Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 1

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 10.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rezensionen

Einführung in das Studium der evangelischen Theologie, hg. von Henning Schröer in Verbindung mit H. Dembowski u. a., Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1982. 192 S., kart. DM 29.80.

Im Jahre 1947 gab H. Frick unter gleichem Titel eine Anleitung zum Theologiestudium heraus. 1964 tat R. Bohren ein gleiches. Im ersten Fall waren die Professoren der Theol. Fakultät Marburg, im zweiten Fall die der Kirchlichen Hochschule Wuppertal an der Einführung beteiligt. Bei der vorliegenden Veröffentlichung haben die Bonner Kollegen des Herausgebers mitgearbeitet. Das Buch geht auf Einführungsvorlesungen zurück, die in Bonn regelmässig veranstaltet werden. Im ersten Teil bietet H. Schröer eine Einführung in die Grundfragen der evangelischen Theologie. Hier geht es um: (1) Theologie und Kirche, (2) Theologie als Beruf, (3) Theologie als Wissenschaft, (4) Wort Gottes und Theologie, (5) Theologie und Gesellschaft, (6) Theologie und Lebensstil. Dieser erste Teil spricht für den Studienanfänger überaus relevante Fragen an. Exemplarisch sei genannt die Reflexion auf den Zusammenhang von Meinen, Wissen und Glauben (39 ff.), die Anthropologie als gemeinsames Thema (42) und die Wort-Gottes-Thematik (47 ff.). Besonders bemerkenswert ist es, dass in diesem Einleitungsteil ein eigenes Kapitel dem Verhältnis von «Theologie und Lebensstil» (67 ff.), d. h. der aktuellen Frage heutiger Lebensformen des christlichen Glaubens, gewidmet ist. Hier werden etwa wesentliche Einsichten für ein evangelisches Meditationsverständnis formuliert, das als auf die biblischen Texte bezogen reflektiert wird.

Der zweite Teil enthält eine Einführung in die einzelnen theologischen Disziplinen (77–192). Alle Beiträge bemühen sich durch Grundlagenreflexion wie konkrete Studienanleitung Zugänge zur jeweiligen Disziplin zu eröffnen. Dabei wird die Verbindung von konkreter technischer Anleitung zum Studium und von Ansätzen zur inhaltlichen Profilierung unterschiedlich ausgearbeitet. Im Bereich der biblischen Wissenschaften sind die Einführungen relativ formal und inhaltlich zurückhaltend. Im Blick auf das AT wird von H.-J. Hermisson als Ziel herausgestellt, dass die Studenten «die Texte verstehend lesen lernen (sollen), mit dem Ziel, predigen und lehren zu lernen» (89). Hinsichtlich des NT gibt W. Schrage den Ratschlag: «Im Studium sollten Sie darum zuerst und vor allem das Fragen danach lernen, was die neutestamentlichen Autoren in ihren Evangelien und Briefen ihren Adressaten sagen wollten, und nicht sofort danach, was sie mir und der Gemeinde heute sagen» (92). Ich nehme an, dass diese Aussagen formuliert sind im Blick auf eine kurzschlüssige Praxishuberei und ein «Totschlagen» der geduldigen Rückfrage zum biblischen Text durch die falsch verstandene Relevanz-Losung. Ich stehe nicht an, die Notwendigkeit fachspezifischer Lehrveranstaltungen in den bibelwissenschaftlichen Bereichen ohne den ständigen Blick auf die Praxis festzuhalten. Andererseits hat mir in den vergangenen Jahren meine Tätigkeit als praktischer Theologe immer wieder die Schwierigkeit vor Augen geführt, denen Studenten sich gegenüber sahen, wenn sie exegetisches Wissen im Zusammenhang praktischer Reflexionen «aktivieren» sollten. Mir scheint in diesem Zusammenhang folgende Aussage Bultmanns auch heute noch erwägenswert: «Wenn wir nun die Bibel auslegen, was ist dann unser Interesse? Sicherlich ist die Bibel ein geschichtliches Dokument, und wir müssen die Bibel mit den Methoden der Geschichtsforschung auslegen. Wir müssen die Sprache der Bibel studieren, die geschichtliche Stellung der Verfasser u. s. w.. Was aber ist unser wahres und echtes Interesse?... Ich denke, unser wirkliches Interesse ist, zu hören, was die Bibel in unserer gegenwärtigen Situation zu sagen hat, zu hören, was es wirklich mit unserem Leben und unserer Seele auf sich hat» (Glauben und Verstehen, Bd. 4, 1965, 167).

J. F. G. Goeters führt in einer interessanten Weise in die Disziplin der Kirchengeschichte ein, indem er zugleich Bescheidenheit und Würde dieser Disziplin exemplifiziert. Er stellt heraus, dass sie Anteil am Sinn der Geschichtsforschung und Geschichtswissenschaft habe, Lehrmeister zum Leben zu sein und die theologischen Normen im Reichtum und in der Mannigfaltigkeit des Lebens und der Beispiele zu spiegeln. – G. Sauter arbeitete heraus, dass es in der Systematischen Theologie/Dogmatik um die Theologie als Ganzes gehe und dass das Reden von Gott Gegenstand der Dogmatik sei. – M. Honecker expliziert Systematische Theologie/Ethik im Blick auf die Sachkunde und die Bildung von Urteilskriterien. Die Frage, ob die «Fülle an ethischen Problemen, Themen und Literatur unendlich» sei (148), mögen die Fachkollegen ausdiskutieren. Wäre aber nicht für den Studienanfänger eine Reihe von überschaubaren, immer wiederkehrenden zentralen Thematiken im Blick auf die Ethik/Sozialethik benennbar?

H. Schröer führt in die praktische Theologie ein und tut das in der bereits im ersten Teil praktizierten Verknüpfung von Grundlagenthematik und praktischer Studienanleitung. – H. Dembowski führt in die Philosophie ein, indem er ein Stück konkreter philosophischer Reflexion vorführt und so einlädt, hier einzusteigen. Der gleiche Autor reflektiert zum Schluss über die Einheit der Theologie. Hier wird eine ganz zentrale Frage des Studiums angesprochen. Hier hätte man sich fast etwas weitergreifende Ausführungen gewünscht. Denn ob es gelingt, hierauf eine Antwort zu finden, daran entscheidet sich letztlich auch die Frage nach der Sinnhaftigkeit eines Theologiestudiums.

Die vorgelegte Einführung ist aktuell. Sie ist in der Breite der Thematik so angelegt, dass die verschiedenen Fragestellungen zu ihrem Recht kommen. Sie ist in ihrer Diktion m. E. bisweilen etwas zu anspruchsvoll, so wenn etwa von «christologischer Theanthropologie» (42) gesprochen wird, andererseits im ganzen auch wiederum erfrischend in der Bildhaftigkeit vieler Aussagen. Es ist sicher kein Zufall, dass die praktische Theologie ein starkes Gewicht hat, indem der Vertreter dieser Disziplin den Eröffnungspart übernimmt und auf insgesamt 60 Seiten eine Einführung in die Grundfragen der evangelischen Theologie bietet. Dies ist sicher nicht Ausdruck einer Anmassung, sondern Realisierung dessen, dass Theologie in einem konkreten Lebenszusammenhang zur Kirche steht. Die Begrenzung auf Kollegen der Bonner Fakultät brachte den Verzicht auf die religionswissenschaftliche Perspektive mit sich. Das finde ich freilich schade.

Dass Professoren einer Theol. Fakultät sich zur Zusammenarbeit bereit gefunden haben und in dieser Weise eine Einführung in das Studium der evangelischen Theologie zu bieten vermögen, das spricht sicher für die Kommunikationsfähigkeit dieser Fakultät und ehrt dieselbe. Nach den Worten des Hg.s soll das Buch eine Hilfe sein für denjenigen, der sich mit dem Gedanken trägt, Theologie zu studieren, oder der den Entschluss dazu schon gefasst hat und sich im 1. oder 2. Sem. befindet. Für den Studienanfänger liegt hiermit zweifellos eine Hilfe vor, die man intensiver Lektüre empfehlen kann. Dabei scheint es mir besonders hervorhebenswert zu sein, dass es in den Beiträgen immer wieder Passagen gibt, die dazu geeignet sind, dem Studienanfänger zur Freude am Studium der Theologie zu verhelfen.

Gottfried Adam, Würzburg

Walter Wink, *Bibelarbeit – ein Praxisbuch für Theologen und Laien.* Mit einer Einleitung von Gerhard Marcel Martin, aus dem Englischen übersetzt von Ingrid Koch-Dubbers, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1982. 148 S., DM 29.80.

