по Исламу к трону Христа.

**Различия между сфокусированными на Христе и сфокусированными на церкви.** Хотя изначально С-спектр был разработан для того, чтобы дать описание шести различным видам общин, центром которых является Христос (то есть греческое *ekklesia*), существующих на сегодняшний день в мусульманском мире. Терминология С5 была быстро принята теми, чья теология миссии больше сфокусирована на Христе, чем на церкви; больше сфокусирована на ободрении «внутренних движений» мусульман, сконцентрированных на Христе и существующих в рамках Ислама, чем на контекстуализации западного христианства; более убежденных, что Иисус желает, чтобы его ученики насаждали закваску правления и господства Бога непосредственно в мусульманских общинах, позволяя ей заквасить всё общество, проникнуть во все исламские институты общества, которые формируют веру мусульман.

Пытаясь дать объяснение тому, почему христианство не имело успешного распространения среди народов, следующих Исламу, индуизму и буддизму, Давид Бош обнаружил, что наиболее ясно разъясняет этот вопрос Алойсиус Пиерис. Пиерис, специалист по индийской культуре, богослов, первый небуддист, получивший докторскую степень по буддизму в Университете Шри Ланка. Он утверждает, что причина этой неудачи кроется в латинской практике христианства отделять религию от культуры. «На самом деле мы призваны, - заявляет Пиерис, - не просто к *инкультуризации*, а к *инрелигизации*» (Bosch 1999:477). Хотя подобное заявление отдает синкретизмом, Пиерис поясняет: «Нам нельзя было насаждать христианство в Азии, не разбив при этом горшок, в котором росло это растение. «*Лихорадка инкультуризации*»<sup>19</sup> - это последняя отчаянная попытка придать азиатский фасад церкви, которая не сумела пустить корни в азиатскую почву вследствие того, что никто не осмеливается разбить греко-римский горшок, в котором столетиями подобно остановившемуся в росте бонсаю существовала церковь» (Bosch 1999:478).

---

<sup>19</sup> Инкультуризация – это модель контекстуализации богословия, популярная как в протестантских, так и в католических миссиологических кругах (Bosch 1991:447).



Защитники движений мусульман-С5 обеспокоены опасностью синкретизма и ленивой толерантности, но более всего они обеспокоены вопросом истинной посвященности Христу, чем соответствием христианским традициям обращенных из язычников и системе доктрин, развившейся спустя столетия после апостольской эры. Иисус обещал, что он не отвергнет *никого*, кто придет к нему – ни иудейского мытаря, пьяниц, проституток или членов Синедриона, ни синкретичных и разношерстных самаритян, и даже не отвергнет язычников, «собак», которые ждут крошек со стола (Марк. 7:28). «*Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и приходящего ко Мне не изгоню вон*» (Иоанн. 6:37). «*Придите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас*» (Матф. 11:28).

В отличие от многих современных ему еврейских миссионеров, Иисус не требовал от самаритян или язычников, чтобы они переходили в иудаизм. Иисус не призывал людей к религии, он призывал их к себе. Самым важным была вера в *него*, поклонение Богу в духе и истине, покорность правлению и господству Христа, как единственному помазанному Богом царю. Под сфокусированностью на Христе понимается не религия, а сам Христос. Так как большинство верующих-самаритян не становились евреями, вполне вероятно, что они продолжали практиковать присущие им отдельные религиозные обычаи, которые были отвратительны для большинства евреев. Тем не менее, Бог излил своего Духа и на них, и на язычников к большому удивлению верующих-евреев (Деян. 8:17, 10:46; ср. Caldwell 2000).

Мы склонны предполагать, что если люди придут к Христу, они также будут *с нами*. Разве мы не являемся его учениками и представителями? Однако мы никогда не должны забывать, что царство Божье – это не принадлежность к нашей группе. Хотя этот факт был известен, он не был настолько очевиден для первых учеников Иисуса: «*Учитель! мы видели человека, который именем Твоим изгоняет бесов, а не ходит за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами*». (Марк. 9:38). Иисус имел полное право спросить их в ответ: «*С каких пор царство Божье заключается в следовании за вами?*». Но вместо этого он ответил по благодати: «*Не запрещайте ему; ибо никто, сотворивший чудо именем Моим, не может вскоре злословить Меня. Ибо, кто не против вас, тот за вас*». (Марк. 9:39-40). Иисус увещевает не останавливать таких людей именно потому, что важны взаимоотношения этих людей непосредственно с Иисусом, а не его учениками.

Достаточно прочитать книгу Давида Штёрна (David Stern) “*Messianic Jewish Manifesto*”, чтобы понять, как много современных еврейских верующих *расходятся с нами* по многим важным теологическим вопросам. «Закон, - пишет Штёрн, - это огромная *terra incognita* (неисследованная земля) христианского богословия» (1991:126). Мы соглашаемся, что Христос конечно же является Спасителем и Господом. Однако Штёрн (в числе многих других) показывает нам насколько далеко наше языческое богословие увело нас от еврейского учения Иисуса. Фактически, именно «язычезация» Евангелия с его греко-римским переводом, в конечном счете, делает наши даже самые «контекстуализированные» попытки достигнуть мусульман совершенно чуждыми. Однако если миссионеры начнут жить среди мусульман подобно Иисусу, то есть подобно евреям, соблюдающим Тору, мы, скорее всего, окажемся в гораздо лучшем положении, чтобы начать сеять правление и господство Бога среди мусульманских народов (Massey 2004).

Сфокусированность на Христе не подразумевает не только следование за нами и нашу миссиологическую комфортную зону, но и «христианство». Как пишет об этом Давид Бош в своей книге “*Transforming Mission*”: “Иисус совершенно не намеревался создать новую религию. Те, кто следовал за ним, не обозначались каким-то особым термином, чтобы отличаться от других людей, они не имели отдельного символа веры, ритуала, который бы раскрывал отличительный характер их группы, географического центра, откуда они действовали. Община, сформированная вокруг Иисуса, должна была

функционировать как часть *pars pro toto*, как община, существующая ради других, модель, которая должна была бросать вызов, которой другие должны были подражать. Тем не менее, эта община никогда не была призвана отделять себя от других. Однако по истечении времени община Иисуса просто стала новой религией. ...Она перестала быть движением и превратилась в некую организацию. Отличие движения от организации заключается в том, что одно консервативно, другие прогрессивно, одно более или менее пассивно, поддается влиянию извне, другое – активно, оказывает влияние на других, вместо того, чтобы поддаваться внешнему влиянию, одно оглядывается на прошлое, другое – смотрит на будущее.. одно опасно, другое – готово рисковать, одно соблюдает границы, другое – переходит их» (1991:50-51).

Хотя изначально верующие языческого происхождения переняли от верующих евреев, не занимавшихся иудаизацией, как например, Павел эту модель *pars pro toto*, постепенно отношение христиан языческого происхождения к евреям ухудшилось до невероятной степени, а затем систематизировалось в анти-еврейских указах императора Феодосия в 378 г. н. э. Разногласия, приведшие к возникновению антисемитизма среди первых христиан языческого происхождения сложны и вызывают беспокойство. К глубокому сожалению на протяжении столетий церковь совершала невероятные зверства по отношению к евреям.<sup>20</sup> Гитлеру достаточно было процитировать труды отца протестантизма Мартина Лютера, родившегося в Германии, чтобы возбудить холокост среди немецких христиан. «Что нам, христианам, делать, - писал Лютер, - с этой проклятой, отвергнутой расой евреев?». По сей день ответ Лютера преследует нас: «Во-первых, их синагоги или церкви необходимо сжечь. Во-вторых, их дома таким же образом необходимо разрушить. В-третьих, их молитвенники и Талмуды необходимо отобрать. В-четвёртых, их раввинам необходимо впредь запретить учить под страхом смерти и нанесения увечий. В-пятых, вы не должны, вы не можете защищать их до тех пор, пока в глазах Бога вы не захотите разделить всю их мерзость. В-шестых, им необходимо запретить заниматься ростовщичеством. В-седьмых, вам необходимо изгнать этих нечестных бездельников из нашей системы. В конечном счёте, дорогие князья и дворяне, те, в чьих владениях живут евреи, если мой совет не устраивает вас, найдите лучший, чтобы вы и все мы освободились от этого невыносимого дьявольского бремени – евреев» (Pelikan 1962:268).

В других местах Лютер писал: «Поэтому, дорогие христиане, учтите, что помимо дьявола у вас нет иного более жестокого, более злого и неистового врага, чем настоящий еврей, который искренне стремится быть евреем» (1543). Гитлер превозносил Лютера не только как великого реформатора, но также как «одного из великих воинов этого мира, который ... [был] готов сражаться за идеи и идеалы до самого конца» (1971:213). Учитывая этот неподобающий контекст истории церкви не трудно понять, почему часть современных мессианских евреев всё ещё *не с нами*, особенно если рассматривать это в свете стиха из книги Бытия 12:3: «злословящих тебя прокляну».

Только в последнее столетие языческая церковь стала вновь допускать присутствие евреев-последователей Иисуса, сохраняющих свою еврейскую принадлежность, таким образом бросая вызов эkkлесиоцентризму, которое преобладало в христианстве более восемнадцати столетий. Традиционно эkkлесиоцентризм придерживался мнения, что для того, чтобы спастись необходимо быть членом христианской [языческой] церкви. В то время как протестанты всегда называли себя иисусоцентричными, а не эkkлесиоцентричными, мы неотъемлемо продолжали эkkлесиоцентричную традицию, преуменьшая значение официального членства в церкви в пользу доктринального соответствия, ставя свой родительский штамп одобрения только после того, как новые

---

<sup>20</sup> Об ужасных подробностях христианского антисемитизма на протяжении всей истории языческой церкви вы можете узнать из книг Дана Кон-Шербока (1997) и Майкла Брауна (1992), а также из многотомного труда Леона Полиакова (2003).

движения соглашались с системой доктрин и традиций, которые мы считали обязательной частью принадлежности к христианству. Даже контекстуализация и аборигенизация, - отмечает Бош, - «никогда не включали в себя изменение «сформированного» западного богословия» (1991:448).

Иисусоцентричная точка зрения, напротив, утверждает, что полнота божественного откровения и окончательность искупления человечества, в конечном счете, сосредоточены во Христе. А вследствие того, что при просмотре пьесы «Иисус» мусульмане занимают другие места в зале, они могут не видеть всего того, что видели наши западные отцы церкви или добавить все то, что мы добавляли к иудео-палестинскому оригиналу. Но когда они покорятся заповедям Иисуса и последуют за ним как за Господом, они увидят как он отобразится в их обществе, когда Христос проникнет в области мышления и затронет те понятия, которые ускользали от нашего взгляда (Иоанн. 14:21).

**Очевидный запрет Павла на переход в другую религию.** Отдельные критики утверждают, что более полный контекст 7 главы 1 Послания Коринфянам не позволяет применить его принципы к вопросам, касающимся мусульман-С5.

*«Призван ли кто обрезанным, не скрывайся; призван ли кто необрезанным, не обрезывайся. Обрезание ничто и необрезание ничто, но все – в соблюдении заповедей Божьих. Каждый оставайся в том звании, в котором призван»* (1 Кор. 7:18-20).

Упоминание Павлом рабства (ст. 21-23), вслед за чем идёт еще одно наставление оставаться верующему в том состоянии, в котором он был, когда его призвал Бог (ст. 24), несомненно, указывает на повтор принципа, согласно которому христианину следует жить с довольством в любом жизненном статусе, в котором поместил его Бог: женат он или нет (ст. 17), иудей он или язычник (ст. 20), раб или свободный (ст. 24). Подобное понимание этого отрывка Писания подтверждается такими популярными комментариями, как *The Expositor's Bible Commentary*, который стихи 17-19 трактует следующим образом: «Слово *ei me* [из 17 стиха] лучше всего переводить как «но» (перевод Библии короля Иакова) или «тем не менее» (Новая международная версия перевода Библии), означая, что Павел распространил своё понимание христианского призвания к другим сферам жизни, помимо брачного статуса. Христианин должен жить для Господа, где бы он ни находился. Это является принципом, - утверждает Павел, - которому он повелевает следовать во всех церквях (ср. Еф. 5:21-6:9; Кол. 3:18-4:1) – принципом, превосходящим всякие границы. Этот принцип апостол применил, прежде всего, к религиозно-национальным различиям, касающимся вопроса принадлежности к иудеям или язычникам, обрезанным или необрезанным. В языческом окружении как, например, в Коринфе, отдельные христиане иудейского происхождения возможно пытались уничтожить ветхозаветный знак обрезания (ср. с Макк. 1:15). С другой стороны, иудеи пытались навязать обрезание христианам языческого происхождения (ср. Деян. 15:1-5; Галл. 3:1-3; 5:1). Павел доказывает, что данный внешний признак обрезания с упором на различие между иудеем и неиудеем не имеет никакого значения. Если верующий в момент своего призвания был обрезанным иудеем, он не должен становиться необрезанным. А если на тот момент он являлся необрезанным язычником, он не должен обрезываться, чтобы стать иудеем. Обрезание или необрезание не делают теперь никакого различия (Римл. 2:25, 29; Галл. 5:6), но соблюдение Божьих заповедей очень важно (ст. 19; ср. Иоанн 14:15). (Gaebelien 1990)».

Любой знакомый с ритуалом перехода язычника в иудаизм понимает смысл запрета Павла обрезываться верующим язычникам. Если перефразировать высказывание Павла в 19-20 стихах суть его слов заключается в следующем: *«Принадлежность к иудейскому обществу ничто и принадлежность к языческому обществу ничто, но все – в соблюдении заповедей Божьих. Поэтому каждый должен оставаться в том звании, в котором призван»*. Поэтому отдельные мессианские еврейские лидеры цитируют эти стихи как доказательство того, что Павел однозначно запретил язычникам «полное

обращение» (в отличие от вышеупомянутых богобоязненных - «полуобращенных» в мессианский иудаизм (Stern 1991:177)). Этот вопрос имеет огромное значение в наши дни, когда все больше и больше христиан языческого происхождения посещают мессианские иудейские синагоги.

Но действительно ли в 1 Послании Коринфянам 7:18 Павел *запрещает* язычникам обрезываться или просто *отговаривает* их? Давид Штёрн отмечает, что по халахическому закону от раввинов периода Второго Иудейского Храма требовалось, что они первоначально «отговаривали потенциальных новообращенных из язычества для того, чтобы отсеять неискренних» (1991:177). Поэтому Штёрн полагает, что 1 Кор. 7:18-20 является всего лишь примером того, как раввины обычно отговаривали от перехода в иудаизм, и что Новый Завет не запрещает христианам языческого происхождения полностью переходить в иудаизм, если они хотят полностью идентифицироваться с иудейским народом (:178 ср. Fisher 2001:141-149, Wolf 2001:133-139). Подобный вывод подтверждается контекстом 7 главы 1 Послания Коринфянам, где Павел явно допускает исключения для всех его предупреждений. Павел увещевает одиноких *оставаться так* (то есть неженатыми и незамужними, ст. 8, 27), но если они не могут контролировать свои страсти и принимают решение вступить в брак, *не согрешат* (ст. 9, 28). Подобным образом Павел увещевает рабов *оставаться как есть*, так как даже свободные являются рабами Христа; но если они могут стать свободными, то это также приемлемо (ст. 21-24, ср. NRSV, Lamsa). Следовательно, большинство верующих языческого происхождения должны оставаться как есть и не переходить в иудаизм, чтобы следовать за Христом; однако если они настаивают и остаются твёрдыми в своем мнении после неоднократных отговоров со стороны лидеров иудейской церкви, и если они действительно хотят полностью отождествиться с иудейским народом, даже пройдя через ритуал обрезания, они не согрешат, ибо это также приемлемо.<sup>21</sup>

Возможные разновидности этой раввинской практики отговаривать потенциальных обращенных могут также помочь снизить напряженность между миссионерами, которые хотят, чтобы мусульмане *переходили* в «христианство» (то есть сторонники мусульман C1-C3), миссионерами, которые не хотят, чтобы мусульмане переходили в «христианство» (сторонники мусульман-C4 и C5) и миссионерами, предпочитающими, чтобы мусульманские верующие оставались в своей мусульманской общине, сохраняя свою принадлежность к Исламу (то есть сторонники мусульман-C5). Как в Новом Завете нет абсолютного запрета христианам языческого происхождения становится мессианскими иудеями, *если* они действительно хотят полностью отождествиться с иудейским народом, точно так же мусульмане вольны переходить в мессианский иудаизм или языческое христианство, *если* они хотят полностью отождествиться с тем или иным народом. Тем не менее подобный переход в другую религию не только излишен, но и нетипичен. Как иллюстрирует пример Павла в 1 Кор. 7:18, согласующийся с вышеупомянутыми *халахическими* требованиями, подобный переход в мессианский иудаизм дозволялся только тем язычникам, которые были убеждены в своем мнении и настаивали даже после первоначальных отговоров лидеров иудейской церкви. Однако по умолчанию большинство должны *оставаться как есть*, то есть как язычники – последователи Христа. В наши дни, когда церковь является главным образом не иудейской, а языческой, заключение остается таким же истинным: большинство мусульман должны также по умолчанию со всяким довольством *оставаться в том звании, в котором призваны*, то есть как мусульмане, которые сейчас следуют за Иисусом как Господом. Иначе, выражаясь словами Уоллеса, они «последуют пути иудейского прозелита, отвернувшись от своего собственного народа» в обмен на «христианскую» принадлежность, таким образом, лишая себя возможности принести Христа в те сферы

---

<sup>21</sup> Для более полного обсуждения контекста 1 Послания Коринфянам 7:18-20 и его применения к мусульманам-C5 читайте книгу Массея (Massey (2004b:60-62)).