Nachdem W. in seiner Schrift «Bibelauslegung als Interaktion» (1973) den Bankrott der historisch-kritischen Bibelauslegung ausgerufen und Andeutungen über eine existenznahe Methode zur Bibelarbeit gemacht hat, greift man gespannt zu diesem neuen Buch, dem, wie auf den ersten

Seiten behauptet wird, «ein Ansatz von geradezu revolutionärer Tragweite» zugrunde liegen soll. W. beschreibt eine Bibelarbeit mit Gruppen, bei der der Text im Mittelpunkt steht. Die Gruppe wird durch den Leiter mit Hilfe von vorbereiteten Fragen so gelenkt, dass sie Schritt für Schritt die Aussagen des Textes überdenken muss. Die Fragemethode entspricht derjenigen, die in einem guten, Lehrer-zentrierten Unterrichtsgespräch zur Text-Interpretation schon seit Jahrzehnten verwendet wird. Nur *eine* Frageart ist neu: sie fragt, im Sinn der Subjektstufe in der Traumlehre von C. G. Jung, nach dem Persönlichkeitsanteil, der durch eine bestimmte Figur oder ein Element des Textes angesprochen wird (beim Pharisäer und Zöllner: «Wer ist der Pharisäer und der Zöllner in uns? Wie beurteilen wir uns insgeheim?»). Neu an der Methode ist ferner, dass der Leiter selber keine Antworten gibt und bei Beiträgen der Teilnehmer nur reagiert, wenn etwas «sachlich falsch» ist (was heisst das?). Neu ist schliesslich, dass nach der ersten Phase der Bibelarbeit, in der intellektuell (d. h. mit der linken Gehirnhälfte) nach der Aussage des Textes gefragt wird, Übungen zur Aktivierung der rechten Gehirnhälfte folgen (Bilder malen, Dialoge zwischen einer Figur aus dem Text und dem eigenen Ich schreiben, Pantomimen, Rollenspiele, Parodien, modellieren mit Ton, Gestaltübungen mit zwei Stühlen, Bewegungen nach Musik, wiederholtes Rezitieren von einzelnen Sentenzen u. a. m.). Solche Übungen sind aber nicht sinnvoll, wenn sie bloss kurzweilig sind, sondern nur, wenn sie eine Berührung zwischen dem Text und dem Leben der Teilnehmer ermöglichen, wenn sie also zu religiöser Selbsterfahrung führen. Das Buch enthält brauchbare und seit langem bewährte Anweisungen an Gruppenleiter und Beispielsammlungen für Leitfragen zu einzelnen Texten. Revolutionär Neues habe ich darin nicht gefunden. Dies ist zum Thema Bibelarbeit eher der Fall in den Büchern von D. Dormeyer und von H. Barth/T. Schramm.

Walter Neidhart, Basel.

Omar Carena, *La Comunicazione Non-verbale nella Bibbia.* Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: 1 Re 16,29 – 2 Re 13,25, Marietti, Torino 1981. pp. 158, L. 12.000.

Scopo die questo lavoro, come l'A. stesso scrive (p. 11) non è l'analisi letteraria del testo biblico, ma piuttosto l'individuazione e lo studio della comunicazione non-verbale contenuta nel testo biblico, che per questo fine viene utilizzato come mezzo. Gli ebrei dell'AT, come tutti gli altri popoli, si esprimono con dei messaggi non-verbali per comunicare coi loro contemporanei, messaggi decodificati o da decodificare. Questa decodificazione è compito della lettura semiotica del testo biblico, che l'A. adotta. Questo, l'A. 10 scrive nella sua breve intraduzione, dove solo accennati (e per questo motivo forse non del tutto precisi!) sono gli studi teologici precedenti sul «linguaggio simbolico» dei profeti.

Dopo aver considerato brevemente l'uso dei due verbi ebraici *r'h* (=vedere), *ŝm'* (=udire) ed il rapporto lingua/scrittura, lo studio di C. tratta nel 1° cap. esempi di parole, espressioni e metafore concrete della Bibbia che esprimono concetti, sentimenti o «realtà concettuali» (sic!). Tali esempi sono divisi tra: a) termini anatomici, b) espressioni concrete, c) termini di gestualità religiosa e cerimoniale. L'A. prosegue presentando un «glossario biblico della comunicazione»; un tentativo di esporre una scelta die termini biblici tra i più interessanti per la comunicazione non-verbale: una settantina di termini di uso comune che evidenziano «usi folkloristici o etnici della società ebraica». Il capitolo si chiude trattando esempi di «codici binari»: casi di accordo die linguaggio figurativo, come quando Gionatan e Davide (I Sam 20, 11–23. 35–42) si accordano che se la freccia sarà lanciata più in qua di dove è nascosto Davide, questi dovrà apparire, se invece sarà lanciata oltre, Davide dovrà fuggire.

Il 2° cap. è diviso in tre parti in cui si affrontano i problemi storico-letterari, socio-culturali e filologico-testuali dei testi riguardanti il ciclo di Elia ed Eliseo. Nell'affrontare il problema storico-letterario, criticando i lavori di O. H. Steck, H. C. Schmitt e G. Hentschel su Elia ed

Eliseo, L'A. espone le sue riserve sul metodo storico-critico che tali studiosi adottano. Un paragrafo sull'origine e la provenienza dei testi in esame e un altro sull'unità del testo precedono la seconda parte sui problemi socio-culturali in cui si accenna ai diversi tipi di profetismo israelitico, in particolar modo alle «gilde profetiche» dei *bny-hneby'ym* (=«figli» dei profeti) ed alle manifestazioni estatiche con le relative tecniche che le provocano. La terza parte tratta (in maniera abbastanza sommaria!) problemi di critica testuale dei testi in esame.

Il 3° cap. presenta una «griglia di schedatura»: uno schema che tiene presente le varie costanti che mettono in risalto gli elementi caratteristici di una comunicazione non-verbale. Tale «griglia» ha i seguenti elementi: 1) mittente, 2) destinatario, 3) strumentario, 4) accompagnamento del messaggio verbale, 5) esplicitazione, 6) volontarietà di emissione, 7) canale, 8) decodifica, 9) carattere, 10) significato, 11) accordo. Basandosi su tale griglia, l'A. passa a schematizzare i vari episodi del ciclo di Elia ed Eliseo.

Ne 4° cap. viene presentato un tabulato generale, in cui C. mette insieme quanto ha finora analizzato. Dopo avere approfondito i singoli elementi della «griglia di schedatura», con delle «prove di lettura incrociata del tabulato», l'A. tenta una lettura comparata tra i vari episodi (specialmente tra le azioni parallele di Elia ed Eliseo). Il capitolo si chiude con uno studio sui diversi caratteri della comunicazione non-verbale die Elia da un lato ed Eliseo dall'altro.

Il 5° cap. affronta in un primo paragrafo la questione riguar – dante il rapporto tra i due profeti e Mosè, accennando anche brevemente all'ipotesi che non Elia ed Eliseo sarebbero modellati sulla figura di Mosè, ma viceversa. Questi parallelismi vengono trattati anche in un secondo paragrafo, ma dal punto di vista ideologico e comunicativo. Il motivo ideologico sarebbe alla base della riproposta di figure antiche per presentarne delle nuove che appoggino nuove situazioni. Nell'ultima parte si affronta il rapporto tra Gesù ed Elia (con un breve excursus sui parallelismi Mosè–Elia–Gesù). In poche pagine l'A. riesce mirabilmente a tracciare la problematica esistente in quelle parti del NT in cui si fa riferimento ad Elia, sia in modo esplicito che in modo latente.

Nell'ultimo cap. viene brevemente presentata l'ermeneutica di una «comprensione visiva» o «perspicua» i cui parametri di comprensione sono più per legami die continuità e di affinità che per «esplicitazioni teoriche espresse». Si tratterebbe di una «comprensione vicina alla sensibilità artistica, mistica, etica e religiosa... che onsisterebbe nel porsi le cose direttamente davanti agli occhi, senza veli»; senza, quindi, né precomprensioni né preinterpretazioni!

Volendo trarre delle riflessione dalla lettura di questo studio, per prima cosa fa un po' pensare l'elevato numero di comunicazioni non-verbali (115!) riscontrate nel solo ciclo di Elia ed Eliseo, l'A. stesso ammette che forse il numero è eccessivo. Resta il fatto che la ricerca semiotica el condotta con la competenza di chi conosce gli strumenti per la lettura semiotica di un testo. Quello che però maggiormente colpisce è che l'A. non porti sufficienti argomentazioni a sostegno delle sue tesi, soprattutto quando vuole distaccarsi dall'opinione di studiosi molto noti. A mio avviso O. C. si espone alla superficialità quando, a pag. 12, acennando ai precedenti studi sulle «azioni simboliche» dei profeti, cita tra i lavori «non del tutto adeguati» un'opera minore di G. Fohrer, senza alcun ulteriore chiarimento ed al di fuori di un minimo inquadramento nella ricerca veterotestamentaria, che l'A. sembra sconoscere. Non si dimostra del tutto convincente l'A. quando vuol precisare più volte di non seguire il metodo storico-critico, nell'analisi dei testi, per «presupposti di ideologia letteraria» (39); al centro c'è il testo, tutto ciò che lo precede (oggetto di studio della critica delle fonti, della critica redazionale etc.) è un «pre-testo»! Forse occorre più di un gioco di parole per argomentare le proprie critiche, se non si vuol rischiare di cadere in una sterile polemica.

Nelle note esegetiche l'A. si mostra categorico nelle sue scelte e nelle proposte, senza però mai sostenerle con uno studio accurato, limitandosi spesso al solo «lasciare com'è», «può rimanere»,

«può restare tutto», etc. Tutto sommatto l'esegesi è affrontata in modo alquanto superficiale e i troppi «forse» e gli «a parer mio» ne rendono dubbia l'attendibilità. Non va certo a sostegno delle tesi dell'A. il fatto che questi non cita mai degli esegeti, ma rimanda sempre a dizionari e grammatiche (sempre cattolici!).

Tutto sommato il lavoro di C. da l'impressione di essere da un lato poco divulgativo, per il linguaggio e gli argomenti trattati, e non sufficientemente approfondito per il lavoro di specialisti; resta un tentativo di ricerca per una lettura semiotica della Bibbia... i primi, incerti, coraggiosi passi per un nuovo metodo di lettura della Bibbia!

Giuseppe La Torre, Rom

Eric Junod et Jean-Daniel Kaestli, *L'Histoire des Actes Apocryphes des Apôtres du IIIe au IXe siècle.* Le cas des Actes de Jean, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 7, Lausanne 1982. 154 S.