мусульманской жизни, о которых христианская община практически ничего не знает (1996:52).

По иронии многие христиане после размышлений о допустимости термина «иудеи за Иисуса» находят термин «мусульмане за Иисуса» более приемлемым. Тем не менее, учитывая, что Иисус и его последователи являлись иудеями, соблюдавшими Тору, реальность становится совершенно иной. Термин «мусульмане за Иисуса» узаконен не благодаря приемлемости иудеев, которые верят в Иисуса и соблюдают Тору, а неустанной настойчивости Павла на том, чтобы иудеи, верящие в Христа признавали законным существование *язычников, верующих в Христа, но не соблюдающих Тору*. К сожалению, Павел не достиг значительного успеха в этом вопросе (Деян. 21:19-31; Luedemann 1989), и многие сторонники мусульман-С5 не ожидают жизни намного лучшей среди большинства христиан в наши дни.

Пусть будет как будет, некоторые утверждают, что ошибочно сравнивать верующих *языческого* происхождения с верующими *мусульманского* происхождения, так как первый термин является этническим, а второй религиозным. Наверняка подобная точка зрения скорее всего пришла от язычников, чем иудеев первого столетия. Учитывая, что иудейский термин *гой* в Библии обозначается иногда словом «язычник», иногда словом «необрезанный», мы часто не имеем полного представления о том, насколько для иудеев - первых последователей Иисуса Христа фраза *гойим верующие* была позорной и парадоксальной. Хотя большинство языческих переводчиков Библии дипломатически переводят греческий эквивалент этого слова как «уверовавшие язычники» (Деян. 15:23, 21:25), оно также может быть переведено словами «необрезанные верующие» - и несомненно переводилось бы таким образом многими иудеями-христианами первого столетия нашей эры. Как еще они могли объяснить склонность греческих верующих есть пищу с кровью или свинину?

Позже мы увидим, каким образом бесконечная переводимость Евангелия допускает, что иудеи, *гойим* и мусульмане становятся народами, которые следуют за Христом. Но на данный момент достаточно сказать, что наряду со многими язычниками, которые хотят следовать за Иисусом, не становясь иудеями, есть множество мусульман, которые хотят следовать за Иисусом, не становясь при этом иудеями или «христианами». Более того, как об этом говорилось выше, различие, которое иудеи проводили между новообращенными, которые полностью перешли в иудаизм и новообращенными, которые наполовину перешли в иудаизм было излишним, так как во Христе нет различия между иудеем или греком, обрезанным или необрезанным, мусульманином-С5 или верующим-С4 в Христа мусульманского происхождения: «*один Господь у всех, богатый для всех призывающих Его*» (Римл. 10:12, Кол. 3:11, Гал. 3:28). Подобным образом то различие, которое мы проводим между мусульманами, полностью перешедшими в христианство (то есть верующие-С1-С3, мусульманского происхождения, которые полностью отождествляют себя с христианской общиной) и между верующими, которых можно назвать богобоязненными людьми наполовину перешедшими в христианство (то есть мусульмане-С5, верующие в Христа, которые продолжают отождествлять себя с мусульманами) также излишне. Мусульмане-С4 исключены из подобного сравнения, так как они не принадлежат ни к христианской, ни к мусульманской общинам.

**«Христианское» направление мусульман-С4.** Кажется, что сторонники мусульман-С4 принимают тот факт, что царство Божье это не «христианство», так как обычно они избегают термина «христианин» вследствие непоправимого вреда, нанесенного его значению в мусульманских странах. Однако несмотря на всю свою контекстуальную дружественность отношение мусульман-С4 к принадлежности к мусульманской религии открывает лежащие в основе их отношения веру в то, в каком *направлении* должны идти мусульмане: *из* Ислама, хотя не обязательно *в* «христианство». Теоретически, подобное верование хорошо срабатывает и искусно позволяет мусульманам

удаляться всех «библейски неразрешенных» мусульманских форм (или по крайней мере тех форм, которые *миссионерство* не может разрешить). Однако социологически подобное положение не является настолько правильным или искусным.

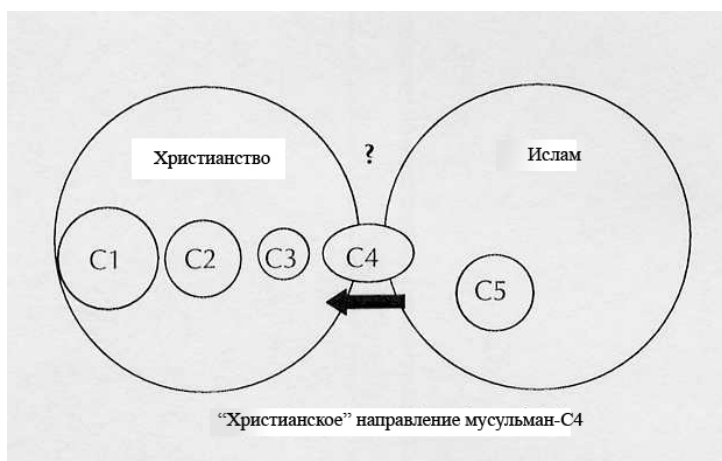
Когда верующий-С4 мусульманского происхождения свидетельствует о своей вере, мусульманин может задать ему следующий вопрос: «Ты христианин?»

- О, нет! – отвечает он, - я последователь Истинного Пути [или используется какой-то другой выдуманный термин].

- А, - отвечает мусульманин, ты мусульманин!

- Ну... не совсем так, - отвечает в ответ верующий-С4 и мастерски изобретает описание своей принадлежности, исходя из своего положения – если это ему на самом деле удастся сделать? На самом деле очень трудно будет достигнуть необходимого доверия в отношениях, когда человек говорит так неопределенно о своей принадлежности к религии. Даже у христиан нет такой религиозной категории для последователя Христа, который не является ни христианином, ни мессианским иудеем. У мусульман также нет религиозной категории для последователя Христа, не являющимся ни мусульманином, ни христианином. Последователь Христа должен принадлежать к *какой-либо* религии – если только, конечно, не принадлежит к какому-то странному или эксцентричному культу.

Более того, многие верующие-С4 мусульманского происхождения подобно социологическому хамелеону годами мечутся между христианской и мусульманской общинами, стараясь, чтобы его приняли в двух разных мирах. Принадлежность к спектру С4 (ни «христианин», ни «мусульманин») откровенно говоря очень трудное положение для последователей Христа мусульманского происхождения, чтобы оставаться в нем долгое время. Чем больше они живут подобно языческим христианам, тем больше им доверяют С1-С3-христиане, но не доверяют мусульмане. К сожалению, чем больше они придерживаются мусульманской культуры (например, в еде, одежде, ношении бороды, языке, соблюдении религиозных обрядов), тем с большим подозрением к ним относятся в христианских общинах. Теоретически верующие-С4 мусульманского происхождения никогда не должны вступать в общины мусульман-С1-С3. Однако, на практике их пути могут пересекаться намного чаще, чем этого желают сторонники спектра С4. Таким образом начинается процесс христианизации, который неизбежно выталкивает мусульман из их общины в некую форму «христианства», как это показано на нижеприведенной диаграмме.



А мусульманам-С5 нет необходимости упражняться в подобной религиозно-культурной гимнастике. Они знают, что они мусульмане и осознают, что Дух Бога изменил их. Подобно греко-римскому миру мусульманский мир представляет собой целостную систему мышления, в которое должно проникнуть Евангелия Царства Бога,

поднявшись в мусульманском обществе подобно дрожжам. Сторонники мусульман-С5 полагают, что после досконального изучения Библии, мусульмане-последователи Христа лучшим образом экипированы для вынесения суждений о том, что допустимо с библейской точки зрения, а что нет. Вместо того чтобы затуманивать своё суждение вековой языческой интерпретацией Писания через греко-римский фильтр, культурные аутсайдеры (миссионеры мусульман-С5) продолжают побуждать лидеров мусульман-С5 находить ответы в молитве и Библии, будучи уверенными в обещании Иисуса, что Дух Святой «*направит их на всякую истину*» (Иоанн. 16:13). Это не означает, что сторонники мусульман-С5 никогда не побуждают мусульман изучать специальные места Писания, так как Новый Завет описывает случаи руководящего наставничества. Тем не менее попытки способствовать истинной аборигенизации не ограничиваются различными формами поклонения, богослужения, священных ритуалов, архитектуры и искусства оформления книг. Вместо этого само по себе их понимание Писания также является главным кандидатом на аборигенизацию, по мере того, как сторонники мусульман-С5 ободряют верующих смотреть пьесу «Иисус», оставаясь на своём месте.

**Пророческая миссия Мухаммеда.** Одной из главных проблем критиков С5-мусульман является исповедание шахады мусульманами, верующими в Иисуса Христа, в котором они исповедуют, что Мухаммед – это *rasul* (посланник) Бога. Для нас – аутсайдеров, которых не воспитывали как мусульман, которых родители не учили тому, что Бог использовал Мухаммеда, чтобы обратить наших языческих предков прочь от суетных идолов, подобная обеспокоенность вполне понятна. Тем не менее, данный вопрос, скорее всего, является проблемой именно аутайдера. В то время, как многие христиане, сторонники С5-мусульман, являющиеся аутайдерами возможно не чувствуют себя комфортно произнося шахаду, многие (хотя не все) мусульмане-последователи Христа совершенно не обеспокоены необходимостью подтверждать, что Мухаммед – это *rasul*, потому что они говорят: «Мухаммед был тем, кто научил меня и моих предков поклоняться единому, истинному Богу, в то время когда они ещё кланялись идолам из камня и дерева. Мухаммед научил меня тому, что Иисус – это Слово Бога, принесшее Благоую Весть, Мухаммед научил меня верить в Библию, почитать библейских пророков, учиться на их примере и заботиться о сиротах и вдовах. Это то, что Иаков называл «*чистым и непорочным благочестием*» (Иак. 1:27). Мы научились всему этому у Мухаммеда, а не христиан. Если он не пророк, то кто?»

Христиан зачастую беспокоит такое понимание Мухаммеда, они предполагают, что он может занять место Христа в нашем сердце. Мусульманин-С5 спрашивает: «Верите ли вы, что Иоанн Креститель был пророком? Конечно, вы верите, как и мы. Но это не означает, что вы поклоняетесь Иоанну как Господу, разве не так? Вы следуете тому, на кого указал Иоанн, как мы следуем тому, на кого указал Мухаммед: Иисусу, Мессии, Слову Бога». Вследствие того, что Коран постоянно ссылается на несравненное чудо Иисуса, многие мусульмане-С5 свидетельствуют: «Коран привел меня к Христу». Вот свидетельство Ламина Саннеха, урожденного гамбийца, профессора истории и миссиологии Йельского университета, автора книги “*Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*” (Orbis 1989), фундаментальной книги для многих сторонников мусульман-С5. Когда журнал “*Christianity Today*” задал ему вопрос: «Что заинтересовало его в христианстве?», Саннех ответил: «Чтение об Иисусе в Коране возбудило мое любопытство. В то время у меня не было возможности прочитать Библию или сходить в церковь, поэтому Коран оставался для меня авторитетным и единственным источником информации об Иисусе...» (2003:112).

«Но как насчёт...?», - спросим все мы, фактически забрасывая С5-мусульман, последователей Христа вопросами об исламском мировоззрении и учениях, несовместимых с Писанием (или, по крайней мере, с нашим греко-римским языческим пониманием Библии). Но суть заключается в том, что вера в Христа – это не о нас или

нашей богословской зоне комфорта. Вера в Иисуса означает покорность правлению Христа, по мере того, как Святой Дух обитает среди них. Его пути – это не наша ортодоксальность. Вспомните, что здесь мы говорим об истории любви, о сердцах мусульман, любящих Бога и служащих Иисусу как Господу, единственному помазанному царю, чье владычество и царство никогда не прейдут. Иисус провозгласил: «*Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе*» (Иоанн. 4:23).

**Переосмысление Ислама.** Естественно, мусульмане-С5, последователи Иисуса Христа переосмысливают и дают новое определение Исламу в соответствии с авторитетом Библии. Некоторые даже призывают своих мусульманских соотечественников вернуться «назад к Корану», так как большинство небиблейских исламских верований уходят корнями в исламские традиции (*хадисы*) или в плохо истолкованные стихи Корана. Как только мусульмане убеждаются, что коранические аяты, ссылающиеся на искажение Библии были справедливы и направлены только против иудеев-предпринимателей, продающих филактерии (сура 2:79), они начинают лучше понимать, почему повеление Корана всем мусульманам верить в Библию, и многие другие аяты, доказывающие Библию не могли быть искажены (5:51/47, 10:94, 4:135/136). Хотя ученые текстовой критики могут не согласиться (Ehrman 1993), сам Коран оказывается могущественным средством защиты в руках мусульман, верующих во Христа для того, чтобы восстановить веру мусульман в непогрешимость Писания.

Переосмысление Ислама в свете Писания – это отнюдь не лёгкая задача, но наша роль в качестве аутсайдеров, если мы действительно хотим продвинуть аборигенизацию, уча их *народ* (а не просто несколько отдельных представителей их народа), не заключается в том, чтобы проделать эту работу за них. Истина состоит в том, что мы, будучи аутсайдерами едва ли имеем право *переосмысливать* Ислам, так как большинство из нас изначально никогда не мыслили по-исламски. Наша задача заключается в том, чтобы направлять их к Иисусу и Писаниям и противостоять искушению судить об их реальности через призму наших традиций. Как отмечает Уоллс: «Очевидно это означает появление новых тем и приоритетов, которые мы не могли представить себе и которые не могли вообразить в ранние христианские века. Ибо христианскую веру отличает то, что она должна принести Христа в те вопросы, которые наиболее близки сердцу человека, и делает она это с помощью структур, посредством которых люди воспринимают и признают свой мир, а они не одинаковы для всех» (:24).

Например, когда С5-мусульмане переводили Евангелие от Марка на свой родной язык, они были озадачены тем, как передать вводную фразу в Евангелии от Марка 7:19: («*тем самым Он объявляет чистой всякую пищу*» - перевод Кассиана). Сталкиваясь со мусульманским взглядом на чистоту пищи, который совпадает с диетической практикой Торы и Иисуса, их интересовало, не была ли эта фраза вставлена позже языческими книжниками – то, что Барт Эрман провокационно называет «ортодоксальным искажением Писания»? (1993). Отменял ли Иисус Закон? Они не могли найти доказательств того, что иудеи-ученики Иисуса после этого учения начали есть некошерную еду (ср. Деян. 10:14). Конечно, они не могли вообразить себе, что Иисус провозглашает мясо свиньи «чистой» пищей. Никто не указывал им, что контекст истории из 7 главы Евангелия от Марка о мытье рук указывает на то, что Иисус не объявлял некошерную пищу кошерной, а скорее учил тому, что кошерная еда не оскверняется ритуально, если к ней притрагиваются ритуально нечистыми руками (Stern 1991:160; ср. Massey 2004b:57-58). Тем не менее они нашли иной способ передачи этого стиха. После молитвенных размышлений, они решили не исключать эту фразу, а перевести её в таком виде, в каком она даётся. Когда консультант по иностранному переводу (придерживающийся внутренней модели, при которой сами мусульмане определяют направление перевода) спросил их, как они пришли к этому выводу, они ответили: «Это было просто. Свиная не является для нас «едой».



Разве посещая Бангкок, вы едите жаренных скорпионов, жуков и саранчу? Нет, не едите, потому что они не являются для вас едой, точно так же как свинина не является для нас едой». Разве слова Бога в 10 главе Деяний апостолов о том, что рептилии – это чистая пища, означают, что мы все должны есть змей и ящериц для того, чтобы продемонстрировать свою свободу во Христе?

Что касается ортодоксальности доктрин, в добавление к тому, что было сказано выше, мы должны помнить о том, что языческие богословы не раньше третьего века начали определять Бога, как больше чем одна «Личность» - несмотря на то, что церковь опасалась того, что это навредит доктрине единства Бога (Rusch 1980:7). Тем не менее, ответ богословской доктрины, учащей о том, что Бог – это одна личность, а не Троица не помешал богословской тенденции в Александрии и Антиохии (находящейся недалеко от Афин) соединить библейскую доктрину о Боге с нео- и средним платонизмом «чтобы сделать христианство понятным для своих соседей - язычников [и] доказать, что интеллектуально христианство заслуживает доверия и не наносит вреда Римской империи» (Rusch 1980:16).

В дохристианском иудаизме имя *Ruah Ha-Qodesh* (Святой Дух) было еще одним способом обращения к Иегове, избегая произнесения сокровенного имени Бога. Наряду с другими синонимами имени Бога, это слово использовалось для того, чтобы избежать риска нарушения третьей заповеди (Исх. 20:7). «Бог есть Дух» (Иоанн. 4:24), поэтому «Святой Израилев» также называется «Святой Дух». Вдобавок слово *Ruah Ha-Qodesh* также использовалось для того, чтобы обозначить проявление вдохновляющего и подкрепляющего присутствия Бога. Бог вездесущ, но иногда он делает свое присутствие очевидным. Согласно Оксфордскому словарю иудаизма (*The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*) подобные проявления Божьей силы происходят тогда, когда Он передает сверхъестественную мудрость и силу отдельным людям или побуждает пророков произносить Его слова (Werblowsky 1997:592). Хотя подобное представление о Святом Духе полностью соответствует учению Нового Завета, поздние отцы церкви языческого происхождения в конце концов представили Святого Духа как отдельную «Личность» Божества. Английский перевод данных греческих концепций в свою очередь привел к тому, что отдельные христианские лидеры сегодня учат тому, что наши отношения с Духом страдают из-за того, что наши молитвы сфокусированы главным образом на Отце и Иисусе (Hinn 1997). «Мы должны познать Духа, - говорят они, - молясь непосредственно Духу» - что приводит нас к мысли о том, что мы действительно должны молиться Трём, а не одному.

Несмотря на интеллектуальные трудности, унаследованные от наших отцов церкви четвертого века, которые, несомненно, увеличивают нашу обеспокоенность по поводу результатов вышеупомянутого исследования, в котором почти половина опрошенных не описали Бога как «Отца, Сына и Святого Духа», эти самые мусульмане, верующие в Иисуса Христа уверенно крестят новых последователей Иисуса «во имя Отца, Сына и Святого Духа», как повелел Иисус. Возможно пятнадцать лет практики подобного крещения явились определяющим фактором того, что более половины опрошенных сделали вывод о том, что эта формула действительно описывает Бога. Если так, то они намного опережают наших греко-римских отцов церкви, учитывая тот отрезок времени, который понадобился им, чтобы прийти к таким выводам.

Некоторые могут выступать за то, чтобы все миссионеры стремились представить народам палестино-иудейский «оригинал» Евангелия вместо унаследованного нами перевода, датированного 4 веком. В конце концов, переводя литературу, несомненно, лучше начинать с оригинального текста, чем с перевода оригинала. Если мы собираемся потратить наши жизни на перевод послания, правильно ли преподносить евангелизируемым народам перевод перевода? Если нет, не будет ли лучше для нас вернуться к полностью иудейскому пониманию Бога и учению Христа? Или именно разнообразие человечества, центром которого является Христос, позволяет нам мельком

увидеть бесконечно сложную славу Бога, которую ни одна культура сама не может уразуметь вследствие узких рамок наших разнообразных мировоззрений? Уоллс помогает нам проследить исторические трансформации на пути к сосредоточенной на Христе вере сквозь культурные границы: «В каждом случае происходило формирование веры в рамках принятого взгляда на мир, таким образом, что эти разные мировоззрения наряду с тем, как менялись верующие, тоже изменились, но таким образом, что их можно узнать» (:24).

Возможно самой сложной задачей для нас, людей, разделенных своим языком, историей и культурой является *признание друг друга во Христе*. В этом заключается самая большая трудность для критиков мусульман-С5. Те из нас, кто всем сердцем поддерживают мусульман-С5, подобно Петру и Иакову, о которых говорилось выше, поступают так потому, что наше богословие было просвещено некоторым неожиданным практическим опытом, а именно личным знакомством с мусульманами-С5, которые глубоко любят Господа Иисуса и желают распространить спасительные знания о нем среди своих земляков – мусульман. Критики мусульман-С5 не имеют подобных дружеских отношений с ними, поэтому основой их возражения являются ссылки на разнообразные места Писания, при этом они не видят, что “*нисшёл на них Дух Святой*”. Исследования вопроса полезны (Jameson and Scalevich 2000; Travis and Workman 2000; Dutch 2000), но, в конечном счете, они не могут эффективно заменить личные взаимоотношения с мусульманами, точно так же, как многие иудеи остались при своем мнении после свидетельств Павла, Варнавы, Петра и Иакова (Деян. 15:1-29, 21:18-26). Более того, пронаблюдав, как некоторые оскорбительно использовали и даже публиковали конфиденциальные исследования конкретных случаев работы с мусульманами-С5, многие, по вполне понятным причинам не решаются повсеместно распространять подобные отчёты. То самое исследование, которое мой уважаемый коллега и друг Фил Паршалл рассматривал на бумаге, и которое он приводил в качестве основания для беспокойства, было позже лично Дудли Вудберри (Dudley Woodberry) рассмотрено непосредственно на месте. Его глаза наполнялись слезами, когда он подводил итог тому, что он обнаружил: «Это одно из самых удивительных действий Бога, которые я видел в мусульманском мире». Все это является еще одной иллюстрацией того, как важно не выносить суждения раньше времени, пока мы не достигнем близких отношений с теми, кому мы пытаемся вынести оценку.

Тем не менее, «признание других во Христе», как пишет об этом Уоллс, «не означает принятие образов мышления, поведения и самовыражения других, насколько бы освященными они не были; это было бы иудаизацией [или христианизацией] или другим Евангелием» (:25); а именно этого «другого» Евангелия мы должны избегать любой ценой. Именно по этой причине, некоторые заявляют, что те, кто злословят мусульман-С5, не только составили о них неверное представление, но также недопоняли само Евангелие Царства и его заложенную в нём возможность бесконечной переводимости.

«Христос должен править в умах Своего народа, что означает распространение его владычества над каждой отдельной структурой мышления, составляющей культуру. Жизнь по такому принципу должна чётче обозначить отождествление тех, кто является частью этой культуры. Вера в Христа несёт в себе возможность бесконечной переводимости, она создаёт условия, в которых можно «чувствовать себя как дома». Но она не должна создавать такие условия, при которых мы чувствуем себя настолько раскованно, что никто другой там жить не может» (Walls 1996:25).

Если наша собственная история может на что-то указывать, то мессианское мусульманское движение не будет настолько беспорочным. Христологическая полемика четвертого века была настолько бурной, что ученые с готовностью признают, что их так называемое «урегулирование» означало «личную вражду между епископами и богословами, конфликты между традиционализмом и необузданную спекуляцию, политику римских императоров, которым нужна была единая церковь, чтобы сохранить единую империю» (Rusch 1980:17). Следовательно, мы должны предоставить

мусульманам – последователям Иисуса Христа ту же свободу, которую имели наши греческие отцы церкви, чтобы сформулировать свое собственное богословие о том, как посвященность Христу будет преобразовывать их мировоззрение. Оно также может отличаться от нашего богословия, точно так же, как языческий перевод 4 века отличался от палестино-иудейского оригинала Писания. Поэтому давайте не выступать против них или не ставить под сомнение их посвященность Христу. *«Ибо, кто не против вас, тот за вас».* (Марк. 9:40). Давайте лучше встретим их с распростёртыми руками: *«Доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова»* (Еф. 4:13).

Наконец, давайте остерегаться догматического осуждения, которое подливает масла в огонь стремлений выступающих за иудаизацию, которые не видят другую сторону Божьей работы в своей собственной религиозно-культурной истории. Хотя их убедительные аргументы имели твёрдое библейское основание, иудеи - христиане в конце концов упустили самую удивительную эру истории искупления, когда царство Бога распространилось среди язычников. Давайте же не повторим подобную ошибку и не упустим то, что Бог совершает среди мусульман-последователей Иисуса Христа в наши дни.

---

**Джошуа Массей**, культурный антрополог, лингвист и миссиолог. Трудится среди азиатских мусульман с 1985 г. В настоящее время живет на Среднем Востоке, является координатором развития литературы на родных языках в целях помощи мусульманам-последователям Иисуса Христа провозглашать царство Бога и обучать людей. Опубликовал несколько миссиологических статей о насаждении церквей и этнографии ритуалов народного Ислама.

## Библиография

Bosch, David J.

1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Missions*. New York: Orbis.

Brown, Colin

1986 *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.

1991 "Trinity and Incarnation: In Search of Contemporary Orthodoxy," *Ex Auditu* 7:83- 100. Allison Park: Pickwick Publications.

1998 "Ernst Lohmeyer's *Kyrios Jesus*" in *Where Christology Began : Essays on Philippians 2*. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd (eds). Louisville: Westminster John Knox Press.

Bonk, Jonathan

2003 "The Defender of Good News: Questioning Lamin Sanneh" *Christianity Today* Vol. 47, No. 10, p. 112. Full text of the interview available online:

<http://www.christianitytoday.com/go/sanneh>>.

Brown, Michael L.

1992 *Our Hands Are Stained with Blood: The Tragic Story of the "Church" and the Jewish People*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.

Brown, Rick

2000 "The 'Son of God': Understanding the Messianic Titles of Jesus". *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 33–39.

Caldwell, Stuart

2000 "Jesus in Samaria" *International Journal of Frontier Missions* 17(1):25–31.

Cohn-Sherbok, Dan

1997 *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Daniélou, Jean

1964 *The Theology of Jewish Christianity*. Philadelphia: Westminster Press.

Dunn, James D. G.

1975 *Jesus and the Spirit*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

1996 *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

1998 *The Christ and the Spirit, Vol. 1 Christology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

Dutch, Bernard

2000 "Should Muslims Become 'Christians'?" *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 15-24.

Ehrman, Bart D.

1993 *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.

2003 *Lost Christianities*. New York: Oxford University Press.

Fee, Gordon D.

1999 "Paul and the Trinity: The Experience of Christ and the Spirit for Paul's Understanding of God," in *The Trinity* by Stephen T. Davis and Daniel Kendall (eds.). New York: Oxford University Press.

Gaebelein, Frank E.

1990 *The Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.

Hinn, Benny

1997 *Good Morning, Holy Spirit*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.

Hitler, Adolf

1971 *Mein Kampf*. Translated by Ralph Manheim. Boston: Houghton Mifflin. Online edition: [http://www.hitler.org/writings/Mein\\_Kampf/m\\_kv1ch08.html](http://www.hitler.org/writings/Mein_Kampf/m_kv1ch08.html)>

Jameson, Richard and Scalevich, Nick

2000 "First-Century Jews and Twentieth-Century Muslims." *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 33–39.

Luedemann, Gerd

1989 *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.

Luther, Martin

1543 *On the Jews and Their Lies*. Translated by Martin H. Bertram. <http://www.fordham.edu/halsall/basis/1543-Luther-JewsandLies-full.html>

Massey, Joshua

2000 "The Amazing Diversity of God in Drawing Muslims to Christ" *International Journal of Frontier Missions* 17(1):5–14.

2004 "Living Like Jesus, A Torah-Observant Jew: Delighting in God's Law for Incarnational Witness to Muslims, Part 1" *International Journal of Frontier Missions* 21(1): 12–22.

2004b "Living Like Jesus, A Torah-Observant Jew: Delighting in God's Law for incarnational Witness to Muslims, Part 2" *International Journal of Frontier Missions* 21(2): 55–71.

Metzger, Bruce M. (ed)

1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament* (third edition). Stuttgart: United Bible Society.

Moffet, Samuel Hugh

1998 *A History of Christianity in Asia: Beginnings to 1500*. Maryknoll: Orbis Books.

Neusner, Jacob

2000 *Judaism and Islam in Practice: A Sourcebook*. London: Routledge.

Parshall, Phil

1998 "Danger! New Directions in Contextualization" *Evangelical Missions Quarterly* 34(4): 404-410.

Pelikan, Jaroslav (ed.)

1962 *Luther's Complete Works*, vol. 47. Minneapolis: Fortress Press.

Poliakov, Leon

2003 *The History of Anti-Semitism*, Vols 1–3. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Robinson, John A. T.

1973 *The Human Face of God*. Philadelphia: Westminster Press.

1987 *The Priority of John*. Oak Park: Meyer Books.

Rusch, William G.

1980 *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress Press.

Stern, David H.

1991 *Messianic Jewish Manifesto*. Clarksville: Jewish New Testament Publications, Inc.

Travis, John

1998 "The C1 to C6 Spectrum: A Practical Tool for Defining Six Types of 'Christ-Centered Communities' ('C') Found in the Muslim Context" *Evangelical missions Quarterly*. 34(4): 407-408.

Travis, John and Workman, Andrew

2000 "Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations" *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 53-59.

Travis, John and Anna

2004 "Appropriate Christianity for Muslims" *Appropriate Christianity* (forthcoming) by Charles Kraft, ed. Pasadena: William Carey Library.

Walls, Andrew F.

1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll: Orbis Books.

Werblowsky, R. J. Zwi

1997 *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press.

Woodberry, J. Dudley

1996 "Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars" *International Journal of Frontier Missions* 13(4): 171-186.

Wright, N. T.

1999 *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is*. Downers Grove: InterVarsity Press.

## Misunderstanding C5 and the Infinite Translatability of Christ

from EMQ 2 - Unabridged Online Edition July 2004

Why C5 has been so misunderstood by its critics

By Joshua Massey

Imagine for a moment that your best friend has been given the responsibility of writing your biography. How accurate do you think he can write about your love life? Is there anyone who could really put your private story into words accurately on paper? The heart is infinitely complex, as is any love relationship. How much more difficult is it to describe the fullness of a love relationship between man and God? Add to this complexity an even greater hurdle: the lover and his audience of readers are rooted in two radically different cultures. Such is the challenge of describing a C5 Muslim follower of Jesus (the lover) to most Christians (the readers) today. (“C5” refers to Christ-centered communities of Muslims who follow Jesus as Lord (cf. Massey 2000; Travis 2000)).