In der Westschweiz arbeitet eine Gruppe von Forschern an einer kritischen Ausgabe der apokryphen Apostelakten. Sie wird in der Reihe Corpus Christianorum erscheinen. 1981 haben die Mitarbeiter dieser Gruppe einen umfangreichen Band publiziert, der eine Reihe von Studien zu den Apostelakten enthält: F. Bovon, M. van Esbroek, R. Goulet, E. Junod, J.-D. Kaestli, F. Morard, G. Poupon, J.-M. Prieur, Y. Tissot, Les Actes apocryphes des Apôtres, Editions Labor et Fides, Genf 1981. Als Sonderheft der Revue de Théologie et de Philosophie legen jetzt Eric Junod und Jean-Daniel Kaestli eine Untersuchung vor, die sich mit der Geschichte der Johannesakten vom 3. bis zum 9. Jh. beschäftigt.

Die Hauptfragen, denen diese Arbeit nachgehen will: Wer waren die Leser der Johannesakten, wie haben sie diesen Text eingeschätzt, wie haben sie ihn verwendet? Vermag die Geschichte der Lektüre dieses Textes ein Stück weit zu erklären, warum er schlecht und unvollständig überliefert worden ist?

In 8 Kapiteln wird der Stoff entfaltet. Das 1. Kap. wendet sich Euseb von Cäsarea zu, der als erster – nach 300 – die Existenz der Johannesakten erwähnt. Das 2. Kap. stellt die Frage, warum vor Euseb die Johannesakten nicht erwähnt werden. Die Kap. 3 bis 6 untersuchen die Bedeutung der Johannesakten in häretischen Bewegungen der Alten Kirche: Enkratiten aus Kleinasien, Bardesaniten, Manichäer, Priscillianisten. Im 7. Kap. geht es um die Bedeutung der Johannesakten im griechischen und byzantinischen Christentum des 4. bis 9. Jh.s, vor allem auch um ihre Rolle im Bilderstreit. Das letzte Kap. schliesslich wendet sich Photius zu, dem belesenen Patriarchen von Konstantinopel, der im 9. Jh. der letzte ist, von dem wir wissen, dass er die vollständigen Johannesakten gelesen hat.

Die apokryphen Apostelgeschichten sind wichtige Zeugen der Volksfrömmigkeit. Wer sich für die Geschichte ihrer Überlieferung und Wirkung interessiert, wird dankbar nach dem Buch von Junod und Kaestli greifen. Auf Grund jahrelanger Forschungsarbeit sind sie zu kompetenten Kennern der komplexen Materie geworden.

Rudolf Brändle, Basel

Nigel Turner, *Christian Words,* Edinburgh, T.&T. Clark, 1980. Pp. xvii, 513; 13 £.

In this volume the well-known NT linguist N. Turner turns from his earlier work on syntax and style to the vocabulary of the Greek NT. These short studies, approximately 460 of them, of words and their cognates are arranged topically under English headings, alphabetically arranged. Thus the first (and in this case only) entry under 'Repentance' is μεταμέλομαι–μετανοέω–μετάνοια. The discussion of these words is then divided, somewhat characeristically for all the articles, into 'secular greek' and 'Biblical greek'. Here one encounters a wealth of philological,

historical, literary, exegetical, scriptural, and theological observations, interaction with competing opinions, and documentation (unfortunately relegated to the end of the section 'R' and inconveniently numbered in continuity with the documentation for all the other articles in that section).

T.s controlling purpose, as stated in the Introduction, is twofold. First, and in a somewhat practical vein, he announces, quite rightly and in contrast to some contemporary views, that the proclamation of the NT message must, even today, seek to be faithful to its language and thus its substance: «The language of the Church had better be the language of the NT. To proclaim the Gospel with new terminology is hazardous when much of the message and valuable overtones that are implicit in the NT might be lost for ever... We must translate. Else we shall continue to speak Greek. But our peril is that of succumbing to modern language and failing to preach the Gospel because we have made not only its language but its message 'modern'» (viii). This emphasis coheres rather naturally with T.s combination of a high view of inspiration with a sensitivity to the humanness and contingency of the scriptures. Second, and more interesting from a scholarly standpoint, as in earlier works, T. seeks to swing the pendulum back in the direction of the uniqueness and special character of New Testament Greek–hence the title, Christian Words. According to T., the view that emphasized the commonality of NT Greek with the everyday Greek of the papyri discovered at Fayum and Oxyrhynchus has, after all, served to distort and mispresent what is in fact distinctive in the language of the NT: «God seems not to have used the contemporary vernacular speech without revolutionizing it, whether in style (or lack of it), whether in sentence construction, or whether in vocabulary. The early Christians had their own form of speech, and I account it to be as 'sacred' in vocabulary as I found it in syntax and style» (xi). Thus it is no surprise to find T. saying, for example in the case of μετάνοια, etc., «To look for the meaning in secular Greek is vain. Secular meanings give altogether a wrong impression of Biblical penance and repentance» (377).

Not everyone will agree with everything in these articles, but neither can one afford to be without this volume which should become a standard work of reference for all Biblical scholars and ministers of the Word.

Ed. L. Miller, Boulder (Colorado)

Reiner Blank, *Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann,* Theologische Dissertationen, hg. von Bo Reicke, Bd. 16, Basel, Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1981. 220 S.; 38.–.

Rund zwei Menschenalter nach der Veröffentlichung der grundlegenden Arbeiten von Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums ([1]1919), und Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition ([2]1921), mag es sinnvoll erscheinen, ihr Pionierwerk rückblickend zu werten. In einer Diss. (Basel 1978) von rund 200 S. ist das allerdings nur in bestimmter Begrenzung möglich. Blank zieht zwar beiläufig noch weitere Arbeiten Dibelius' und Bultmanns heran, wendet sich aber vor allem den beiden eingangs genannten zu. Sodann nennt er Veröffentlichungen anderer, die sich vor ihm mit D.s und B.s formgeschichtlicher Arbeitsweise befassten, nur in Auswahl (das Referat von G. Iber in ThR NF 24 [1957/58] 283–338 zu den entscheidenden Jahrzehnten der Auseinandersetzung mit den Arbeiten D.s und B.s zur Formgeschichte wird ebensowenig im Literaturverzeichnis erwähnt wie mehrere wichtige Titel dort). Schliesslich liegt der Akzent weithin mehr auf der Kritik als der Analyse. – «Die kritische Auseinandersetzung» findet, wie einleitend bemerkt wird, «auf dem Boden der Exegese» statt (9). Dabei fügen sich umfassende Urteile und die Besprechung von Einzelstellen ineinander.

In II (11–88) folgt B. einfach dem Aufbau der «Formgeschichte» D.s: Predigt, Paradigma, Novelle usw. Er gibt zu, dass D. «die Prägekraft der urchristlichen Predigt für die Tradition

erkannt und für eine formgeschichtliche Darstellung fruchtbar gemacht» hat (17). Und: «Es bleibt ein Verdienst der Formgeschichtler, die soziologische Komponente der Form der Tradition ins Blickfeld gebracht zu haben» (53). Auch «die Situationsbezogenheit der literarischen Formen gehört... zu den positiven Erkenntnissen der formgeschichtlichen Betrachtungsweise» (191). «Ein wesentlicher Gewinn der formgeschichtlichen Arbeit war die Darstellung... der relativen Geschlossenheit der Passionsberichte» (52).

Aber im ganzen hat B. entscheidende Bedenken anzumelden. Immer wieder tadelt er, dass Dibelius von der Vorstellung einer literarischen und theologischen Entwicklung in der Weitergabe der Jesustradition ausgehe und damit zugleich eine Diskontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der der Gemeinde behaupte (auch wenn «zweifelsohne» feststeht, dass «die Interessen der Gemeinde die Überlieferung... beeinflusst haben», 59; entspr. 112). Dabei erscheint die Urchristenheit als eine unbekannte Grösse «im Dunkel der Geschichte» (26). Zu der «historisch nicht verifizierbaren anonymen Urgemeinde» tritt als zweite entscheidende Prämisse D.s die Zweiquellentheorie (77). Sie ist «formgeschichtlich als ein Überbleibsel des letzten Jahrhunderts zu beurteilen» (206). «Die Priorität des Markus war und bleibt eine unbewiesene Hypothese» (18). Q hat es nach B. jedenfalls nicht schriftlich gegeben (206 f.; «als Formprinzip» muss Q freilich immer «als methodisch gedachte Grösse bleiben» [94]).

Im ganzen lehnt sich auch die Behandlung der «Geschichte der synoptischen Tradition» Bultmanns in III (89–183) an deren Aufbau an. B. «erfasste... in der formalen Darstellung der matthäischen und lukanischen Redaktion deren charakteristische Eigenart» (158). Aber insgesamt sind auch die von Blank dargelegten Voraussetzungen Bultmanns «hypothetisch und entbehren einer historischen und exegetischen Grundlage» (174). Die wertenden Sätze B.s sind hier nicht weniger pointiert als die gegen Dibelius gerichteten. Bultmanns «Kriterium war eine Überlieferungsgeschichte, die nirgends dokumentiert ist» (101). «Bultmanns Argumente für Gemeindebildungen... sind stets auf die Konstruktion einer Gemeindesituation angewiesen, die geschichtlich nicht zu belegen ist» (113). Die Reinform von Herrenworten, die B. aus Paralleltexten entwickelte, «ist formgeschichtlich ein konstruiertes Abstraktum» (115). Usw.

In IV, «Zusammenfassende Darstellung und Kritik» (184–207), stellt B. u. a. gegenüber der Betonung der Diskontinuität zwischen Jesus und dem Gemeindeglauben die Kontinuität der Überlieferung vom Leben Jesu her über die Apostel als Bürgen der Tradition heraus (200 f.; doch deuten Unterschiede z. B. in Gleichnisfassungen «auf verschiedene Traditionsreihen, die in den Gemeinden kursierten», 136). «Mit dem Hinweis auf die mündliche Tradition» wird nach B. «mehr erhellt als mit der Bezugnahme auf die Dokumentenhypothese» (206).