Even the most sincere Christians can easily misunderstand C5 when judging it from: (1) Greco-Roman categories of orthodoxy, instead of a Jewish understanding of Christ’s mandate; (2) a distance, and not in relationship with C5 Muslim believers who follow Christ whole-heartedly as Lord; and (3) ecclesio-centric rather than Christocentric missiology. Christianity: A Greco-Roman Translation. It is difficult to overestimate the powerful influence of Greco-Roman thought on Gentile Christianity today. As Andrew Walls observes in his celebrated *The Missionary Movement in Christian History*, Jewish identity has always been concerned either with what a person is and what he does rather than what he believes. But when the Christian faith [i.e., ‘Jewish Messianism’] began to penetrate the Hellenistic Roman world, it encountered a total system of thought [with] a certain inbuilt arrogance, a feature it has never quite lost despite the mutations through which the Hellenistic Roman legacy has gone in its transmission over the centuries to other peoples, and despite the penetration effected by the Christian faith. Basically, it maintained that there is one desirable pattern of life, a single “civilization” in effect, one model of society, one body of law, one universe of ideas. Accordingly, there are in essence two types of humanity: people who share that pattern and those ideas, and people who do not. There are Greeks—a cultural, not an ethnic term—and there are barbarians. There are civilized people who share a common heritage, and there are savages who do not (1996:18). Christian penetration of this total Greek system of thought put its Traditions of codification and organization to work for the service of the Gospel. According to Walls, the result was orthodoxy: logically expounded belief set in codified form, established through a process of consultation, and maintained through effective organization. Hellenistic-Roman civilization offered a total system of thought, and expected general conformity to its norms. The Christian penetration of the system inevitably left it a total system (:19). Conformity to codified doctrine determined by the ecumenical Councils of Nicaea (325) and Chalcedon (451) became supremely important—no matter how foreign or strange such doctrine would have sounded to Christ’s Jewish apostles. Non-conformity led to ostracism and exile, sometimes even rioting and death (Moffet 1998:174). The ‘in-built arrogance’ of Greco-Roman thought can surely be seen throughout Western church history, such as in Martin Luther’s teaching that the Book of James is “an epistle of straw... which contradicts Paul by teaching justification by works.” Luther’s audacious claim about this most basic component of Jewish life and identity led others to question the canonicity of James altogether. How could the revered founder of the Protestant Reformation so misinterpret James’ statement, deeply rooted as it was in the Jewish origins of our faith? Asked another way, how could a Gentile, born nearly 1500 years after Jesus and his apostles, question with bold impudence the teaching of James (brother of Jesus and leader of the Jerusalem Council) regarding a most central and core biblical teaching—the mitzvah of doing of good works—replete throughout Scripture in both the Bible Jesus read and the New Testament? (*See Lev. 19:18,34, 25:35; Isa. 58:7; Mic. 6:8; Mt. 3:8, 5:16, 1 Pet. 2:12, 1 Ti. 2:10, 3:14, 6:18; Eph. 2:10; Heb. 10:24.*)

Could it be that Luther actually believed his system of doctrinal codification held together so well that it enabled him to pass judgment on James, the very one who boldly declared before the Jerusalem Council that Gentiles need not convert to Judaism to follow Jesus as Lord (Ac. 15:13–20)? Who among the early Jewish disciples could have imagined the irony that lay ahead when future Gentiles like Luther would question the teaching of the very leader who legitimised Gentile believers as full citizens of the Kingdom at a time when most believers were Torah observant Jews (Ac. 21:20)? Could it also be that many Gentile Christians today, like Luther, are similarly constrained by our own theological constructs (largely inherited from our Greco-Roman, not Jewish, fathers in the faith) that we are quick to filter every expression of cross-cultural love for God through an elaborate grid of doctrinal codifications to determine whether or not they are ‘orthodox’? And what does it tell us about our grid if even Messianic Jewish believers today, when judged by its standard, don’t quite measure up to ‘our orthodoxy’? (Most Messianic Jews today have a radically different understanding of circumcision, Sabbath, and the Mosaic Law than most evangelicals (cf. Stern 1991; Massey 2004:14–21)).

When one empirical study of a large C5 movement reported that more than half of the Muslim believers interviewed said God is “Father, Son and Holy Spirit,” concern was expressed about those who said otherwise, especially because (1) the movement is over fifteen years old, (2) many respondents were leaders, and (3) they had access to the New Testament (Parshall 1998:406). Understanding *theos* (God) as triune was surely common among Gentile Christians in the fourth century, but only after, in Walls’ terms, the gospel had penetrated and permeated a rather arrogant Greek system of thought which applied its traditions of codification and organization to theology, culminating in the development of Chalcedonian orthodoxy. Given the severe penalties over the centuries for those who did not conform to the elaborate and highly nuanced language of doctrinal fidelity, it comes as somewhat of a surprise to learn that the New Testament provides little evidence to suggest this understanding of *theos* was widespread or common in earliest Christianity. In fact, few biblical scholars who affirm the Trinity would dispute the statement of William Rusch, who writes “No doctrine of the Trinity in the Nicene sense is present in the New Testament” (1980:2). They are quick to add, however, that evidence of a ‘threefold pattern’ is present in the New Testament, probably originating from Jesus himself (Mt. 28:19). Nonetheless, the fact that not one biblical writer felt it necessary to extrapolate from this threefold pattern that God is Father, Son and Holy Spirit should cause us to pause in the above-mentioned evaluation of the C5 movement. Are we evaluating movements of Christ-followers by asking questions the apostles never asked, using criteria the apostles never used? Such criteria become even more suspect when we consider the work of several eminent Christian theologians

who have dedicated a good portion of their lives to researching the Christology of earliest Christianity before the gospel permeated Greco-Roman categories of thought. Numerous theologians have shown that Second Temple Jewish listeners would not likely have heard any claims to deity in the messianic title “son of God”, but rather a claim to kingly authority anointed to rule and reign as the promised son of David, who, along with Solomon, was also called God’s son (2 Sam. 7:14; 1 Chr. 17:13; Ps. 2:7, 89:27). ( See the profoundly relevant work of Rick Brown (2000), Colin Brown (1991:87–90), and James D. G. Dunn (2003:12–64)). Though rarely mentioned in churches or programs training missionaries to Muslims, this is nothing new in theological circles. Even The NIV Study Bible documents the rationale for such an understanding in a note on Psalm 2:7, In the ancient Near East the relationship between a great king and one of his subject [vassal] kings, who ruled by his authority and owed him allegiance, was expressed not only by the words “lord” and “servant”, but also by “father” and “son.” The Davidic king was the Lord’s “servant” and his “son” (2Sam 7:5,14). According to N. T. Wright, whom Christianity Today profiled in 1999 as one of five ‘new’ theologians (new in the sense of replacing scholars in top academic positions) who have something of importance to say to the church, It is commonly supposed among Christians and non- Christians alike that the word Messiah carries connotations of “divinity,” so that if Jesus is shown to have thought of himself as Messiah, that means he thought of himself as divine. This is simply not the case. The would-be Messiahs of Second Temple Judaism did not, so far as we know, think of themselves in this way, nor did their



followers attribute divinity to them. And, since the phrase “son of God” in this period functioned as a messianic title, it did not carry in and of itself the overtones of “divinity” that later Christian theology would hear in it. (1999:107) Wright is not trying to strip Christ of his greatness or uniqueness, for Christ alone is the way, the truth and the life (John. 14:6). Nonetheless, as we try to understand how God’s kingdom is advancing among Muslim nations, we must not overlook the way earliest Jewish Christianity perceived Christ’s supremacy, especially when their understanding might be somewhat different from that of later Gentile Christianity. It is interesting to ponder how comfortable James, Peter, and other Jewish leaders of the Jerusalem Council would have been with the language of later Nicene and Chalcedonian creeds—a language which continues to dominate our own perception of orthodoxy, as evidenced by Parshall’s critique above. For a variety of complex reasons, Gentile church fathers felt it necessary to describe Jesus in ways that New Testament writers never did: “true God of true God, begotten not made, of one substance with the Father; actually God and actually man, with a rational soul and a body; of the same reality as God regarding his deity and of the same reality as we ourselves regarding his humanity; the properties of each nature are conserved and both natures concur in one person and in one reality; born of Mary the virgin God-bearer.” Peter, the first leader of the first church in Jerusalem, chose to describe Jesus quite differently as “a man attested by God with mighty works and wonders and signs which God did through him” (Ac. 2:22, RSV).<sup>5</sup> Peter also opened his first epistle with an interesting distinction between God and Jesus, “Blessed be the God and Father of our Lord Jesus Christ!” (1 Pet. 1:3). If Peter shared the same Christology expressed in the Nicene and Chalcedonian creeds, why would he describe the Father as Jesus’ God? Paul also seemed to distinguish between God (Greek theos) and Jesus: “there is one God, the Father ... and one Lord, Jesus Christ” (1 Cor. :6); and “there is one God, and there is one mediator between God and men, the man Christ Jesus” (1 Ti. 2:5). Of course, the verses above are generally not used to prove Christ’s deity. Several commentators have stated that if Romans 9:5 is translated correctly, it is the clearest proclamation of Christ’s deity in all the New Testament. Accurate translation in this case is actually a matter of correct punctuation. Because the earliest New Testament manuscripts do not contain punctuation, scholars who compare and contrast ancient copies must determine where to put commas and periods before publishing a Greek New Testament. Obviously, choices in punctuation can radically affect the meaning of a given sentence. Many punctuate Rom. 9:5 so as to portray Paul calling Jesus ‘God’. However, the RSV punctuates Rom. 9:5 quite differently. Bruce M. Metzger (clearly among the pre-eminent Biblical Greek scholars today) and the majority of the United Bible Societies’ Committee on the Greek New Testament explain why in their Textual Commentary on the Greek New Testament: ...nowhere else in his genuine epistles does Paul ever designate Christos as theos. In fact, on the basis of the general tenor of his theology, it was considered tantamount to impossible that Paul would have expressed Christ’s greatness by calling him God blessed forever. (1971:522) Tantamount to impossible? How could the majority of such an elite team of biblical scholars reach such a strong and sweeping conclusion? When observing how many English Bible translations differ from the RSV on this verse, it becomes obvious that translators are far from united on this point. Nonetheless, the fact that these New Testament scholars know their Greek better than most of us ever will should probably cause us to pause and ask: Has the language of Nicea and Chalcedon (the “traditions of our fathers”) become more familiar to us than the language of Paul himself, such that we are quick to assume his phraseology is more like our own when in fact it is not? A different but related question must also be asked at this point: Does the language of Nicea and Chalcedon (and our understanding of it) form the universal litmus test for orthodoxy which all nations must follow? Or is the biblical language of Paul, James and Peter adequate in and of itself for the nations to describe Christ’s greatness as Lord and Savior, whom God exalted above all rule, power and dominion, now seated at the right hand of the Father with all authority in heaven and on earth (Ac. 5:31; 2 Pet. 1:11; Eph. 1:21; Col. 3:1; Mt. 28:18)? Interestingly, James D. G. Dunn believes that the argument on the punctuation of Romans 9:5 “certainly favours a reference to Christ as ‘god’”; however, Dunn adds, The punctuation intended by Paul and the meaning of the doxology is too uncertain for us to place any weight on it. Paul’s style is notably irregular and a doxology to Christ as god at this stage would be even more unusual than an unexpected twist in grammatical construction. Even if Paul does bless Christ as ‘god’ here, the meaning of ‘god’ remains uncertain.... Is it a title of exaltation, like ‘Son of God’ in the then parallel Rom. 1:3? — a status of honour (‘god over all’) accorded to Christ at his

resurrection, like 'Lord' (cf. Acts 10:36; 1 Cor. 15:24–26; Phil. 2:9–11) which however Paul uses to distinguish the exalted Christ from God? Or is there a deliberate echo of Psalm 45:2 and 6, where the king is addressed as god? Or is it another way of saying 'God was in Christ...' (2 Cor. 5:19)? Whatever the correct rendering of the text, it is by no means clear that Paul thinks of Christ here as pre-existent god. (1996:45) Regarding the hymn of Philippians 2:6–7 describing Jesus, "who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant, being born in the likeness of men", Colin Brown, editor of the respected New International Dictionary of New Testament theology, writes, I have to say that I agree with those scholars who say that the point of the hymn is not a comparison between Christ's pre-existent state as the divine Son in glory and his state of humiliation as a servant. Rather, it is a comparison between Christ and Adam in which the term "form of God" is the equivalent of saying "image of God." (The synonymous nature of these two phrases is evident in the Septuagint. See also Brown's detailed exegetical discussion on this passage in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (1998:6–42)).

Whereas Adam who was made to be God's image refused to be content with that and sought to be "like God" (Gen. 2:5), Jesus as God's Christ, the anointed messianic Son, chose the role of a servant. ... The emptying of Phil. 2:6 does not seem to me to have anything to do with a supposed metaphysical change of states, but has everything to do with the life of servanthood, which Paul calls upon his readers to practise in following the servant Paul (Phil. 1:1, 3:17), and, above all, Christ Jesus, the servant par excellence whose self-emptying culminated in the outpouring of his life on the cross (cf. Isa. 53:12). (1991:92)

Recent evangelical scholarship has challenged so many traditional assumptions about Paul's Christology that Gordon D. Fee, though he acknowledges that the New Testament contains no explicit doctrine of the Trinity (1999:49), felt it necessary to present a paper at an international "Trinity Summit" in 1998 to, in his own words, "examine the Pauline Christological and pneumatological data once again, with a view towards seeing Paul as a latent trinitarian" (1999:51). If top evangelical scholars can at best only demonstrate Paul was a latent trinitarian, how can we demand that all peoples, no matter their worldview, be blatant Trinitarians? Though it took Gentile Christian fathers several centuries to formulate Trinitarian doctrine, is the faith of Muslim Christ-followers to be doubted if they don't blatantly arrive at the same conclusions after only fifteen years? If the majority of the UBS Committee on the Greek New Testament believes it is "tantamount to impossible" that Paul would have called Jesus *theos*, on what basis can we insist all that peoples must affirm Jesus is "God"? John 1:1 is often cited as evidence that John equated Jesus with God. However, according to Colin Brown, It is a common but patent misreading of the opening of John's Gospel to read it as if it said: "In the beginning was the Son, and the Son was with God, and the Son was God" (John 1:1). What has happened here is the substitution of Son for Word (Greek *logos*), and thereby the Son is made a member of the Godhead which existed from the beginning. But if we follow carefully the thought of John's Prologue, it is the Word that pre-existed eternally with God and is God. The same Word that made all things and is the light that enlightens humankind "became flesh and dwelt among us, full of grace and truth; we have beheld his glory, glory as of the only Son from the Father" (John 1:14; cf. vv. 3 and 8). In other words, Son-language in John denotes the Word made flesh in Jesus who as such speaks God's Word to human beings on earth. (1991:89)

Although many Gentile church fathers clearly understood this distinction, Brown explains how patristic talk of the *Logos* as the "only begotten" became a source of endless problems in thinking about the Trinity. One is left wondering whether the thorny questions of later ages might have been avoided if the church fathers had not embarked on the language of the "eternal generation" of the Son. How things might have been different, if the fathers had kept strictly to the language of John's Prologue as their paradigm for speaking of Trinity and Incarnation. What pre-exists is not the Son *per se*, but the *Logos*. In John the *Logos* is not begotten or generated. The *Logos* was with God and was God, and in the course of time became flesh as the Son. (:90)

Furthermore, if John wanted his readers to understand that Jesus is 'God', why would he write in 1:14 that we have beheld Jesus' glory then say in 1:18 that "No one has ever seen God"? When writing this, John was doubtless not only mindful of Jesus' testimony in 14:9 ("He who has seen me has seen the Father"), but he appears to have provided in 1:18b his own commentary on its meaning, "the only Son, who is in the bosom of the Father, he has made him known." In other words, while no one can see God in all his fullness, the fullness of God so dwelt in Jesus that he showed the Father to us, making God known to mankind more fully than any prophetic utterance or vision ever could. Paul puts it similarly, "[Christ] is the image of the invisible God .... For in him all the fullness of God was pleased to dwell, and through him to reconcile to himself all things" (Col. 1:15, 19–20). For this reason, many theologians describe the incarnation (the Word became flesh) not as the human birth of an eternally pre-existent Son within the Godhead, but as the self-revelation of God in Christ. Or some put it, Jesus is the human face of God (Robinson 1973).

Being "one with the Father" (John. 10:30) does not necessarily imply a proclamation of eternal pre-existence, especially given Jesus' prayer that all believers are to be one (en) "just as (kathos) we are one" (17:21–23). If we become one, just as Jesus is one with the Father, do we somehow become each other? While we may differ with John A. T. Robinson on several important points, his description of Jesus' oneness with the Father in *The Priority of John* is most helpful: A man's best agent is his son, as in the parable of Mark 12:6, for no one else could be better guaranteed to represent him and his interests. Everything the father was and had was his. And John makes explicit even more than the Synoptists this Hebraic understanding of sonship. To be a 'son of' means to do the 'works of', to reflect the nature of ('like father like son'), whether this be of God or Abraham or the Devil (8:31–47; cf. 1 John 3:7–12). And this functional understanding is brought home in 10:31–38, where the Jews charge Jesus with blasphemy: 'You, a mere man, claim to be a god.' He replies that their own Scriptures (Ps. 82:6) call those to whom the word of God came 'gods'—referring probably either to Moses, who is described as being 'as God' to Pharaoh (Ex. 4:16; 7:1) and who is boldly called 'God' by Philo, or (as the thrust of the psalm would suggest) to the judges of the Old Testament, to whom men were to go 'as to God' (Ex. 21:6; 22:8f, 28): they represented God, acted in his place, just as Jesus is claiming to do. ... the conclusion is assumed (in the rabbinic manner) for it forms the presupposition of what follows: "Then why do you charge me with blasphemy because I ... said I am God's son." (1987:373–374)

Given that Jesus is "is the radiance of God's glory and the exact representation of His nature" (Heb. 1:3 NASB), he is clearly far greater than any prophet, judge or former 'representative of God' as mentioned above. Nonetheless, Jesus' citation of Psalm 82:6, in essence, seems to frame his defence in their biblical inconsistency and logical incongruity: "You are going to stone me for making myself Elohim? The Torah bears witness that God himself addressed the judges and rulers of this world as Elohim, but I have only called myself his Son" (i.e., his royal representative and agent). Jesus apparently denied the charge. Surely, however, Thomas clearly addressed Jesus as "my God" (John. 20:28). But what might Thomas have meant as a monotheistic Jew who from childhood recited the shema ("Hear, O Israel: The LORD our God is one LORD", Deut 6:4)? Unlike strict Christian usage of the term 'God' in English today, Hebrew usage of the corresponding term Elohim was radically different throughout Jewish history. While English-speaking Christians would not dare call a normal human being 'god', the Old Testament bears witness that Hebrew-speaking Jews could not only refer to kings and judges (God's special agents and representatives) as Elohim, but as mentioned above God himself also identified such men as Elohim (Ps. 45:6, 82:6; Ex. 21:6, 22:8; cf. Isa 9:6f; Ex. 4:16, 7:1). This is, Dunn notes, "a significant factor when we recall how these Psalm passages are used in reference to Jesus in Hebrews 1:8 and John 10:34f. respectively" (1996:17). Dunn continues, More striking still is the degree to which despite its monotheism Judaism in the first century AD and thereafter

could accommodate talk of some of its great figures of the past in terms approaching deity. Josephus twice reports the possibility of speculation that Moses had been taken or had returned to the deity. (Ant. III. 96f.; IV.326; cf. Philo, Mos. II.288). Philo expounds Ex. 4:16 and 7:1 in several places and does not scruple to say such things of Moses as ‘He (God) appointed him as god’ (Sac. 9), or of one as ‘no longer man but God’ (Prob. 43; see also Som. II.189; Mos. I.158; Qu.Ex. II.29). And in the ‘Moses Remembrance’ of Artapanus (first or second century BC) Moses is said to have been deemed worthy to be honoured like a god .... (Frag. 3.6, in Eusebius, Praep.Ev. IX.27). (:17)

Given the first-century Jewish context of the term Elohim, it is difficult to ascertain exactly what Thomas may have meant when calling Jesus “my Elohim”. What is clear, Dunn states, is that the language of divinity was widespread and varied in the ancient world, and would have been familiar to the contemporaries of Jesus, Paul and John in a wide range of applications. When used in reference to individual human beings it could denote anything from a righteous or pious man, one who lived in close accord with the divine, to a heavenly or semi-heavenly being, including on the way particularly kings and rulers and especially wise or gifted or inspired men. (:17–18) Dunn later states that centuries of Christianity have made us hesitate to be quite so free in our use of the term ‘god’ when speaking of other men. “What we must try to reckon with,” Dunn adds, “is the fact that the contemporaries of the first Christians were not so inhibited” (:18).

Once again, Dunn is also not trying to strip Christ of his uniqueness or supremacy, but he has laboured with the limitations of biblical exegesis and historical research to understand how earliest Christianity perceived Christ’s incarnation. Dunn’s work therefore is of great relevance to those observing what God is doing among C5 Messianic Muslim movements, where believers are not coached or taught the doctrines of fourth-century church fathers. Instead, all they have is the Bible. And because C5 Messianic Muslims do not filter the Bible through the Neoplatonic worldview of our Greco-Roman church fathers, but through a strict monotheistic worldview not unlike that of Second Temple Judaism, they may not see in the Bible all that our fourth-century church fathers saw. They may even arrive at some different conclusions—some of which may be more similar to earliest Christianity than we can imagine.

Jesus’ ability to forgive sin is commonly understood to imply his eternal membership in a Triune Godhead, since only God can forgive sin (Mk. 2:7). Strangely, we often overlook the fact that Jesus apparently delegated this same ability to his disciples, “If you forgive the sins of any, they are forgiven” (John. 20:23). Obviously, our Christ-given ability to forgive sin does not put us on his level. Only Christ has been exalted as Lord with a name above every name. Nonetheless, the immediate context of this profound declaration is instructive. The resurrected Christ had just breathed on his disciples and said, “Receive the Holy Spirit” (20:22). It is the presence of God’s Spirit that enables humanity to forgive sin. So along with the revival in Christological scholarship over the last several decades have come numerous volumes on Spirit Christology. (See e.g., *Jesus and the Spirit* (1975) and *The Christ and the Spirit* (1998) by James D. G. Dunn.) According to Colin Brown, John’s Gospel presents an explicit Word (Logos) Christology accompanied by an implicit Wisdom and Spirit Christology; whereas Matthew, Mark and Luke present an explicit Spirit Christology with an underlying Word Christology.

All three [synoptic Gospels] highlight the baptism of Jesus, the consequent descent of the Spirit upon him, and the identification of him as God’s Son (Mk. 1:9–11; Mt. 3:13–17; Lk. 3:21–22). In light of what we have already said about the meaning of the term “Son of God,” Jesus has now been installed with authority as God’s anointed Son-king, his vice-regent. The anointing by the Spirit is not some kind of extra boost to enable him to function better. It is the act which makes him the Messiah, the Christ, the anointed one. It is constitutive for his identity as the messianic Son. Prior to this event, he was the Messiah designate; the anointing makes him the anointed one, the Messiah. ... Matthew and Luke forestall the question of adoptionism with their accounts of the role of the Spirit in the conception of Jesus (Mt. 1:18, 20; Lk. 1:35). Jesus was who he was because of the role of the Spirit from the first. But he did not enter into his messianic office until his anointing by the Spirit.

(1991:94) In our quest to understand how the first Jewish believers understood Christ's supremacy, Ebionite Jewish Christians ( See Jean Daniélou's classic work on Ebionites (1964:55–64) Gerd Luedemann's *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (1989), and Bart Ehrman's insightful synopsis (2003:99–103; cf. 1993:48–118).) of the second and third century provide an interesting case-study. While they firmly believed Jesus was the promised Messiah and Savior foretold throughout the Law and the Prophets (Dt. 18:18, Isa. 53, Dan. 7:17), they rejected later Gentile insistence on Jesus' eternal pre-existence. Ebionites clearly affirmed Jesus' pre-existence in the Hebraic sense (i.e., in the mind, plan, and intentions of God 'before the foundations of the earth'), consistent with Jewish belief in the pre-existence of the Torah and of Moses. (Cf. "Pre-existence" by Kaufmann Kohler and Ludwig Blau, *Jewish Encyclopedia.com*.) nonetheless, this to them did not imply an eternal, conscious, personal pre-existence of Jesus as Gentiles later interpreted New Testament documents written by Christ's Jewish disciples. According to Jesus, the kingdom is also pre-existent, "prepared for you from the foundation of the world" (Mt. 25:34), as are the names of the righteous "written in the book of life from the foundation of the world" (Rev. 17:8, cf. 13:8). Jesus also said that the blood of the prophets was "shed from the foundation of the world... from the blood of Abel to the blood of Zechariah" (Lk. 11:50–51). Shed when? Really? The more we think about when the blood of Abel and Zechariah was actually (dare I say 'literally') shed, the more Jesus' statement assaults our Western sensibilities as an anachronistic impossibility. However, when interpreted from a Jewish understanding of pre-existence (i.e., things foreknown and foreordained in the mind, plans, and intentions of God before creation), Jesus' statement makes perfect sense. According to Paul, God also chose us in Christ "before the foundation of the world, that we should be holy and blameless before him" (Eph. 1:4, cf. 1 Pet. 1:20; Heb. 4:3). Is it necessary for us to have personally existed either eternally or consciously to be chosen by God before creation? Surely not, but this does not negate the truth of Paul's statement within the framework of a Jewish worldview.

So is it possible that thousands of Jewish followers of Jesus in earliest Christianity might not have defined the one God of Israel as three co-eternal Persons: Father, Son and Holy Spirit? Given that no verse of the New Testament comes close to explicitly describing God in this way, it is not only possible but probable. This obviously should affect the way we process what God is doing in pioneer contexts among Muslim followers of Jesus. However, as seen above, respected evangelical scholars go much further. When James D. G. Dunn's *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* first came out in 1980, it was chosen by *Christianity Today* as one of the year's "Significant Books." They added, "This book needs to be read. Dunn combines immense erudition with deep Christian commitment. Those who would correct Dunn have their work cut out for them." Given the praise Dunn received by such evangelical reviews, it is somewhat startling to read him declare that if we limit ourselves to the biblical record—without the traditions added by later Gentile church fathers—and "build our theology only with the bricks provided by careful exegesis, we cannot say with any confidence that Jesus knew himself to be divine, the [eternally] pre-existent Son of God" (1996:32). As baffled as we might be by the apparent audacity of such a statement, we must ask: If eminent evangelical theologians can come to such conclusions after decades of comprehensive biblical research in the original languages, be praised by evangelical publications, and hold their theological ground against an onslaught of Christian criticism, how can we condemn C5 Messianic Muslims for simply sticking to the biblical language of Christ's apostles to describe Jesus as Lord and Savior of all? This brief Christological survey in no way intends to suggest that Christ is not divine or that Trinitarian doctrine should be disregarded. The same work of Colin Brown quoted above also states, Let me pause here to stress what exactly I am trying to do. A social Trinitarian might wonder if this line of thought tends to diminish the personal divinity of Christ. My point is exactly the opposite. I am trying to understand how the New Testament presents Jesus as the Christ, and on that basis construct our understanding of Jesus' divinity and of the Trinity. It is not the title "Son of God" which defines Jesus, it is Jesus who redefines the title in view of who he was and what he did. (1991:89) Similarly, Dunn states, For it was only at Nicea that the hitherto dominant Logos-Christology gave way to the dominance of Son of God language. With Logos-Christology the emphasis is essentially the same as that in John's Gospel—on the continuity between Father and the Son, since the Son is the Word, the self-expression of God. ... An emphasis on Christ as the Son, independent of that earlier Logos

christology, can easily become in effect an expression of the very bitheism or tritheism of which Judaism and Islam accuse Christianity. It is of crucial importance for a right appreciation of Christian orthodoxy, therefore, to bear in mind that Father/Son Trinitarian language has to be read and understood within the context of Christian monotheism. If the creedal Son of God language is not understood as an expression of Logos-Christology it is misunderstood... [as in] for example, the assumption that the Logos of John 1:1 can be substituted by 'Christ', or the argument that Col. 1:15 would have been intended by Paul as a description of Christ. In contrast, classic orthodoxy is that Jesus Christ is he whom the Word of God became in the incarnation. The mistake, or so it seems to me, is the equivalent of treating 'person' in the Trinitarian formula ('one substance, three persons') as 'person' in the sense that we now understand 'person', or, more to the point, in the way that Jesus of Nazareth was a person. If the pre-existent Word of God, the Son of God, is a person in that sense, then Christianity is unavoidably tritheistic. And if we take texts like Col. 1:15ff as straightforward descriptions of Jesus who came from Nazareth we are committed to an interpretation of that text which has broken clearly and irrevocably from monotheism. Likewise if we assume that the Father/Son language of John's Gospel has in view more the relationship between the Father and the Son (of Nicene and post-Nicene concern) than the continuity of Logos Christology (of pre-Nicene concern), we lose sight of the primary monotheistic control which prevents such language slipping into polytheism. (1996:xxxii) Clearly, scholars are not in agreement on many of the points mentioned above. Articulate rebuttals abound but are beyond the scope of this paper to explore. Nonetheless, the diversity of Christologies among many devout and eminent Christian theologians today reveals a profound reality that is easily overlooked when trying to understand C5: translation and worldview wield enormous influence in our perception of Christ, sometimes virtually determining it. Andrew Walls again puts us in his debt by articulating a primary source of Christological diversity. Translation is the art of the impossible. Exact transmission of meaning from one linguistic medium to another is continually hampered not only by structural and cultural difference; the words of the receptor language are pre-loaded, and the old cargo drags the new into areas uncharted in the source language. In the end, the translator has simply to do his best and take risks in a high risk business. Translation involves the attempt to express the meaning of the source from the resources of, and within the working system of, the receptor language. Something new is brought into the language, but that new element can only be comprehended by means of and in terms of the pre-existing language and its conventions. In the process, that language and its system is effectively expanded, put to new use; but the translated element from the source language has also, in a sense, been expanded by translation; the receptor language has a dynamic of its own and takes the new material to realms it never touched in the source language. (:26, 28) As the Gospel began to permeate Greco-Roman society in the third and fourth century, their whole system of thought (their history, traditions, corpus of recognized literature, oral and written) and the commanding heights of their national life had to, Walls states, go to school again with Christ. The process altered the expression of the Christian faith completely; for the word of Christ had now to be introduced into areas of thinking, and brought to bear upon ideas that Peter, John and James the Just never dreamed of and that Paul himself barely glimpsed. It was impossible either to ignore the previous system of ideas, or to abandon it, or to leave it as it was. It had to be penetrated, invaded, brought into relation with the word about Christ and the Scriptures which contained it. The process meant a new agenda for Christianity. Matters which had never troubled the heads of the apostles and elders of Jerusalem became matters of life and death as the word about Christ encountered the established metaphysic of the Hellenistic world, while many things which were vital to the first generation of Christians in Jerusalem just dropped out of sight. (:53) In other words, Gentile church fathers, enmeshed in the world of neo-Platonism, began to ask questions early Jewish Christians never asked, and found answers in the Scriptures that the apostles likely never saw, because their questions were so radically different. The Palestinian Jewish 'original' was first added as 'new material' to a total Greek system of thought. But after three centuries of rising like leaven through Greco-Roman society, Gentile Christianity also added something new to this original, taking it to realms it never touched in the apostolic era. Walls illustrates the dynamic role of worldview when the 'Jesus Act' is seen in the human auditorium of life.

Everyone in the packed auditorium can see the stage, but no one sees the whole of it. People seated in one place can not see the entrances left.... Seated somewhere else, the view is obstructed by a pillar, or an overhanging balcony. As a result, though everyone sees the same play and hears the same words, they have different views of the conjunction of word and action, according to their seat in the theatre. Those on one side get a sharply focused view of certain scenes which those placed elsewhere do not have to the same degree, and people in the balcony are puzzled to hear laughter in the stalls when they themselves have seen nothing to cause it. But the position is reversed when the scene changes, and the main action is on another part of the stage. (:43) What each person sees in the 'Jesus Act' is clearly governed by where they are sitting. People view the part of the stage most open to them from their seat in the auditorium. Our seat is determined by a complex of conditions: where we were born, where our parents came from, what language we speak at home, what our childhood was like, and so on. People who share broadly similar conditions form culture blocks—rather like blocks of seats in the theatre, from which the view of the stage is very similar. Culture is simply a name for a location in the auditorium where the drama of life is in progress. Viewing the Jesus Act in that drama will involve some reading or hearing of Christian Scriptures. Once again what we see or hear in the process will be affected by where we are sitting in the auditorium. People seated [elsewhere] will see some things we cannot, and be unable to see some things that seem important to us. They cannot see them, not through blindness or wilfulness, but because they have been sitting in a different place. (:44)

The Christology surveyed above can seem to some an abandonment of cherished orthodoxies. However it is not terribly difficult to arrive at such conclusions when historical theologians genuinely attempt to 'sit in the seat' of Second Temple Jewish readers of the New Testament. As James D. G. Dunn states in his second edition of *Christology in the Making*, "Several critics and exegetes seem to have thought that a straightforward appeal to the 'obvious' or 'plain meaning' of the text was sufficient response to my discussion of such passages as Col. 1:15–20." Dunn wisely responds, 'Obvious' to whom? 'Plain' in what context? Obvious to us who look back to the text with the much developed hindsight of nearly two millennia. But the question is surely whether that understanding of the text was equally as obvious to the original author and readers, equally obvious when the text is set into the context within which it is framed. 1996:xvii)

As the above-mentioned study of C5 Muslim believers illustrates so well, it is also not so obvious to them, given the seat from which they are viewing the Jesus Act. Perhaps the more amazing fact of that study is that more than half of those interviewed did affirm Allah as "Father, Son, and Holy Spirit."