«Die formgeschichtliche Methode bedeutete als solche... einen positiven Schritt, die Überlieferung zu verstehen und indirekt Aufschluss über den Prozess der Tradition im Lichte des urchristlichen Gemeinedelebens zu gewinnen» (194; vgl. das «Fazit» 208 f.: Die Kritik B.s gilt der Anwendung der Methode, nicht dieser selbst). Gerade wenn man geneigt ist, dem zuzustimmen und andererseits der Handhabung der Methode bei Dibelius und Bultmann kritisch gegenüberzustehen (oder auch gegenüber einer fixierten Theorie der zwei synoptischen Quellen Bedenken zu haben. Zur Frage der Markuspriorität hätte auf vielfältige Arbeiten ausserhalb des deutschen Sprachraums wenigstens anmerkungsweise hingezeigt werden können, wie zu Q [210 f. A. 22]), möchte man wünschen, dass die Auseinandersetzung mit den beiden Vätern der Formgeschichte in geringerem Umfang in apodiktischen Urteilen und extensiver «auf dem Boden der Exegese» (s. o.), die weiterführte, erfolgt wäre. Dazu hätte die Begrenzung auf einen Teilbereich helfen können. In der vorliegenden Gestalt vermag die Arbeit B.s auch für die Bearbeitung speziellerer Themen mannigfache Hinweise und Anregungen zu geben.

Gerhard Delling, Halle/Saale (DDR)

Michael Bachmann, *Jerusalem und der Tempel.* Die geographisch-theologischen Elemente in der lukanischen Sicht des jüdischen Kultzentrums, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 9 (Der ganzen Sammlung Heft 109), Stuttgart 1980. X + 402 S.

Diese Diss. aus Münster (1977/78, Doktorvater K. H. Rengstorf) hat ein relativ begrenztes *Ziel:* Sie will ein «Beitrag zu einer Ermöglichung einer fundierten Beschreibung des Ausmasses und der Art» (10) lukanischen Theologisierens unter Verwendung geographischer Vorstellungen sein. Es sollen nicht die geographisch-theologischen Vorstellungen des «Lukas» selbst, sondern deren Voraussetzungen geklärt werden: das «Bild davon..., wie Lukas diese vorgegebenen geographischen Grössen (sc. Jerusalem, der Tempel und ihr geographisches Beziehungsgefüge) sich und seinem Adressatenkreis vorstellt» (9). Dieses begrenzte Ziel beruht auf einer methodischen Vorsicht gegenüber einem direkten Zugriff auf den theologischen Gehalt geographischer Vorstellungen, wie ihn B. ganz besonders in H. Conzelmanns Lukasdarstellung gegeben sieht. Seine Arbeit ist so auch über weite Passagen eine Widerlegung der einschlägigen Aussagen in Conzelmanns «Mitte der Zeit» (s. etwa 216–260 gegen Conzelmanns –63– Behauptung, Lk stelle sich Jerusalem «als freie Polis im Sinne des römischen Staatsrechts» und das Synedrium als «Stadtrat von Jerusalem» vor; oder 67ff. besonders 101–104 gegen Conzelmanns Annahme, Lk habe die falsche geographische Vorstellung, Galiläa grenze direkt an Judäa [im engsten Sinne]).

Die methodische Vorsicht prägt das gesamte Vorgehen. B. versucht, soweit wie nur irgend möglich formale Sachverhalte (z. B. der Wortstatistik) auszuwerten, um «eine von Unsicherheitsfaktoren weithin freie Einsicht in die Anschauungen des Lukas» (149) zu vermitteln. Die Vorsicht des Vorgehens wirkt bis hinein in die Sprache des Autors, die durch komplizierte Nebensatzgefüge oft schwer lesbar ist. Andererseits hat sein Vorgehen zu einem m. E. überzeugenden *Ergebnis* geführt: Lk habe durchaus nicht – wie Conzelmann meint – unzutreffende geographische Vorstellungen, sondern ein «konventionelles» Bild, also ein Bild, das sowohl «den bekannten alttestamentlichen und vor allem ‹spätjüdischen› Aussagen über Jerusalem (und insbesondere den Tempel bzw. dessen innersten Bereich) als Zentrum der Welt» (380) entspricht als auch dem Lukas voraufliegenden innerkirchlichen Überlieferungsprozess (381). Lk betone «den Tempel als eine ganz wesentlich die Bedeutung Jerusalems bestimmende Grösse» (170), was sich schon an seinem Wortgebrauch von Ἱεροσόλυμα im Unterschied zu Ἱερουσαλήμ zeige, denn er assoziiere mit Ἱεροσόλυμα ἱερόν. Der Tempel sei nach Lk nicht nur Stadtheiligtum, sondern habe wie das Synedrium Bedeutung für das ganze «Land der Juden», ja für die gesamte Judenschaft der Erde (215). Lk schätze den Tempel positiv ein als Ort der Gottesanbetung (312), an dem das «ganze Volk» repräsentativ anwesend ist, und das Gesetz «einen, wenn nicht seinen sichtbaren Haftpunkt hat» (289). Lk sei mit jüdischer Festpraxis vertraut und setze diese Vertrautheit auch bei seinen Adressaten voraus (305).

Auch wenn es nicht zum Ziel dieser Arbeit gehört, das lk. Bild von den geographischen und institutionellen Gegebenheiten von Jerusalem und Tempel in Beziehung zum ausserchristlichen historischen Befund zu setzen, so wird doch deutlich, dass B. annimmt, das lk. Bild stimme mit der Wirklichkeit überein (so z. B. 204 zu dem insgesamt recht positiven Bild des Lk von den Pharisäern).

Die sorgfältigen und zurückhaltenden Analysen der lk. Vorstellungen von Jerusalem, dem Tempel und seinem institutionellen Umfeld sind ein wichtiges Hilfsmittel für eine weitere Aufarbeitung des theologischen Denkens des Lk – wie von B. beabsichtigt. Darüber hinaus fordern sie auch zu weiterer historischer Aufarbeitung heraus: wie sich nämlich die Vorstellungen des Lk in die Geschichte der Juden im 1. Jh. einordnen lassen. Es wäre allerdings hilfreich gewesen, wenn die Differenz der Situation nach dem jüdisch–römischen Krieg 66–70 n. Chr., in

der Lk schliesslich schreibt, zu der Zeit Jesu, der Apostel und des Paulus, die er darstellen will, auch in die Analyse von Jerusalem- und Tempelvorstellung eingegangen wäre. Schliesslich redet Lk über den inzwischen zerstörten Tempel. So ist die Eingrenzung, die B. 171f. für das Material über den Tempel vornimmt, unbefriedigend: Er wolle solche Textabschnitte nicht berücksichtigen, «die allein und direkt der Erhellung der oder einer spezifisch ‹christlichen› Stellung zum jerusalemischen Tempel dienen sollen»; vor allem ist dabei wohl Act 7,48ff. gemeint (172 A.1). Gerade weil B. einleuchtend zeigt, dass der Tempel nach Lk Bedeutung für die ganze Welt hat, müsste geklärt werden, was die Zerstörung des Tempels für seine Gegenwart bedeutet. Die von B. vorgenommene Selbstbeschränkung auf das geographische Vorfeld des lk. Theologisierens ist unbefriedigend.

Man vermisst ein Bibelstellenregister und ein Wörterverzeichnis der wichtigsten griechischen Wörter.

Luise Schottroff, Mainz

Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum,* Kathol. Bibelwerk, Stuttgart 1981. 120 S.

«Die Hausgemeinde war... Gründungszentrum und Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Versammlungsstätte für das Herrenmahl, Raum des Gebets, Ort der katechetischen Unterweisung, Ernstfall der christlichen Brüderlichkeit. Die Kirche des Anfangs hat sich ‹hausweise› konstituiert» (102). Klauck gliedert seine Untersuchung in 3 Kapitel: die Hausgemeinde im urchristlichen Schrifttum (21–68), die Hauskirche in vorkonstantinischer Zeit (69–81), religionsgeschichtliche Analogien (83–97). In einem Eingangskapitel kommt K. zur Feststellung, dass nur der jeweilige Kontext darüber entscheiden kann, ob der Oikos vom Wohnhaus oder aber mehr von der Familie her definiert werden muss (11–20). Die Untersuchungen sind sorgfältig gearbeitet und geradezu spannend geschrieben. Auf die Entstehung des Urchristentums und seine Sozialgeschichte fällt manch helles Licht.

An erster Stelle behandelt K. die Hausgemeinde der Priska und des Aquila in Korinth, Ephesus und Rom (21–26); sodann weitere Hausgemeinden in Rom und Korinth (26–41). Röm 16 ist für K. – ohne die Doxologie V. 25–27 – integraler Bestandteil des Römerbriefs. Das wird mit einleuchtenden Argumenten begründet (24f.). Die besondere Bedeutung der Frau für die urchristliche Mission auf der Basis der Hausgemeinde kommt in der Voranstellung der Priska vor Aquila entgegen aller antiken Konvention zum Tragen: Act 18,18.26; Röm 16,3; II Tim 4,19 (26). Andronikus und Junia (Röm 16,7) sind ein missionierendes Ehepaar. «Junia ist es in der neuesten Exegese schlecht ergangen. Man hat sie konsequent zum Mann gemacht» (30). Ähnlich ist es in der Textgeschichte Nympha ergangen (Kol 4,15). «Neben Priska, Phoebe, Lydia (Act 16,4) und Maria, der Mutter des Johannes Markus (Act 12,12), ist Nymphe ein weiterer Beweis für die tätige Mitarbeit der Frau in der urchristlichen Hausgemeinde» (45f.).