In order to understand what God is doing among C5 movements of Christ-centered Muslims, we must be careful not to evaluate them according to the doctrinal confluence of their theology with ours. Walls warns, "It must not be assumed that themes which have been primary in the Christian penetration of former cultures will remain primary for the new ones. They may not possess the points of reference which made for orthodoxy, for instance, or the primacy of the individual conscience, absolutely crucial to the capture by Christ of other world views. Various early Jewish Christians would have found their Greek successors strangely cold about Israel's most precious possession, the Law of God and its guide to living. Many of them would have been equally disturbed by the intellectual complexities into which Christological discussion was leading Greek Christians (:24)"

Dunn's closing remarks in *Christology* are similarly relevant: "If all this has any normative significance for modern Christology it is that Christology should not be narrowly confined to one particular assessment of Christ, nor should it play one off against another, nor should it insist on squeezing all the different NT conceptualizations into one particular 'shape', but it should recognize that from the first the significance of Christ could only be apprehended by a diversity of formulations which though not always strictly compatible with each other were not regarded as rendering each other invalid. (:267)"

Primary in Jesus' mandate to disciple the nations (Mt. 28:19–20) was not a highly nuanced system of codified doctrine, but obedience to all he commanded. As Jesus said, "He who has my

commandments and keeps them, he it is who loves me; and he who loves me will be loved by my Father, and I will love him and manifest myself to him” (John. 14:21). Jesus also indicated that authentic followers can be distinguished not by how they articulate their theology or Christology, but by whether or not they do what he tells them: “Why do you call me ‘Lord, Lord,’ and not do what I tell you?” (Lu. 6:46; cf. Mt. 7:21, 21:28–32; Ac. 10:34–35; Js. 2:24). Membership in any kingdom has always involved allegiance and obedience to its king. Primary in our evaluation of Christ-centered movements among Muslims then should not be conformity to the language of Greco-Roman orthodoxy, but whether or not they are striving to obey all that Jesus commanded.

**C5 from a Distance or in Relationship.** As for confidence in our theological conclusions as meticulous students of Scripture, we must humbly admit that, according to Jesus, honouring popular interpretations of Scripture can sometimes be the very root of our inability to see clearly, “You search the scriptures, because you think that in them you have eternal life; and it is they that bear witness to me; yet you refuse to come to me...” (John. 5:39–40). While all things must indeed be tested by Scripture, Jesus’ statement here suggests that intensive study of Scripture itself will not guarantee a correct perception of its meaning or intended application. Without the quickening of the Holy Spirit, Scripture can be a series of endless parables about which we can be “ever hearing but never understanding; ever seeing but never perceiving.” Christians of all persuasions may sincerely believe they have seen and understood, but it is “the hour of our visitation” which truly tests us, because the ways of God, unlike doctrine, can not be put into a tidy, codified box.

John Travis, architect of the C-Spectrum (1998), rightly states that our theology of mission to Muslims “can only properly be developed through a dynamic interaction of actual ministry experience, the specific leading of the Spirit, and the study of the Word of God” (2004). In his soon to be published chapter on C5 insider movements, Travis explains,

“It is instructive to see in Acts 15 how the early church determined God’s will regarding Gentile believers and what they must do in order to “be saved” (15:1). One group of born-again Pharisees, based upon their interpretation of Scripture [and Jesus’ commands], contended that Gentiles “must be circumcised and required to obey the law of Moses” (15:5). By describing the events leading up to the council and its actual proceedings, Luke informs us how the early church settled this most crucial matter. As we shall see, it was an interaction based upon experiences from the field, the leading of the Spirit, and an understanding of Scripture. Note that as the delegation of Paul and Barnabas travelled through Phoenicia and Samaria to Jerusalem, they told believers along the way “how the Gentiles had been converted” (15:3). Their case studies and testimonies of God’s work among Gentiles made all the believers “very glad”. Upon arrival in Jerusalem, case studies continued as Paul and Barnabas told the elders “everything God had done through them” in their Gentile ministry (15:4). Then Peter offered his case study of Gentile work (Ac. 10) and related how, to the utter astonishment of his born-again Jewish companions, the Holy Spirit was “poured out” in front of them upon Gentiles who began “speaking in tongues and praising God” (10:46). This, along with the vision he received from God (10:9-16) was all the apostle Peter needed to declare, “Can anyone keep these people from being baptized with water?” (10:47).”

Jewish proselyte baptism, it should be remembered, was reserved only for full converts to Judaism, called “proselytes of righteousness” (Hebrew *ger tsedeq*). These were circumcised, required to obey all the Law of Moses, considered like “a new-born child,” given a Hebrew name, and called a “son or daughter of Abraham.” Unlike Godfearers (half-converts to Judaism, also called “proselytes of the gate” (*ger ha-sha’ar*), who were only required to obey the seven Noahic laws) ( For a fuller discussion on the Noahic Laws within Second Temple Jewish missiology, see “Living Like Jesus, A Torah- Observant Jew: Delighting in God’s Law for Incarnational Witness to Muslims” (Massey 2004:14–18).) “proselytes of righteousness”



adopted Jewish identity. In other words, according to Jewish missionary practice at the time, proselyte baptism was seen as one of several rites for Gentiles to obtain Jewish identity and full membership in the Jewish community. Therefore, Jesus' teaching that baptism was to be part of discipling all nations (Mt. 28:19) likely led many of his Jewish disciples to conclude he never intended them to make half-converts of Gentiles but only full-converts who would also submit to the additional rites associated with conversion to Judaism—i.e., circumcision and obedience to the entire Torah (Ac. 15:5). One can almost hear how these born-again Pharisees might have presented the 'obvious' and 'plain' meaning of Scripture to support their 'biblical' conclusions before the Jerusalem Council:

How did the Lord reply to the rich young ruler who asked how to inherit eternal life? Did Jesus not tell him to "keep the commandments"? ( Mt. 19:16–17) Do not the Scriptures tell us that Gentiles must first be circumcised before they celebrate the Passover with us? As it is written, "No uncircumcised male may eat of it." ( Ex. 12:48) How then can Gentiles eat the body and drink the blood of Christ, our Passover lamb, without first being circumcised? (John. 6:53–56; 1 Cor. 5:7, 11:27) Even if Jesus left room for two kinds of converts to Messianic Judaism, why should Gentiles settle for becoming half converts when they can delight in and benefit from all of God's glorious Law? Circumcision is not just Law; it precedes the Law by several centuries! It is the sign of God's covenant with Abraham to bless all nations on earth! Why should those nations not also carry the same sign of the covenant in their flesh after they have been blessed by him who has been given all authority in heaven and on earth, and who was himself circumcised on the eighth day according to the Law of Moses? ( Mt 28:18; Lk. 2:21) Even Moses was nearly struck down by God when he failed to circumcise his son. (Ex. 4:24–26. ) Rabbi Paul, you circumcised Timothy yourself before allowing him to journey with your team. ( Ac. 16:3) Why such inconsistency? You teach the Law is holy, just and good; ( Rom. 7:12, 1 Tim. 1:8. ) so why should we water down the expectations for following the Messiah, endorsing a position that will encourage Gentiles to live without the glorious guiding light of God's Law? As the Psalmist wrote, "Blessed is the man who walks not in the counsel of the wicked, nor stands in the way of sinners, nor sits in the seat of scoffers; but his delight is in the law of the LORD, and on his law he meditates day and night." ( Ps. 1:1–2.) The Law is no burden; it is a light unto our feet! Clearly, there were no easy answers to settle this dispute among the earliest believers. "After there had been much debate," Peter reminds them that God fully accepted the Gentiles who believed, as evidenced by "giving them the Holy Spirit" (Ac. 15:7–8), even though they had not become Jewish or submitted to the whole Torah. Peter then adds another jaw-dropping statement regarding Jewish identity, "God made no distinction between us and them"(15:9), showing their distinction between God-fearers and full-proselytes to be superfluous. Therefore, Peter could boldly baptize Gentiles without any intention of them becoming fully Jewish (10:47). Travis continues, At this point in the Acts narrative the entire Jerusalem Council became quiet as the floor was handed back to Paul and Barnabas to offer more case studies on the "miraculous signs and wonders God had done among the Gentiles" through their ministry (15:12). Only at this point does the Council leader James arise, affirm the value of case studies, and state that what has miraculously already happened experientially on the field among Gentiles is in fact supported by Scripture (15:13-18). The Scriptural basis was there all along for the acceptance of Gentiles, but it took firsthand experience and the unmistakable work of the Holy Spirit for the early church to properly interpret Scripture in light of their present day context. (2004) An important point often missed by critics of C5 is that first and foremost, C5 is not a strategy to reach Muslims, it is a reality effected by the Holy Spirit among numerous Muslim peoples. In other words, Muslims are meeting Christ as Savior and Lord and being transformed as they study the Bible and strive to obey all the commands of Christ. However, unlike C4 Muslim background believers (MBBs), C5 Muslim believers (MBs) don't see their Muslim identity as part of their background. Even as Walls speaks of 'Greek' as a cultural, not an ethnic term, so too 'Muslim' is also a cultural term. Ironically, the Muslim. culture enjoyed by most C5 believers is far more 'Jewish' than the 'Christian culture' observed in most Gentile churches today, and therefore much more similar to the piety and liturgy observed by Jesus and his apostles than that of Gentile Christians today (Ac. 21:20; Woodberry 1996; Massey 2004; Neusner 2000). C5 Messianic Muslims do not want to turn their back on their culture or their nation, as Walls describes, Often, people with the highest motives have wanted other

Christians to be scrupulous about all the things that mattered to themselves, that came out of the encounter of the word of Christ with their own history. And sometimes converts, desperately anxious to do the right thing, have been very ready to oblige; just as in New Testament times there were Gentile Christians quite ready to submit to circumcision in order to achieve full status as God's people. To do this was to follow the way of the Jewish proselyte [ger tsedeq]; the pagan who, in order to cleave to the God of Israel, had turned his back on his nation and entered the nation of Israel. Paul knew that the path of the proselyte was a blind alley for Gentile disciples of Jesus. They had to bring Christ to bear on areas of life of which people who had been observant Jews all their life knew nothing; and if they became proselytes, became in effect imitations of Jewish Christians, they would be disabled from bringing Christ to bear on those areas. What were you to do if a pagan friend invited you to dinner, and the meat might—or might not—have previously been offered at a temple sacrifice? (Cf. 1 Cor. 10:27ff.) A devout Jewish believer was not going to be invited to dinner anyway; nor was a proselyte. If they simply copied Jewish believers—the senior Christians, the experienced Christians, the best Christians of the time—there was no way left in which the word about

Christ could enter Greek family and social life. (:52) The same applies to Muslims who convert to "Christianity". Many have been quite willing to oblige—especially those

who were only nominally Muslim or disillusioned with Islam—and we will further discuss the dynamic freedom of Muslims to do this below. Nonetheless, a growing number of Muslim followers of Jesus have chosen not to follow the way of the Jewish proselyte. They want to follow Jesus as Muslims. And when you personally meet some of these believers firsthand, their Christ-centeredness is unmistakable. Like Peter who saw the Holy Spirit poured out on Gentiles, we are forced to re-evaluate our Christianizing tendencies, even as Peter and James were forced to re-evaluate their Judaizing tendencies. Reading empirical case-studies on paper might help somewhat, but they are no substitute for actual relationships with C5 Muslim believers. It is terribly easy to misunderstand what God is doing among C5 movements of Christ-centered Muslims if we attempt to evaluate them from a distance, based solely on the feeble attempts of witnesses to describe (orally or in writing) a C5 Muslim believer's love for God and the Lord Jesus. Rather, we must get to know some C5 Muslim believers personally ourselves, hear directly from them how they have handled the challenges of following Christ as a Muslim, and see their passion to draw their fellow Muslims to the throne of Christ.

**Christ-Centered vs. Church-centered.** Although the C-Spectrum was originally developed to describe six different kinds of Christ-centered communities (i.e., Greek *ekklesia*) found in the Muslim world today, C5 nomenclature was quickly adopted by those whose theology of mission is more Christocentric than ecclesio-centric; more focused on encouraging Christ-centered 'insider movements' of Muslims within Islam than merely contextualising Western Christianity; more convinced that Jesus wants his disciples to plant the leaven of God's rule and reign directly within Muslim communities, letting it rise through society to permeate the very Islamic institutions that guide the faith of Muslim peoples.

Trying to describe why Christianity has not been very successful among peoples who are adherents of Islam, Hinduism and Buddhism, David Bosch found the explanation of Aloysius Pieris particularly illuminating. Pieris, an indologist, theologian, and the first non-Buddhist to earn a doctorate in Buddhist Studies at the University of Sri Lanka, argues that our failure is rooted in Latin Christianity's practice of separating religion from culture. "What is really called for," he says, "is not just inculturation but inreligionization" (Bosch 1991:477). Though such a statement seems to smack of syncretism, Pieris explains, We should never have transplanted Christianity in Asia without breaking the pot in which the plant came. "Inculturation-fever" ( Inculturation is a model of contextualising theology popular in both Protestant and Catholic missiological circles (Bosch 1991:447).) is a desperate last-moment bid to give an Asian façade to a church which has failed to strike roots in Asian soil, because no one dares to break the Greco-Roman pot in which, for centuries, it has been existing like a stunted bonsai. (Bosch 1991:478)

Advocates of C5 insider movements are equally concerned about the dangers of syncretism and lazy tolerance, but they are also more concerned about true Christ-centeredness than conformity to Gentile Christian traditions and doctrinal codifications developed centuries after the apostolic era. Jesus promises that he will not turn away anyone who comes to him—not Jewish tax-collectors, drunkards, prostitutes or members of the Sanhedrin; not syncretistic and promiscuous Samaritans; not even Gentile ‘dogs’ who wait around for scraps off his table (Mk. 7:28). “All that the Father gives me will come to me; and him who comes to me I will not cast out” (John. 6:37). “Come to me, all who labor and are heavy laden, and I will give you rest” (Mt. 11:28).

Unlike many Jewish missionaries of his day, Jesus did not ask Samaritans or Gentiles to convert to Judaism. Jesus did not call people to religion, but to himself. What mattered most was faith in him, worshiping God in spirit and truth, submitting to Christ’s rule and reign as God’s only anointed king. Christ-centeredness has less to do with religion, and everything to do with Jesus. Because most Samaritan believers did not become Jewish, they likely continued with some of their Samaritan religious practices—loathsome as they were to most Jews. Nonetheless, God poured his Spirit out on them even as he did upon the Gentiles, to the great astonishment of Jewish believers (Ac. 8:17, 10:46; cf. Caldwell 2000). We tend to assume that if people come to Christ, they will also be with us. Aren’t we his disciples and representatives?

However, we must never forget that the kingdom of God is not about us. Though obvious at one level, this fact was not immediately apparent to Jesus’ first disciples, “Teacher, we saw a man casting out demons in your name, and we forbade him, because he was not following us” (Mk. 9:38). Jesus could have easily asked in reply, “Since when did the kingdom of God become about following you?” Instead he graciously replied, “Do not forbid him; for no one who does a mighty work in my name will be able soon after to speak evil of me. For he that is not against us is for us” (Mk. 9:39-40). The reason Jesus cites for not stopping them has nothing to do with their relationship with his disciples, but everything to do with their relationship to himself. One need only read David Stern’s *Messianic Jewish Manifesto* to see that many Jewish believers today are still not with us on many important theological issues. The Law, says Stern, is the great terra incognita (unexplored territory) of Christian theology (1991:126). We agree that Christ is Savior and Lord, to be sure. However, Stern (among others) shows just how far away from the Jewish teachings of Jesus our Gentile theology has taken us. In fact, it is the very ‘Gentilization’ of the Gospel with its Greco-Roman translation that ultimately makes even our “contextual” efforts at reaching Muslims quite foreign. If, however, workers among Muslims begin to live more like Jesus lived, i.e., like a Torah-observant Jew, we will likely be at a much better place to begin sowing God’s rule and reign among Muslim peoples (Massey 2004). Not only is Christ-centeredness not about us and our missiological comfort zone, it is also not about “Christianity.” As David Bosch writes in *Transforming Mission*, Jesus had no intention of founding a new religion. Those who followed him were given no name to distinguish themselves from other groups, no creed of their own, no rite which revealed their distinctive group character, no geographical centre from which to operate. The community around Jesus was to function as a kind of *pars pro toto*, a community for the sake of all others, a model for others to emulate and be challenged by. Never, however, was this community to sever itself from others. ...In the course of time [however] the Jesus community simply became a new religion. ...It ceased to be a movement and turned into an institution. There are essential differences between an institution and a movement: one is conservative, the other progressive; one is more or less passive, yielding to influences from outside, the other is active, influencing rather than being influenced; one looks to the past, the other to the future... one is anxious, the other is prepared to take risks; one guards boundaries, the other crosses them (1991:50–51).

Though Gentile believers initially adopted this *pars pro toto* model from non-Judaizing Jewish believers like Paul, Gentile Christian attitudes toward Jewish people gradually deteriorated to unbelievable levels, then became codified in the anti-Jewish edicts of Emperor Theodosius in 378. The issues leading to the rise of anti-Semitism among early Gentile believers are both complex and

disturbing. Sadly, unthinkable atrocities have been committed by the church against Jewish people over the centuries. ( For the sordid details of Christian anti-Semitism throughout Gentile church history see the work of Dan Cohn-Sherbok (1997), Michael Brown (1992), and the voluminous work of Leon Poliakov (2003).)

Hitler need only quote the writings of German-born Martin Luther, father of Protestantism, to promote the holocaust among German Christians. “What then shall we Christians do,” Luther asked, “with this damned, rejected race of Jews?” Luther’s answer still haunts us today: First, their synagogues or churches should be set on fire. Secondly, their homes should likewise be broken down. Thirdly, their prayer books and Talmuds should be taken from them. Fourthly, their rabbis must be forbidden to teach henceforth on pain of loss of life and limb. Fifthly, you ought not, you cannot, protect them, unless in the eyes of God you want to share all their abomination. Sixthly, they ought to be stopped from usury. Seventhly, we ought to drive the rascally lazybones out of our system. To sum up, dear princes and nobles who have Jews in your domains, if this advice of mine does not suit you, then find a better one so that you and we may all be free of this insufferable devilish burden—the Jews. (Pelikan 1962:268) Elsewhere, Luther wrote, “Therefore, dear Christian, be advised and do not doubt that next to the devil, you have no more bitter, venomous, and vehement foe than a real Jew who earnestly seeks to be a Jew” (1543). Hitler extolled Luther not only as a great reformer, but also as “one of the great warriors in this world who ... [was] prepared to carry the fight for their ideas and ideals to their end” (1971:213). Given this unseemly context of church history, it is not difficult to see why some Messianic Jews today are still not with us, especially, some say, in light of Genesis 12:3, “... whoever curses you I will curse.” Only within the last century did the Gentile church begin again to accept the presence of Jewish followers of Jesus retaining their Jewish identity, thus challenging the ecclesio-centrism which dominated Christianity for over eighteen centuries. Ecclesio-centrism traditionally held that membership in the [Gentile] Christian church was required for salvation. While Protestants have always claimed to be Christo-centric and not ecclesio-centric, we have essentially continued the ecclesio-centric tradition by relaxing official church membership in favour of doctrinal congruity, granting our paternal stamp of approval only after new movements agree with the body of doctrine and practice we hold as indispensably part and parcel of being ‘Christian’. Even Contextualization and indigenization, Bosch comments, “never included modifying ‘prefabricated’ Western theology” (1991:448). A christo-centric view, by contrast, asserts that the fullness of divine revelation and the finality of humanity’s redemption ultimately centers upon Christ. And because Muslim peoples are sitting in different seats in the human auditorium to view the Jesus Act, they may not see all that our Western church fathers saw, or add all that we added to the Palestinian Jewish original. But as they obey Jesus’ commands and follow him as Lord, they will see him incarnate within their own society as Christ is introduced into areas of thinking and brought to bear upon ideas that we can scarcely glimpse (John. 14:21). Paul’s Apparent Ban on “Religious” Conversions.

Some critics assert that the greater context of marriage in 1 Cor. 7 disallows application to C5-related issues. Was any one at the time of his call already circumcised?

Let him not seek to remove the marks of circumcision. Was any one at the time of his call uncircumcised? Let him not seek circumcision. For neither circumcision counts for anything nor uncircumcision, but keeping the commandments of God. Every one should remain in the state in which he was called. (1 Cor. 7:18–20) Paul’s mention of slavery (vv. 21–23) followed by yet another statement to remain in whatever state one was in when called (v. 24) clearly shows repetition of the principle that Christians should live contentedly in any station of life in which God places them: married or unmarried (v.17), Jew or Gentile (v. 20), slave or free (v. 24). This understanding is affirmed in such popular commentaries as The Expositor’s Bible Commentary, which states regarding vv. 17–19, It is best to translate the *ei me* [of v. 17] as “but” (KJV) or “nevertheless” (NIV), meaning that Paul is expanding his thought of the Christian’s call to other areas besides that of marital status. The Christian should live for the Lord wherever he is. This, Paul says, is the principle that he orders to be followed in all the churches (cf. Eph. 5:21-6:9; Col. 3:18-4:1)—a principle

that transcends all boundaries. The apostle's first application of this principle is to the religious-national distinctions related to being Jews or Gentiles, being circumcised or uncircumcised. In a Gentile situation like that in Corinth, some Christian Jews may have tried to obliterate the OT covenant mark of circumcision (cf. 1 Macc. 1:15). On the other hand, Judaizers tried to force circumcision on the Gentile Christians (cf. Ac. 15:1-5; Gal. 3:1-3; 5:1). Paul argues that this outward sign of circumcision with its stress on the Jew versus the non-Jew now has no significance. If a person was a circumcised Jew when he was saved, he should not become uncircumcised. If he was an uncircumcised Gentile, he should not be circumcised in order to become Jewish. Circumcision and uncircumcision now make no difference (Rom. 2:25, 29; Gal. 5:6), but keeping God's command is essential (v.19; cf. John 14:15). (Gaebelien 1990) Anyone familiar with the rites of passage for Gentile converts to Judaism can not miss the implications of Paul's disallowing circumcision to Gentile believers. Paraphrased another way, Paul was essentially saying in vv. 19–20, "For neither Jewish identity counts for anything nor Gentile identity, but keeping the commandments of God is what counts. Everyone should therefore remain as they were when called." Therefore, several Messianic Jewish leaders cite these verses as evidence that Paul clearly prohibited Gentiles from "full conversion" (in contrast to the abovementioned "half-conversion" of God-fearers) to Messianic Judaism (Stern 1991:177)—an issue of great relevance today as more and more Gentile Christians are attending Messianic Jewish synagogues. But was Paul actually forbidding circumcision to Gentiles in 1 Cor. 7:18 or just discouraging it? David Stern has noted that rabbis of Second Temple Judaism were required by halakhic law to initially "discourage potential Gentile converts in order to winnow out those who are insincere" (1991:177). Stern therefore believes that 1 Cor. 7:18–20 is simply an example of this standard rabbinic discouragement and that the New Testament does not forbid Gentile

Christians from full conversion to Judaism if they want to identify fully with the Jewish people (:178; cf. Fischer 2001:141–149; Wolf 2001:133–139). This conclusion is further supported by the context of 1 Cor. 7 where Paul apparently allows for exceptions to all of his admonishments. Paul admonishes singles to remain as they are (i.e., unmarried, vv. 8, 27); but if they can not control their passions and choose to marry, they have not sinned (vv. 9, 28). Similarly, Paul admonishes slaves to remain as they are, for even freedmen are slaves of Christ; but if they can obtain their freedom that too is acceptable (vv. 21–24, cf. NRSV, Lamsa). And so, most Gentile believers should also remain as they are and not convert to Judaism to follow Jesus; however, if they insist and persist after repeated discouragement from Jewish church leaders, and if they really want to fully identify with the Jewish people even in circumcision, then they have not sinned for this also is acceptable. (For a fuller discussion on the context of 1 Cor. 7:18–20 and its application to C5, see Massey (2004b:60–62).

Potential ramifications of this rabbinic practice to discourage potential converts may also help calm tensions between missionaries who want to convert Muslims to 'Christianity' (i.e., C1–C3 advocates), missionaries who do not (i.e., C4 and C5 advocates), and missionaries who would prefer that Muslim believers remain in their Muslim community with their Muslim identity (i.e., C5 advocates). Just as the New Testament does not appear to forbid Gentile Christians from full conversion to Messianic Judaism if they want to fully identify with the Jewish people, so too Muslims are free to convert to Messianic Judaism or Gentile Christianity if they want to fully identify with either people. Nonetheless, such conversion is not only unnecessary, but atypical. As Paul's example in 1 Cor. 7:18 illustrates, consistent with aforementioned halakhic requirements, such conversions to Messianic Judaism would only have been allowed to Gentiles who persisted and insisted after initial discouragement from Jewish church leaders. By default, however, most should remain as they are, i.e., as gentile followers of Jesus. Now that the church is predominately Gentile and not Jewish, the corollary remains true: most Muslim believers should also, by default, contentedly remain in the state they were in when called, i.e., as Muslims who now follow Jesus as Lord. Otherwise, they will, in Walls' terms above, "follow the way of the Jewish proselyte, turning their back on their own nation" in exchange for a 'Christian' identity, thereby rendering themselves disabled from bringing Christ to bear on those areas of Muslim life about which the Christian community knows virtually nothing (1996:52). Ironically, many Christians find "Muslims for Jesus" more acceptable after reflecting on the acceptability of "Jews for Jesus". Nevertheless, given that

Jesus and his apostles were all Torah-observant Jews, reality is converse. Muslims for Jesus are legitimized not so much by the acceptability of Torah-observant Jews for Jesus, but by Paul's tireless insistence that Jewish believers accept as legitimate non-Torah-observant Gentiles for Jesus. Unfortunately, Paul met with little success in this agenda (Ac. 21:19–31; Luedemann 1989), and many C5 advocates do not expect to fare much better among most Christians today. Be that as it may, some contend it is inaccurate to compare Gentile believers with Muslim believers, since the prior term is ethnic and the latter religious. Such a view is surely more likely to come from Gentiles than first-century Jews. Given that the Hebrew term *ywg* (*goy*) is sometimes translated in the Bible as pagan, sometimes heathen, and sometimes Gentile, we often have little comprehension of just how stigmatized and paradoxical the phrase *goyim* believers must have seemed to early Jewish followers of Jesus. Though most Gentile Bible translators diplomatically render its Greek equivalent as 'Gentile believers' (Ac. 15:23, 21:25), it could just as well have been rendered 'pagan' or 'heathen believers'—and doubtless would have by many first-century Jewish Christians. How else could they explain the propensity of Greek believers to eat blood cuisine or the flesh of swine? We will later see how the infinite translatability of the Gospel makes allowance for Jewish, *Goyim* and Muslim believers as 'disciplined nations.' But for now, suffice it to say that just as most Gentiles want to follow Jesus without becoming Jewish, so also many Muslims want to follow Jesus without becoming Jewish or 'Christian'. Furthermore, as mentioned above, the distinction Jews made between full and half-converts to Judaism was superfluous, since in Christ there is no distinction between Jew or Greek, circumcised or uncircumcised, C5 Muslim believer (MB) or C4 Muslim background believer (MBB): "the same Lord is Lord of all and bestows his riches upon all who call upon him" (Rom. 10:12; Col. 3:11, Gal. 3:28). Similarly, the distinction we make between full Muslim converts to Christianity (i.e., C1–3 MBBs who adopt Christian identity) and what could well be called God-fearing 'half-converts' to Christianity (i.e., C5 Muslim believers who retain their Muslim identity) is also superfluous. C4 is omitted from such comparisons for it provides neither Christian nor Muslim identity. The "Christian" Direction of C4. It would appear that C4 advocates accept the fact that the kingdom of God is not about 'Christianity', since they generally avoid the term 'Christian' because of irreparable damage done to its meaning in Muslim lands. However, despite all its contextual friendliness, C4 attitudes toward Muslim identity reveal underlying beliefs about the direction Muslims should go: out of Islam, though not necessarily into 'Christianity'. Theoretically, this works nicely, and neatly gives Muslims permission to withdraw from all 'biblically impermissible' Islamic forms (or at least from forms the missionary cannot permit). Sociologically, however, things are not so nice or neat. When a C4 MBB shares his faith, Muslims may ask, "Are you Christian?" "Oh no!" he replies, "I am a follower of the True Path" [or something else creative]. "Oh," the Muslim responds, "you're a Muslim!" "Well, uh..., not actually," he replies and masterfully crafts some acceptable identity for his context—or does he? Actually, it can be extremely difficult to establish necessary trust in relationship if one waffles on such basic questions about religious identity. Even as Christians do not have a religious category for a Christ-follower who is neither Christian nor Messianic Jew, Muslims also do not have a religious category for a Christ-follower who is neither Muslim nor Christian. A follower of Jesus must belong to some religion—unless, of course, he belongs to some strange and peculiar cult. Furthermore, many C4 MBBs spend years going back and forth between Christian and Muslim communities like a sociological chameleon, trying to maintain acceptance in two different worlds. C4 identity (being neither 'Christian' nor 'Muslim') is frankly a very difficult position for MBBs to maintain long term. The more they behave like Gentile Christians, the more they will be trusted by C1–3 Christians but distrusted by Muslims. Unfortunately, the more they retain their Muslim culture (e.g., diet, dress, beard, language, liturgy, etc.), the more suspect they tend to be in Christian communities. Theoretically, C4 MBBs should not have to enter C1–3 communities at all. Practically, however, their paths tend to cross more often than C4 advocates would prefer, and so begins the process of Christianization which inevitably pulls Muslims out of their community and into some form of Christianity', as illustrated in the diagram below.

Christianity ? Islam C1 C2 C3 C4  
C5 The “Christian” Direction of C4

C5 Muslims, by contrast, don't have to bother with such religio-cultural gymnastics. They know they are Muslims, and they know they have been transformed by the Spirit of God. Like the Hellenistic-Roman world, the Muslim world represents a total system of thought which must be penetrated with the Gospel of the kingdom, rising through Muslim society like leaven. C5 advocates believe that after thorough study of the Bible, Muslim believers are best equipped to make judgments about what is biblically permissible or not. Rather than cloud their judgment with centuries of Gentile interpretations of Scripture through a Greco-Roman filter, cultural outsiders (pro-C5 missionaries) keep pointing C5 Muslim leaders back to prayer and the Bible for answers, confident in Jesus' promise that the Holy Spirit will “guide them into all truth” (John. 16:13). This does not imply that C5 advocates never point Muslims to specific Scriptures for study, for the New Testament surely provides precedent for such directive discipleship. Nonetheless, efforts to promote true indigeneity are not just limited to various forms of worship, liturgy, sacramental rites, architecture, and book cover art. Instead, their understanding of Scripture itself is also a prime candidate for indigeneity as C5 advocates encourage Muslim believers to view the Jesus Act from their seat in the human auditorium.

**The Prophethood of Muhammad.** One major concern of C5 critics is recital of the Shahada by Muslim believers, confessing Muhammad is a Rasul (messenger) of God. As outsiders who were not raised Muslim, nor educated by our parents how God used Muhammad to turn our pagan ancestors away from vain idols, such concern is understandable. Nonetheless, this tends to be almost entirely an outsider question. While many pro-C5 Christian outsiders may not feel entirely comfortable reciting the Shahada themselves, many (though by no means all) Muslim followers of Jesus have no trouble affirming Muhammad is a Rasul because, they say,

“ Muhammad was the one who taught me and my ancestors to worship the One true God when they were bowing to idols of stone and wood; Muhammad taught me that Jesus is the Word of God who brought the Good News; Muhammad taught me to believe in the Bible, to respect the prophets of the Bible, to learn from their example, and to care for the orphan and widow—what James called “true and undefiled religion” (Jas 1:27). We learned all this from Muhammad, not Christians. If this is not ‘prophetic’, what is?”