Das Haus des Gajus (Röm 16,23) scheint der regelmässige Treffpunkt der Gesamtgemeinde von Korinth gewesen zu sein. Dort gab es vermutlich «ein Nebeneinander von Ortsgemeinde und verschiedenen Hausgemeinden und somit auch verschiedene Versammlungstypen» (35). I Kor 14,23 wird eine solche Vollversammlung vorausgesetzt. K. vertritt die These, dass in Korinth «eine herausgehobene Versammlung der Gesamtgemeinde mit den Bestandteilen Sättigungsmahl – eucharistische Doppelhandlung – Wortgottesdienst» in Analogie zum antiken Symposion vorausgesetzt werden darf, «wo eine Trinkspende vom Essen zu den Gesprächen überleitet» (37). Das Nebeneinander von Ortsgemeinde und Hausgemeinden mit ihren dominierenden Einzelpersönlichkeiten konnte sich leicht zu konkurrierenden Gruppierungen auswachsen. Auf diesem Hintergrund ist die Parteienbildung in Korinth zu verstehen (39).

Sozialgeschichtlich wichtig ist die Feststellung, dass man in der urchristlichen Mission «auf die Häuser jener verhältnismässig wenigen, besser gestellten und rein christlichen Familien» angewiesen war (41). Von daher fällt auch Licht auf Luk 10, 5f. par.: das Gebot, in einem Haus zu bleiben, ist «nur sinnvoll, wenn über die Konfrontation mit dem Heilsangebot hinaus an eine weiterführende Betreuung und die Gründung einer Gemeinde gedacht ist» (P. Hoffmann), nämlich einer Hausgemeinde (57). Das gilt ebenso für Stellen wie Mk 10, 29f.: «Die neuen Häuser aber, die neuen Verwandten und die auf den ersten Blick so befremdlichen neuen Äcker, das sind die christlichen Hausgemeinden, die mit ihrem ganzen Hab und Gut dem Missionar neue Heimat, familiäre Gemeinschaft und materielle Existenzsicherung bieten» (59).

Die Oikos-Formeln der Act sind hohen Alters (53). Für die Frage der Säuglingstaufe geben sie nicht das Geringste her. Ihre eigentliche Funktion ist eine ganz andere: sie finden sich in «Gründungsberichten», «ätiologischen Gründungslegenden» von alten Hausgemeinden (56).

Im Kapitel über die Hauskirche in der vorkonstantinischen Zeit (69ff.) beschreibt K. den Übergang vom Privathaus zum Kultgebäude. Der konsequente Schlusspunkt dieser Entwicklung wird durch die Synode von Laodicea zwischen 360 und 370 gesetzt (77): hier wird die häusliche Eucharistiefeier untersagt.

Eine ausgezeichnete Arbeit, die zu weiterem Nachdenken inspiriert.

Wilhelm Wilkens, Lienen

Jean-François Collange, *De Jésus à Paul.* L'éthique du Nouveau Testament, Le Champ éthique n°3, Labor et Fides, Genf 1980. 313 S.

Der Autor ist zugleich Neutestamentler (er hat Kommentare zum II Kor und Phil geschrieben) und Systematiker (Inhaber des Lehrstuhls für Systematik und Ethik an der protestantischen Theol. Fakultät von Strassburg). Dieses doppelte Engagement kommt auch im besprochenen Buch zum Zug; es ist seine Stärke und vielleicht auch seine Schwäche. Einerseits ist das historisch-neutestamentliche Interesse des Verf.s stark zu spüren: er glaubt die Brücke zwischen «Jesus und Paulus» im Kreis der Hellenisten um Stephanus gefunden zu haben (N.B. der ja auch als Milieu für den johanneischen Kreis angesprochen worden ist!); andererseits wird aber an diesem Ausschnitt der Entwicklung, die von Jesus zu Paulus führt, «die Ethik des Neuen Testaments», wie der Untertitel sagt, dargestellt. Die ganze Fülle der ntl. ethischen Entwürfe wird in dieser Arbeit aber gerade nicht erfasst, und die Originalität von Jesus und die Kontinuität des Heidenapostels zu ihm (woran dem Autor besonders gelegen ist) werden wohl etwas zu systematisch herausgearbeitet. Die grundlegende Kontinuität zwischen der Ethik von Jesus und derjenigen von Paulus soll jedenfalls darin liegen, dass sie beide die «Freiheit» in den Mittelpunkt stellen (dabei kommt ja die ἐλευθερία gerade in den synoptischen Evangelien nicht vor!) und im übrigen alles Gewicht auf den konkreten Fall legen (das ist ein sehr allgemeines Kriterium!); die Verschiedenheit zwischen Jesus und Paulus würde demnach von der Verschiedenheit der geschichtlichen Situation ihrer jeweiligen Predigt herzuleiten sein.

Wie dem auch sei, das Buch ist bemerkenswert durch seinen Dokumentationswert (der Autor ist sehr belesen und referiert sachlich) und seinen Inhaltsreichtum. Der Hauptteil (Kap. II–IV), der die Ethik von Jesus und Paulus geschickt an den folgenden Stichworten entfaltet: «Von der Nähe des Reiches Gottes zum Evangelium der Gerechtigkeit Gottes», «Von der Befreiung zur Erprobung der Freiheit», «Von der Anwesenheit der Liebe zur Zeit der Liebe», «Von der Glaubenserweckung zur Glaubensentfaltung», «Von der Nachfolge zur Nachahmung», «Von der Jüngerschaft zur Gemeinde», «Vom Meister des Gesetzes zur Meisterung des Gesetzes», ist – trotz der Spuren der eingangs erwähnten Systematisation – sehr lesenswert; das angehängte Kapitel über «Mann und Frau» wirkt allerdings etwas apologetisch.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Ralph P. Martin, *Mark: Evangelist and Theologian,* Exeter, The Paternoster Press, 1979; pp. 240, $ 3.50.

This volume, a companion to I. Howard Marshall's *Luke: Historian and Theologian* and Stephen S. Smalley's *John: Evangelist and Interpreter,* first appeared in 1972 and is now issued as a handsome Paternoster paperback. The author, R. P. Martin of Fuller Theological Seminary, continues to distinguish himself as an important spokesman for an evangelical perspective in contemporary NT studies.

We are informed in the Introduction that "the aim of this book is to set down in some detail the fortunes and values of recent scholarship on the Gospel according to Mark" (9). Though not intending to offer another theory to the scholarly fraternity, M. gives expression here of a new view of the circumstances of Mk's publication: Against the "gnosticizing depreciation" of the real humanity of Jesus, Mk appears as "the Pauline theologian of the cross." In the desire to ward off the same docetic distortions that Paul had struggled with, Mk, the first to compose a "Gospel," sought to put the reality of Jesus Christ into "the framework of a historical narration, anecdotes and stories about Jesus' earthly career which rooted him firmly in real life situations" (13). In this, Mk becomes more the man of Paul than of Peter. M. relunctantly frees Mk from Peter. Mk becomes more credible as an "independent theologian and creative Christian writer" than as a scissors and paste anthologizer of Petrine traditions (14).

Ch. I, "Reading the Gospels Today," provides a discussion of the *Gattung* "gospel." M. follows Marxsen's view of the first line of Mk, "The beginning of the gospel of Jesus Christ, the Son of God," as a title which Mk has affixed over his *entire* work, suggesting thereby that the good news of the Christian Gospel had its origins in the historical life, death, and resurrection of Jesus. Ch. II, "Mark's Gospel in the Church" is a wonderfully concise and readable history of the role and progress of Mk in Gospel criticism from Augustine to the present. Especially useful and perceptive is M.'s treatment of Bultmann's historical scepticism in relation to the "new question" of the historical Jesus. In Ch. II, "Mark in the Frame of History," the author argues that, though freed from the apron-strings of Peter, Mk (who is the John Mark mentioned elsewhere in the NT) must be yet conceived as a close associate of Peter and as having composed his Gospel – utilizing the reminiscences of Peter – in Rome and against the background of Roman persecution and partly as an answer to the question: What does the exalted one do in the interim period? Mk's answer: He strengthens those who confess him under persecution. Here M. also provides decisively critical treatments of Marxsen's thesis that Mk was composed as a call for the Jerusalem Christians to flee to Pella at the outbreak of the Jewish War in AD 66, and also of Brandon's thesis that the mk Gospel was an attempt to ingratiate the church with the Romans in the months following the War, i.e. AD 71–72. As an appendix to this chapter M. has affixed a very tight but useful discussion of Papias' all-important witness to Mk found in Eusebius, Hist. Eccl., III, 39. Ch. IV, "Mark as a Theological Document," raises several versions of "patternism," or the attempt to discern in Mk some arrangement of the material in a pattern suggestive of the evangelist's purpose, and dispels, in turn, the calendrical hypothesis (the view that the mk material was intended for lectionary use), the Passover Haggadah theory (the mk material is patterned after the Passover Haggadah recited annually on the occasion of the Passover festival), "prefigurations" (the discovery of the cyclical movements and rhythms of thought in the evangelist's mind), catechetical structure (material was arranged appropriately for catechetical instruction), and geographical emphases (pattern of mk material is disclosed in geographical allusions. Also found here are extensive and critical discussions of Wrede's hypothesis of the *Messiasgeheimnis,* which, though epoch-making as calling attention to the theologizing character of Mk, cannot in its specific form be sustained against competing explanations of supposed secrecy and silence which shrouds Jesus' messiahship in Mk. In the section "Mark's Hellenistic

Theology," M. shifts from the title "Christ" to the more significant mk title, "Son of God." He rejects the view (most notably of Vielhauer) that Mk's "Son of God" is an adaptation of the hellenistic θεῖος ἀνήρ: rather, it is rooted in the Old Testament tradition of one especially chosen, invested with a mission, and obedient. In Ch. V, "Special Emphases in Mk's Christology," M. argues that Mk's dialectical portrayal of Jesus both in his humanness and deity is suitably reflected in the titles of the two sections of this chapter: "The Jesus of History and Mark's Factualness" and "The Christ of Faith and Mark's Numinous Christology." He also discusses the rugged and primitive character of Mk's representation of the historical Jesus ("improved" and smoothed out by Mt and Lk) and the high Christology involved in Mk's overarching representation (cf. 1:1 and 15:39) of Jesus as "Son of God." In Ch. VI, "Why Mark Wrote His Gospel," the author accepts Kähler's well-known judgment that the Gospels are "passion narratives with extended introductions." On the other hand, this fails to account adequately for the "rather long introductions which involve the teaching and acts of Jesus, it fails to do justice to the Jesus traditions themselves, it fails to explain the motivation beyond Mk's invention of the *Gattung* "gospel," and it fails to explain the centrality in the introductory material of the miracle-stories and controversy-narratives. The flow of mk studies now views Mk "as a church teacher who is engaged in a struggle with false doctrine and who by this publication to which he gives the innovative name of 'gospel' seeks to enter the lists on behalf of an apostolic understanding of the gospel message" (143). M. then considers possible explanations of Mk's union of the stories of the earthly Jesus and of his death and saving work: The correcting of false messianic notions, the opposing of heretical Christological beliefs, as an antidote to docetic tendencies, and as a supplement to Paul's Kerygma.