Christians tend to be very uneasy with such an understanding of Muhammad, assuming he may take Christ's place of ultimacy. The C5 Muslim asks, “Do you believe John the Baptist was a prophet? Of course you do, as do we. But this does not mean you follow John as Lord, does it? Rather, you follow the one to whom John pointed, as we follow the one to whom Muhammad pointed: Jesus the Messiah, the Word of God.” It is because the Qur'an is so full of references to the matchless wonder of Jesus that many C5 Muslims testify, “The Qur'an led me to Christ.” This is the testimony of Gambian born Lamin Sanneh, professor of history and missiology at Yale, and author of *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Orbis 1989)—a foundational text for many C5 advocates. When asked by Christianity Today what made him interested in Christianity, Sanneh replied, “Reading about Jesus in the Qur'an piqued my curiosity. I had no access to the Bible or to a church at the time, and so the Qur'an remained the authoritative and only source of Jesus...” (2003:112).

“But what about ...?” we all want to ask, virtually pelting C5 believers with a barrage of questions about Islamic views and teachings incompatible with Scripture (or at least with our Greco-Roman Gentile understanding of Scripture). The point, however, is that it's not about us and our theological comfort zone. It's about their submission to Christ's reign as the Holy Spirit tabernacles among them. His ways are not our orthodoxy. Remember, we are talking about a love life here, the hearts of Muslims loving God and serving Jesus as Lord, the only anointed king whose rule and reign will

never end. “The hour is coming, and now is,” Jesus declared, “when the true worshipers will worship the Father in spirit and truth, for such the Father seeks to worship him” (John. 4:23).

**Rethinking Islam.** C5 Muslim believers are, of course, rethinking and redefining Islam according to the authority of the Bible. Some are even calling their Muslim countrymen “Back to the Qur’an,” since most unbiblical Islamic beliefs are more rooted in Islamic traditions (hadith) or in poorly interpreted verses of the Qur’an. Once Muslims see that Qur’anic verses alluding to corruption in the Bible were rightly and only levelled against entrepreneurial Jews selling thrice-targumated phylacteries (Sura 2:79), they can better understand why the Qur’an commands all Muslims to believe the Bible, and many other verses proving the Bible could never have been corrupted (5:47, 10:94, 4:136). Though scholars of textual criticism may beg to differ (Ehrman 1993), the Qur’an itself is proving to be a powerful apologetic in the hands of Muslim believers for restoring Muslim confidence in the inerrancy of Scripture.

Rethinking Islam in the light of Scripture is no light task, but our role as outsiders, if we really want to promote indigeneity by disciplining their nation (and not just a few individuals within their nation), is not to do their thinking for them. Fact is, as outsiders, we are scarcely qualified to re-think Islam since most of us were never reared to think

Muslim in the first place. Our role is to keep pointing them to Jesus and the Scriptures, and to resist the temptation to filter their reality through our own tradition. Walls notes,

“This is likely to mean the appearance of new themes and priorities undreamt of by ourselves or by earlier Christian ages; for it is the mark of Christian faith that it must bring Christ to the big issues which are closest to men’s hearts; and it does so through the structures by which people perceive and recognize their world; and these are not the same for all (:24).”

For example, when C5 Muslims were translating Mark’s Gospel into their vernacular, they were perplexed at how to handle the parenthetical statement in Mark 7:19, “Thus he declared all foods clean.” Clashing with their own worldview about dietary cleanliness, which agrees with the Torah and Jesus’ own dietary practice, they wondered if this was a later insertion by Gentile scribes—what Bart Ehrman provocatively calls “an orthodox corruption of the Scripture” (1993). Did Jesus abrogate the Law? They could find no evidence that his Jewish disciples began eating non-Kosher foods after this teaching (cf. Ac. 10:14). Of course, it was virtually unthinkable for them to imagine Jesus declaring swine flesh ‘clean’. No one pointed out to them that the context of hand washings in Mark 7 indicates that Jesus was not declaring treif foods kosher, but rather teaching that kosher foods are not ritually defiled if touched by ritually unclean hands (Stern 1991:160; cf. Massey 2004b:57–58). Nonetheless, they found another way to handle this verse. After prayerful consideration, they decided not to omit the phrase but to translate it directly. When the foreign translation consultant (committed to an insider model of having them determine the direction of translation) asked how they arrived at this conclusion, they said, “It was simple. Pork is not ‘food’ for us. Do you eat fried scorpions, beetles, and locusts when you visit Bangkok? No, because that is not food for you, just as pork is not food for us.” Does God’s declaration that reptiles are clean in Acts 10 mean we should all eat snakes and lizards to demonstrate our freedom in Christ?

Regarding doctrinal orthodoxy, in addition to what has already been stated above, we must remember that not until the third century did Gentile theologians begin to distinguish the Godhead as more than one “Person”—in spite of church fears that this endangered the unity of God (Rusch 1980:7). Nonetheless, the response of modalist monarchianism did not stop the theological trend in Alexandria and Antioch (so very near to Athens) to wed a biblical theology of God to the categories of Neo- and Middle Platonism “to explain Christianity to their pagan neighbours [and] prove that it was intellectually respectable and not injurious to the Roman Empire” (Rusch 1980:16). In pre-Christian Judaism, Ruah Ha-Qodesh (The Holy Spirit) was another way to refer to YHWH without uttering the Divine Name. As with many other synonyms for God’s name, it was used to avoid risk of violating the third commandment (Ex. 20:7). “God is spirit” (John. 4:24), so ‘The Holy



One of Israel' is also called 'the Holy Spirit.' Additionally, Ruah Ha-Qodesh was also used to signify a manifestation of God's inspiring or sustaining presence. God is present everywhere at all times, but sometimes he manifests his presence in unmistakable ways. According to The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, such manifestations occur when God imparts superior wisdom and valour to human beings, or leads a prophet to utter divine speech (Werblowsky 1997:592). Although such an understanding of the Holy Spirit is completely consistent with the New Testament, later Gentile church fathers eventually conceptualized the Holy Spirit as a distinct 'Person' of the Godhead. An English translation of these Greek conceptualizations has in turn led some Christian leaders to teach today that our relationship with the Spirit suffers because our prayers focus more on the Father and Jesus (Hinn 1997). "We need to get to know the Spirit," they say, "by praying directly to the Spirit"—causing some to feel as though they really do need to pray to Three, not One.

In spite of the intellectual complexities inherited from our fourth-century church fathers, which certainly contribute to our concern regarding the above-mentioned study in which nearly half of those interviewed did not describe God as 'Father, Son and Holy Spirit', these same Muslim believers do not hesitate to baptize new followers of Jesus "in the name of the Father, Son and the Holy Spirit", just as Jesus commanded. Perhaps fifteen years of baptizing in this way was the defining factor that led more than half of those interviewed to conclude this threefold formula does describe God. If so, they seem to be well ahead of our Greco-Roman church fathers, given the length of time it took them to draw such conclusions. Some may advocate that all pioneer missionaries should strive to present the Palestinian Jewish 'original' Gospel to the nations instead of the fourth-century translation we have inherited. After all, when translating literature, it is obviously best to start with the original text than a translation of the original. If we are going to spend our lives translating the message, is it really appropriate to give the nations a translation of a translation? If not, would it be best

for us to return to a completely Jewish understanding of God and Christ's teaching? Or is it the very diversity of Christ-centered humanity that allows us to glimpse the infinitely complex glory of God that no one culture can fully comprehend on its own due to the shallow limits of our various worldviews?

Walls helps us process the historic transformations to Christ-centered faith across cultural frontiers: In each case what was happening was the working out of Christian faith within accepted views of the world, so that those worldviews—as with the conversion of believers—are transformed, yet recognizable. (:24) Perhaps an even greater challenge for those of us separated by language, history and culture is to recognize each other in Christ. Herein may lie the greatest difficulty for critics of C5. Those of us who whole-heartedly endorse C5 do so because, like Peter and James mentioned above, our theology has been informed by some rather unexpected field experience, personally knowing C5 Muslims who deeply love the Lord Jesus and desire to spread the saving knowledge of him to fellow Muslims. Critics of C5 do not have such relationships, and so base their objections on various biblical points of reference without having seen "the Holy Spirit poured out upon them." Case studies can be helpful (Jameson and Scalevich 2000; Travis and Workman 2000; Dutch 2000), but they are ultimately not an effective substitute for such personal relationships, even as many Judaizers remained unconvinced after the testimonies of Paul, Barnabas, Peter and James (Ac. 15:1–29, 21:18–26). Furthermore, after seeing how some have abusively used and even published confidential case studies of C5 work, many are understandably hesitant to distribute such reports widely. The very research that my esteemed colleague and friend Phil Parshall reviewed on paper and quoted as evidence for concern was later personally reviewed on site by Dudley Woodberry, whose eyes welled up with tears when summarizing his findings: "This is one of the most amazing works of God I have ever seen in the Muslim world"—yet another illustration of how important it is to

withhold judgment of a movement until we are up close and in relationship with those we attempt to evaluate. Nonetheless, "recognition of others in Christ," according to Walls, "is not based on one adopting the ways of thought and behaviour and expression, however sanctified, of the other; that is Judaizing [or Christianizing], and another Gospel" (:25). And it is 'another Gospel' we must be vigilant to reject at all costs. For this reason, some have commented that those who malign C5 have

not only misunderstood it, but they have misunderstood the very gospel of the kingdom and its infinite translatability. Christ must rule in the minds of his people; which means extending his dominion over the very corporate structures of thought that constitute a culture. The very act of doing so must sharpen the identity of those who share a culture. The faith of Christ is infinitely translatable, it creates “a place to feel at home.” But it must not make a place where we are so much at home that no one else can live there. (Walls 1996:25) If our own history is any indication, this Messianic Muslim movement will not be so tidy. The Christological controversies of the fourth century were so heated that scholars are quick to acknowledge their so-called ‘settlement’ involved “personal feuds between bishops and theologians, conflicts between traditionalism and unrestrained speculation, and the politics of Roman emperors who needed a united church to preserve a united empire” (Rusch 1980:17). We must therefore give Muslim followers of Christ the same freedom enjoyed by our Greek fathers to work out their own theology of how Christ-centeredness will transform their worldview. It may well be as different from ours as the fourth-century Gentile translation was from the Palestinian Jewish original. So let us not oppose them or be suspicious of their Christ-centeredness, “For he that is not against us is for us” (Mk. 9:40). Rather, let us embrace them with open arms “until we all attain to the unity of the faith and of the knowledge of the Son of God, to mature manhood, to the measure of the stature of the fullness of Christ” (Eph. 4:13). Finally, let us guard against the dogmatic judgementalism that fuelled the agendas of Judaizers who could not see beyond God’s work in their own religio-cultural history. Though convinced their arguments were solidly biblical, Judaizing Jewish Christians ultimately missed a most amazing era in redemptive history as God’s kingdom broke forth among Gentiles. Let us not similarly miss what God is doing among Muslim followers of Christ today.

**Joshua Massey** is a cultural anthropologist, linguist, and missiologist, labouring among Asian Muslims since 1985. He currently resides in the Middle East and coordinates the development of indigenous literature to assist Muslim followers of Jesus proclaiming God’s kingdom and making disciples. He has published several missiological articles on church planting and ethnographies on folk-Islamic ritual.

## Bibliography

- Bosch, David J. 1991 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Missions*. New York: Orbis.
- Brown, Colin 1986 *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.
- 1991 “Trinity and Incarnation: In Search of Contemporary Orthodoxy,” *Ex Auditu* 7:83-100. Allison Park: Pickwick Publications.
- 1998 “Ernst Lohmeyer’s Kyrios Jesus” in *Where Christology Began : Essays on Philippians 2*. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd (eds). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Bonk, Jonathan 2003 “The Defender of Good News: Questioning Lamin Sanneh” *Christianity Today* Vol. 47, No. 10, p. 112. Full text of the interview available online:  
<<http://www.christianitytoday.com/go/sanneh>>.
- Brown, Michael L. 1992 *Our Hands Are Stained with Blood: The Tragic Story of the “Church” and the Jewish People*. Shippensburg: Destiny Image Publishers.
- Brown, Rick 2000 “The ‘Son of God’ : Understanding the Messianic Titles of Jesus” *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 33–39.
- Caldwell, Stuart 2000 “Jesus in Samaria” *International Journal of Frontier Missions* 17(1):25–31.
- Cohn-Sherbok, Dan 1997 *The Crucified Jew: Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Daniélou, Jean 1964 *The Theology of Jewish Christianity*. Philadelphia: Westminster Press.
- Dunn, James D. G. 1975 *Jesus and the Spirit*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.

- 1996 *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- 1998 *The Christ and the Spirit, Vol 1 Christology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Dutch, Bernard 2000 “Should Muslims Become ‘Christians’?” *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 15-24.
- Ehrman, Bart D. 1993 *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press.
- 2003 *Lost Christianities*. New York: Oxford University Press.
- Fee, Gordon D. 1999 “Paul and the Trinity: The Experience of Christ and the Spirit for Paul’s Understanding of God,” in *The Trinity* by Stephen T. Davis and Daniel Kendall (eds.). New York: Oxford University Press.
- Gaebelein, Frank E. 1990 *The Expositor’s Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hinn, Benny 1997 *Good Morning, Holy Spirit*. Nashville: Thomas Nelson Publishers.
- Hitler, Adolf 1971 *Mein Kampf*. Translated by Ralph Manheim. Boston: Houghton Mifflin. Online edition: [http://www.hitler.org/writings/Mein\\_Kampf/m\\_kv1ch08.html](http://www.hitler.org/writings/Mein_Kampf/m_kv1ch08.html)>
- Jameson, Richard and Scalevich, Nick 2000 “First-Century Jews and Twentieth-Century Muslims.” *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 33–39.
- Luedemann, Gerd 1989 *Opposition to Paul in Jewish Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Luther, Martin 1543 *On the Jews and Their Lies*. Translated by Martin H. Bertram. <<http://www.fordham.edu/halsall/basis/1543-Luther-JewsandLies-full.html>>
- Massey, Joshua 2000 “The Amazing Diversity of God in Drawing Muslims to Christ” *International Journal of Frontier Missions* 17(1):5–14.
- 2004 “Living Like Jesus, A Torah-Observant Jew: Delighting in God’s Law for Incarnational Witness to Muslims, Part 1” *International Journal of Frontier Missions* 21(1): 12–22.
- 2004b “Living Like Jesus, A Torah-Observant Jew: Delighting in God’s Law for incarnational Witness to Muslims, Part 2” *International Journal of Frontier Missions* 21(2): 55–71.
- Metzger, Bruce M. (ed) 1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament : A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament (third edition)*. Stuttgart: United Bible Society.
- Moffet, Samuel Hugh 1998 *A History of Christianity in Asia: Beginnings to 1500*. Maryknoll: Orbis Books.
- Neusner, Jacob 2000 *Judaism and Islam in Practice: A Sourcebook*. London: Routledge.
- Parshall, Phil 1998 “Danger! New Directions in Contextualization” *Evangelical Missions Quarterly* 34(4): 404-410.
- Pelikan, Jaroslav (ed.) 1962 *Luther's Complete Works*, vol. 47. Minneapolis: Fortress Press.
- Poliakov, Leon 2003 *The History of Anti-Semitism, Vols 1–3*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Robinson, John A. T. 1973 *The Human Face of God*. Philadelphia: Westminster Press.
- 1987 *The Priority of John*. Oak Park: Meyer Books.
- Rusch, William G. 1980 *The Trinitarian Controversy*. Philadelphia: Fortress Press.
- Stern, David H. 1991 *Messianic Jewish Manifesto*. Clarksville: Jewish New Testament Publications, Inc.
- Travis, John 1998 “The C1 to C6 Spectrum: A Practical Tool for Defining Six Types of ‘Christ-Centered Communities’ (‘C’) Found in the Muslim Context” *Evangelical missions Quarterly*. 34(4): 407- 408.
- Travis, John and Workman, Andrew 2000 “Messianic Muslim Followers of Isa: A Closer Look at C5 Believers and Congregations” *International Journal of Frontier Missions* 17(1): 53-59.
- Travis, John and Anna 2004 “Appropriate Christianity for Muslims” *Appropriate Christianity* (forthcoming) by Charles Kraft, ed. Pasadena: William Carey Library.
- Walls, Andrew F. 1996 *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Maryknoll: Orbis Books.

Werblowsky, R. J. Zwi 1997 The Oxford Dictionary of the Jewish Religion. New York: Oxford University Press.

Woodberry, J. Dudley 1996 “Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars” International Journal of Frontier Missions 13(4): 171-186.

Wright, N. T. 1999 The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is. Downers Grove: InterVarsity Press.

This document was originally in pdf format. I have changed it into a word doc for some who asked for it. E mail me if you require a PDF format. Ron George

Ron@winint.org