Ch. VII, "A Theory Tested," is in some ways the center of gravity of this book. Unfortunately, this chapter, which M. himself calls "lengthy and somewhat discursive" (205), is also the most opaque in terms of its coherence and progress. At the end, M. summarizes the thesis of the chapter: "It was Jesus' consistent and undeviating purpose not to give any proof of this messianic authority which could be construed as demonstrating who he was. Right up to the last he refused to accede to the request that he should so declare himself. Then, as a direct consequence of this determination, he freely accepted his commitment to rejection, humiliation and suffering as part of his destiny" (205). But it is (to me, at least) often unclear just how a given discussion in this chapter (and there are many rich ones) relates to this specific issue. In spite of his efforts M. does not succeed, for example, in showing explicitly why Jesus held back from such a demonstration. And from an epistemological standpoint, his brief discussion of the "true nature of faith" leaves much to be desired. Even though "faith can never be satisfied with a tangible proof of Jesus' authority" (173), faith's perception of Jesus must surely be founded on *some* rational and persuasive evidence (even as M.'s statement implies: "A recognition of Jesus as the bringer of God's salvation waits on the *understanding* of faith" (173, my italics) if it is not to be utterly arbitrary and irrational.

At the beginning of Ch. VIII, "Mark's Gospel in Today's World," M. stresses that his book is not intended as "simply an academic exercise of a strictly historical enquiry" (206), and thus he passes in this last chapter to a consideration of the results of this study for our own contemporary situation. Actually, except for the last page and a half, this concluding chapter is rather on the application of M.'s results to Mk's contemporary situation. In any event, it provides a useful recapitulation of the book's main conclusion.

This volume is, to be sure, somewhat mavarick in its approach (which I take to be a plus), and at the very least it is a gold mine of information. It may well be the best introductory book on Mk today.

Ed. L. Miller, Boulder, Colorado (USA)

Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer.* Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 7, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1981. 614 S.

H. Schürmann hat 1960 in einem bahnbrechenden Aufsatz über die «vorösterlichen Anfänge der Logientradition» der neutestamentlichen Forschung die Aufgabe gestellt, schon in der Umgebung des irdischen Jesus einen «Sitz im Leben» für die Überlieferung der Jesusworte zu suchen. J. Jeremias hat 1971 dann in seiner «Neutestamentlichen Theologie» neue sprachliche, stilistische und metrische Kriterien geltend gemacht, wie wir mit einiger Sicherheit zur ursprünglichen Gestalt der Jesusworte zurückgelangen können.

In dieser Linie geht nun die Tübinger Diss. von Rainer Riesner einen wesentlichen Schritt weiter, indem er als vorösterlichen «Sitz im Leben» für einen grossen Teil der in den Synoptikern enthaltenen Jesusworte die bewusste Lehrtätigkeit Jesu geltend macht. Er kann sich dabei auf umfangreiche neutestamentliche, judaistische und profanhistorische Studien stützen und kommt in der Auseinandersetzung mit einer Fülle älterer und neuerer deutschsprachiger Literatur sowie in breiter Verarbeitung angelsächsischer Autoren zur These, Jesus habe als prophetischer Weisheitslehrer mit messianischem Hoheitsanspruch die sorgfältige und gepflegte Überlieferung seiner Worte im Jüngerkreis selbst bewusst in Gang gesetzt.

In einem 1. grossen Kap. über die «Jesusüberlieferung» (§§ 1–5) legt er seine Voraussetzungen dar, die in manchen Teilen die späteren Ergebnisse schon enthalten. Die «Q-Hypothese» scheint ihm keineswegs über alle Zweifel erhaben zu sein. Die Markuspriorität vereinfacht seiner Meinung nach den Sachverhalt in der synoptischen Frage erheblich. «Die minor agreements zwischen Matthäus und Lukas, Anzeichen für ‹conflation› im Markusevangelium, Einfluss von Traditionsvarianten auf den lukanischen ‹Markusstoff›, Auftauchen typisch matthäischer Elemente bei Markus, stilistische Inversionen bei allen drei Synoptikern und andere Phänomene lassen Forscher nach befriedigenderen Lösungen suchen als sie das Zwei-Quellen-Schema bietet» (3). R. lässt daher die Frage nach der Priorität von vorliegenden Quellen für die Synoptikerexegese grundsätzlich offen, um dem Einzelfall unvoreingenommen gerecht werden zu können. Im Verlauf seiner Arbeit zeigt sich, wie berechtigt ein solcher methodischer Ansatz für einmal sein kann, ist doch in weit bedeutenderem Mass mit mnemotechnischen Vorgängen im Überlieferungsprozess zu rechnen, als sich dies eine einseitig quellenkritische und formgeschichtliche Exegese bewusst ist. Die grundsätzliche Skepsis der «klassischen Formgeschichte» (Martin Dibelius und Rudolf Bultmann, deren Schüler und theologische Nachfahren) gegenüber dem historischen Gehalt der Jesusüberlieferung weist R. als späte Blüte romantisch beeinflusster Folkloreforschung zurück. Er rechnet vielmehr mit durchgehender Personalkontinuität von Augen- und Ohrenzeugen (z. B. dem Petrusgefährten Johannes Markus als Verfasser des zweiten Evangeliums und dem Paulusbegleiter Lukas als «didaktischem Biographen Jesu» und Historiker des Urchristentums). Die These, dass die Evangelienstoffe lediglich aufgrund der praktischen Bedürfnisse der nachösterlichen Gemeinden weitergegeben worden seien, lehnt R. ab. «Nichtpraktische Tradierungsmotive» sind seiner Meinung nach a) das eigenständige geschichtliche Interesse der Gemeinden und b) ihre Konzentration auf die *eine* Autorität in der Gemeinde (Mt 23, 8. 9 f.), wie sie bezeichnenderweise der rabbinischen Überlieferung gerade fernlag.

Im 2. grossen Kap. (§§ 6–9) stellt R. dar, was wir über die «jüdische Volksbildung» zur Zeit Jesu wissen können. Drei geschichtliche Längsschnitte zu den jüdischen Bildungsinstitutionen des Elternhauses (§ 6), der Synagoge (§ 7) und der Schule (§ 8) erweisen sich als fruchtbar für die zeitgeschichtliche Auswertung, wie wir uns die Bildung des irdischen Jesus vorzustellen haben (§ 9). Dass die väterliche Unterweisung in Israel seit dem Dt (11, 18 f.) und schon früher (Dt 32, 7; Gen 18, 19 J) eine bedeutende Rolle gespielt hat, überrascht nicht. Schon sehr früh ist nach R. mit verbreiteten Lese- und Schreibkenntnissen auch in Israel zu rechnen (den Gezerkalender aus

dem frühen 9. Jh. interpretiert er als Schülertafel). Schon bei dieser Gelegenheit macht R. auf die zentrale Funktion des Auswendiglernens im jüdischen Bildungswesen (wie in der Antike überhaupt) aufmerksam (Exkurs II, 119–123). Die Synagoge ist nach R. eine hellenistisch-jüdische Einrichtung mit Wurzeln in der persischen Zeit. Für die Zeit Jesu gilt, dass es in Jerusalem über 100 Synagogen gegeben haben muss (nach dem Talmud 400 «Lehrhäuser»). Von 9 archäologisch belegten Synagogen Palästinas liegen 6 im Wirkungsgebiet Jesu (4 in Galiläa, je 1 in der Dekapolis und in der Gaulanitis), von der durch die Theodotos-Inschrift indirekt belegten Synagoge in Jerusalem noch abgesehen. Die Synagogenräume dienten dem Gottesdienst, seiner Vorbereitung über den kostbaren Schriftrollen (vgl. Act 17, 10 f.) sowie dem jüdischen Elementarunterricht. Die jüdische Schule erhielt durch Esra, Ben Sira und die vormakkabäischen Chasidim wichtige volksbildnerische Impulse. Eine hochentwickelte Schriftgelehrsamkeit entfalteten die Essener. Die Pharisäer brachten es nach früheren Versuchen erst in den 60er Jahren des 1. Jh.s zustande, dass die Schule zur öffentlich-rechtlichen Institution wurde.

Im 3. Kap. wendet R. die gewonnenen zeitgeschichtlichen Erkenntnisse nun auf den «Autoritätsanspruch» Jesu an und schildert ihn als Lehrer (§ 10), Propheten (§ 11) und Messias (§ 12). Gegen F. Hahn zeigt er, dass das älteste Urchristentum in der Bezeichnung Jesu als Lehrer keine genügende Beschreibung seiner Hoheit erblickt hat und gerade dieser unchristologische Gebrauch von διδάσκαλος für Jesus bei den Synoptikern sowie die Logien Mt 10, 24 f./Lk 6, 40 und Mt 23, 8–10 auf den historischen Sachverhalt hinweisen, dass Jesus als Lehrer aufgetreten ist. Freilich erschöpfte sich darin sein Anspruch in keiner Weise. Hatten sich die prophetischen Traditionen in den Jahrhunderten v. Chr. priesterlichem und weisheitlichem Denken je länger, je mehr geöffnet (R. zeichnet eine durchgehende Linie von den Prophetenjüngern im Elia-Elisa-Kreis über jene der grossen und kleinen Schriftpropheten bis hin zu den essenischen und pharisäischen Schülerkreisen), so gilt für Jesus und die Urgemeinde nun sehr ausgeprägt, dass zwischen Lehre und Prophetie kein Gegensatz besteht. Jesus war prophetischer Lehrer mit messianischem Anspruch. Auch das Messiasgeheimnis hält R. für jesuanisch. Es enthält aufgrund der historischen Zugehörigkeit Jesu zu den Davididen realen politischen Zündstoff. Eine ausführliche traditionsgeschichtliche Untersuchung beantwortet in § 12 die Frage nach der Verbindung des Lehrer-Seins Jesu mit seinem messianischen Anspruch. Hier zeigt R. auf, wie die Vorstellung vom lehrenden Messias vor der Zeitenwende in jüdischen Schriften an Raum gewinnt und man aufgrund der semitisierenden, seiner Meinung nach sogar jesuanischen Logien Mt 12, 42/Lk 11, 31; Mt 11, 16–19/Lk 7, 31–35; Mt 23, 37–39/Lk 13, 34 f.; Mt 11, 28–30 u. a. den Hoheitsanspruch Jesu durchaus auf den *einen* Begriff des «messianischen Weisheitslehrers» bringen kann. Der Messiasanspruch Jesu war also schon vor Ostern das eigentliche Tradierungsmotiv. «Da es die Hauptaufgabe der personifizierten Weisheit darstellte, offenbarend zu lehren, war Jesu Wirken als Lehrer im Zentrum seines Hoheitsanspruches verankert» (352).

Seinen damit gewonnenen Ansatz führt R. nun in zwei weiteren grossen Kapiteln an den Texten durch. Die «öffentliche Lehre» Jesu schildert er in Kap. 4, indem er Jesu Wanderpredigt, seine Lehrweise (mit Aufmerksamkeitsaufforderungen, Einprägungshilfen wie Kürze, Bildhaftigkeit etc. und ganz bestimmten poetischen Formen) und das Sprachmilieu darstellt (§§ 13–16). Die «Jüngerlehre» behandelt er schliesslich im letzten, 5. Kap., indem er den Jüngerkreis nach seiner Lebensform, seiner überlieferungsgeschichtlichen Funktion und seiner Methode darstellt (§ 17), die Aussendung der Jünger und deren Sendungsbewusstsein (§ 18) sowie die «esoterische Unterweisung» (§ 19) eigens erörtert, um schlussendlich auch die «ortsfesten Anhänger Jesu» in seine neue Sicht der Überlieferung der Evangelienstoffe einzubeziehen (§ 20).

Eine Zusammenfassung macht noch einmal die Intention R. klar, schon der irdische Jesus habe seinen Jüngern geprägte Worte und ganze Wortreihen zum Zweck gepflegter Überlieferung auf den Weg gegeben. Seine These dürfte noch viel Diskussionsstoff abgeben. 65 Seiten Litera-

turverzeichnis und 33 Seiten Stellenregister zur Auffindung seiner Quelleninterpretationen zeigen, wie umfassend der Verf. an die Arbeit gegangen ist. Gewiss ist es hier zu früh, eine solche Fundgrube eingehend kritisch zu würdigen. Zu hoffen ist fürs erste, dass dieser Neuansatz in der Beurteilung des irdischen Jesus und des Überlieferungsprozesses der Evangelienstoffe in der Forschung auch wirklich die gebührende Aufmerksamkeit finden wird.

Alfred Friedrich Zimmermann, Grünenmatt/Lützelflüh

John Paul Heil, *Jesus Walking on the Sea.* Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22–33; Mark 6,45–52 and John 6,15b–21, Analecta Biblica 87, Biblical Institute Press, Rom 1981. VIII + 200 S., $23,35.

Bei der vorliegenden Monographie handelt es sich um die Überarbeitung einer Diss., die 1979 unter der Leitung von Fritzleo Lentzen-Deis SJ am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom abgeschlossen wurde. Während neuere Arbeiten die Perikope vom Seewandel nur sehr kurz oder lediglich in einzelnen Aspekten behandeln, bietet Heil eine eingehende Analyse aller drei evangelischen Versionen. Er konzentriert sich dabei neben der Einzelexegese ganz auf die Gattungsbestimmung und die Funktion der Erzählung innerhalb der einzelnen Evangelien. Man kann es als Mangel empfinden, dass die literarkritischen, überlieferungsgeschichtlichen und historischen Fragen nicht aufgegriffen werden. Aber diese Selbstbeschränkung des Verf.s mahnt uns auch, zuerst einmal die vorhandenen Evangelien als Ganzheit ernst zu nehmen, ehe wir nach der Vorgeschichte der einzelnen Stoffe zurückfragen.

Im 1. Kap. (1–7) gibt H. eine Übersetzung der drei Versionen. Aus einem ersten Vergleich schliesst er, dass trotz der feststellbaren Abweichungen sich dieselben Hauptmotive in allen drei Fassungen aufweisen lassen, so dass man sie derselben literarischen Gattung zuordnen kann.

Das 2. Kap. beginnt mit einem Vergleich zwischen der Seewandelgeschichte und neutestamentlichen Angelo- und Christophanien (8–17), der zum Ergebnis führt, dass wir es mit einer Epiphanieerzählung zu tun haben. Als gegenüber den anderen ntl. Epiphaniegeschichten einzigartiges Motiv erweist sich das Gehen Jesu über die Wasser, das zur Errettung seiner Jünger aus Lebensgefahr führt. Der Verf. bestimmt die Gattung der Erzählung deshalb weiter als «Seerettungs-Epiphanie» (sea-rescue epiphany). Da die Sturmstillung dieselbe Rettungsfunktion erfüllt wie Jesu Seewandel, rechnet H. auch die Sturmstillungsgeschichten (Mt 8,23–27; Mk 4,35–41; Lk 8,22–25) zu dieser Gattung. Ein Vergleich mit eschatologisch gefärbten Texten aus TestN 6,1–10 sowie 1QH 3,1–18; 6,22–25; 7,4f. legt es nahe, dass die Hauptmotive der Seewandel-Epiphanie vom AT inspiriert sind (17–30).

Im 3. Kap. geht es um die Bedeutung jeder einzelnen der drei Versionen (31–83). Dabei gelingt es dem Verf., in subtiler sprachlicher Analyse immer wieder Beziehungen zum AT wahrscheinlich zu machen oder doch zumindest möglich erscheinen zu lassen. Das Seewandelmotiv hat seine nächste alttestamentliche Parallele in der Herrschaft Gottes über die Chaoswasser (vgl. besonders Hi 9,8; Ps 77,20). Ohne einmal seinen Namen zu nennen, weckt H. Zweifel an R. Bultmanns Urteil, dass bei der Formung der ntl. Wundergeschichten «als Quelle das AT (nicht) hervorragend in Betracht kommt» (Geschichte der synoptischen Tradition, [7]1967, 246). Überzeugend wird auch die weithin akzeptierte Deutung der Mt-Fassung durch H. J. Held (in: G. Bornkamm u.a., Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, [2]1961, 193–195) kritisiert: Beim Seewandel Jesu geht es nicht primär um den Glauben der Jünger, sondern um die einzigartige Bedeutung seiner Person. "It is a special private revelation to the disciples that Jesus is the one equipped with absolute divine power, which enables him to fulfill God's salvific will towards his people" (82). Die soteriologischen und ekklesiologischen Dimensionen der Geschichte erwachsen aus ihrer christologischen Aussage.

Das 4. Kap. untersucht die Funktion der Seewandel-Epiphanie in den drei verschiedenen Evangelien (84–174), bei denen H. jeweils eine überlegte, ja kunstvolle Kompositionsstruktur aufzeigen kann. Bei Mt (84–117) beantwortet die Seewandel-Epiphanie die Frage nach der Person Jesu, wie sie durch die Sturmstillungsgeschichte (8,27) aufgeworfen wurde. Das Ende der Seewandelgeschichte (14,33) bereitet zielstrebig das herausragende Petrus-Bekenntnis (16,16) vor. Unübersehbare Beziehungen finden sich auch zum ersten (1,1–4,16) und letzten (16,21–28,20) Hauptteil des Evangeliums, in denen es in besonderer Weise um die Gottessohnschaft Jesu geht. Im Mk-Evangelium (118–144) bedeutet der Seewandel einen kritischen Höhepunkt im Jüngerunverständnis, wie es sich schon bei der Sturmstillung (4,38.40f.) zeigte. Die sich mit wachsender Spannung einstellende Frage, wer Jesus eigentlich sei (4,41; 6,2f.; 8,27), wird erst im Petrus-Bekenntnis (8,29) und im noch weiterreichenden Bekenntnis des Centurio unter dem Kreuz (15,39) gelöst. Beim Joh-Evangelium (144–170) beschränkt sich H. auf eine Kompositionsanalyse von Kap. 6. Im dortigen Kontext soll der Seewandel die falsche Reaktion der Volksmassen auf die wunderbare Speisung (6,15) korrigieren. Ganz eng sind der Seewandel (6,15–21) und die Brotrede (6,22–59) aufeinander bezogen, indem sie sich gegenseitig interpretieren und legitimieren: Der Seewandel weist auf das göttliche Leben in Jesus hin und die Errettung der Jünger aus Lebensgefahr unterstützt die Verheissung ewigen Lebens. Schliesslich bereitet auch bei Joh der Seewandel das für alle Jesus-Jünger vorbildliche Petrus-Bekenntnis (6,68f.) vor.

Beim 4. Kap. ergeben sich gegenüber den beiden vorangegangenen Hauptteilen einige Wiederholungen. Das wird manchen stören, kann aber auch noch einmal die innere Geschlossenheit der hier vorgetragenen Exegese unterstreichen. Innerhalb ihrer selbst gesteckten Grenzen handelt es sich um eine nach Überzeugung des Rez. vorbildlich gelungene Arbeit, die Massstäbe für die Gattungs- und Funktionsbestimmung anderer Evangelien-Perikopen setzt. Es spricht auch keineswegs gegen H.s Monographie, dass ihre Lektüre die geistliche Lesung der Evangelientexte befruchten kann.

Rainer Riesner, Tübingen

Robert Jewett, *Paulus-Chronologie.* Ein Versuch, München, Chr. Kaiser Verlag, 1982. 184 S., 28.– DM.

Die Untersuchung von J. geht in ihrer Entstehung auf eine masch. Diss. des Verf.s zurück, die 1966 in Tübingen vorgelegt wurde (The Pauline Anthropological Terms. Their Use in the Struggle against Early Christian Heresy, Leiden 1971). Sie fügt sich ein in die gegenwärtige Diskussion um Probleme ntl. Chronologie, für die neben amerikanischen Studien in Deutschland vor allem die Veröffentlichungen von A. Suhl (Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie. StNT 11, 1975) und G. Lüdemann (Paulus, der Heidenapostel. Bd. I: Studien zur Chronologie. FRLANT 123, 1980) stehen. J. bezieht sich mit präsenter Kenntnis der relevanten, vor allem auch der amerikanischen und englischen Literatur stets auf diese Diskussion.

J.s Analyse gliedert sich nach der Einleitung (13ff.), die wichtige methodische Prolegomena enthält, in sechs umfangreiche Kapitel:

I. Methodische Quellenbenutzung (23ff.)
II. Aus historischen und archäologischen Zeugnissen nachweisbare Spannen für Zeitangaben (49ff.)
III. Aus Apostelgeschichte und Paulusbriefen nachweisbare Zeiträume und Spannen für zeitangaben (87ff.)
IV. Überprüfung der bisherigen Chronologien auf Grund der Zeugnisse (109ff.)

V. Die Hauptursachen der chronologischen Zwangslage (143 ff.)
VI. Die experimentelle Hypothese (151 ff.)

Die detaillierten Forschungen J.s können nicht in allen Einzelheiten nachgezeichnet werden, sie beruhen auf umfassender Durchdringung der Sekundärliteratur wie auch der Primärquellen und werden deshalb von zukünftiger Behandlung ntl. Chronologie sorgfältig berücksichtigt werden müssen. J. kommt abschliessend zu folgender Chronologie (157; vgl. auch das Diagramm am Ende des Buches):

Bekehrung des Paulus	3. oder 8.10.34
Zeitraum von drei Jahren	Oktober 34–Oktober 37
1. Jerusalemreise	Oktober 37
Zeitraum von vierzehn Jahren	Oktober 37–Oktober 51
Ankunft des Paulus in Korinth	Februar 50
Abreise von Korinth	August 51
Apostelkonzil	Oktober 51

(zur weiteren Paulus-Chronologie vgl. 157 ff.).

Entscheidende Voraussetzung dieses Entwurfs, ihr eigentlicher Ausgangspunkt liegt neben der Destruktion bestehender Lösungen in der (auch von Lüdemann vertretenen) Hypothese begründet, dass Act 18,22 f. die Reise des Paulus zum «Apostelkonzil» meint. Diese Hypothese setzt dann in Verbindung mit den anderen Quellen die weiteren Daten aus sich heraus.

Zu den methodischen Prämissen von J. gehört unter Berufung auf K. Popper der offene, experimentelle Charakter seiner Studie, der bis in den Stil hineinreicht (dies kommt auch in der Übersetzung von G. Köster sehr deutlich zum Ausdruck). Auf der einen Seite wird so der eigenen Hypothese keine absolute Gültigkeit zugesprochen, auf der anderen bleibt sie aber so lange akzeptabel, wie sie durch die Überprüfung an den Primärquellen nicht als falsch erwiesen wird (207). Von erheblicher Bedeutung für das methodische Vorgehen ist zugleich der Nachdruck, mit dem J. den Vorrang der pln. Briefe als eigentlicher Primärquelle betont (vgl. nur 138). Dieser prinzipielle Primat der pln. Briefe fordert zugleich eine redaktionskritische Analyse der Act, wobei die auf solche Weise erhobenen Traditionen sich als zuverlässig erweisen können.

Eine Kritik an J. nötigt letztlich zur begründeten Darlegung der eigenen Chronologie des Urchristentums. Wenn dies nicht im Rahmen einer Rez. geschehen kann, so lassen sich dennoch zu einigen Punkten des Beweisgangs der Studie kritische Bedenken äussern:

Die Überprüfung bisheriger Forschung (109 ff.) – es handelt sich wirklich um eine Geschichte der Irrungen – bewirkt beim Betrachter tiefes Erschrecken: Es gibt in der Tat nichts, was hier nicht möglich wäre. Deshalb wird man J. in seiner Destruktion anderer Entwürfe weithin folgen können, und auch seine Auseinandersetzung mit Suhl bzw. Lüdemann entbehrt nicht der Schlüssigkeit. Dennoch entgeht auch J. nicht jener Gefahr, die vielen chronologischen Untersuchungen eignet, dass zwar der Splitter im Auge anderer Analysen gesehen, die Schwächen eigener Hypothese aber verringert werden.

So erscheint die Identifizierung von Act 18,22 f. mit Gal 2,1 ff. (deren hypothetische Möglichkeit nicht geleugnet werden soll) als kaum bewiesen; es bleibt nach wie vor fraglich, ob Act 18,22 f. die aufgebürdete Beweislast trägt. Dass die Reise des Paulus zum Apostelkonzil *nach* der Gründung der korinthischen Gemeinde stattfand, erscheint auf Grund der pln. Textzeugen (vor allem des Gal- und der Kor-Briefe) als wenig wahrscheinlich und wird sich auch künftig bestreiten lassen.

J. hat, um die Hypothese der Reise zum Apostelkonzil nach Gründung der korinthischen Gemeinde zu begründen, auf die Unmöglichkeit hingewiesen, die gängige Festsetzung des Zusammentreffens in Jerusalem auf das Jahr 48 (oder 49) durchzuhalten. Das scheitere, weil sich die Spanne von siebzehn Jahren zwischen Bekehrung und Apostelkonzil (nach Gal 1.2) wie auch

die Reise nach Korinth im Anschluss an dies Zusammentreffen bis zur Gallio-Episode nicht unterbringen lasse. J. kritisiert in diesem Zusammenhang mit grosser Schärfe und erheblichem Nachdruck bisherige Lösungsversuche (dem übrigens die Nachsicht gegenüber der eigenen Hypothese auffällig kontrastiert). Solcher Kritik kann man weithin zustimmen; aber dass die Angaben des Paulus in Gal 1.2 auf 17 Jahre hochgerechnet werden *müssen* und nicht auch den Schluss auf 15 bzw. 13–17 Jahre wegen der antiken Zählweise zulassen, hat auch J. nicht eigentlich widerlegt. Die Berechnung der Reise des Paulus nach Korinth im Anschluss an das Treffen in Jerusalem, bei der J. von den Notizen der Act (!) ausgeht und auf einen Zeitraum von drei bis vier Jahren kommt, wird auch weiterhin die Möglichkeit der Reise erst *nach* dem «Apostelkonzil» nicht ausschliessen.

Die aufschlussreiche Berechnung der Herrschaft des Aretas über Damaskus, auf die J. wegen II Kor 11,32 f. grossen Wert legt, bleibt ebenfalls im Bereich des Vermuteten. Es wird weiterhin strittig sein, ob sich wirklich die Machtausübung des Aretas so präzis auf die Jahre 37–39 terminieren lässt (und ob II Kor 11,32 f. solche Präzisierung überhaupt fordert).

J. vermutet im Anschluss an Harnack (56 ff.) auf Grund apokrypher Traditionen, der Auferstandene sei Paulus achtzehn Monate nach der Auferstehung erschienen. Wenn gesehen wird, wie eine ganze Literaturgattung aus dem theologischen Interesse entsteht, über die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt Genaueres zu wissen, so bleibt solche Notiz historisch ohne Beweiswert.

Im methodischen Weg, den die Untersuchung von J. nimmt, liegt ihr grosser Wert. Dies gilt vom Beharren auf dem experimentellen Charakter der eigenen Hypothese (obwohl auch bei J. mit fortschreitender Analyse ein gewisser Systemzwang nicht zu verkennen ist). Es trifft aber auch auf das methodische Prinzip J.s zu, von den pln. Briefen als eigentlicher Primärquelle auszugehen. Wenn dennoch an wichtigen Punkten mit Hilfe redaktionskritischer Forschung die Act bzw. ihre Traditionen herangezogen werden, so hat dies zuweilen den Charakter des Zufälligen. Gerade auf Grund des Buches von J. wird zu überlegen sein, ob nicht noch nachhaltiger auf die Benutzung der Nachrichten aus den Act für die Chronologie zu verzichten ist.

Wer sich mit chronologischen Untersuchungen kritisch beschäftigt, gerät leicht in die Versuchung, ihre differierenden Ergebnisse nebeneinander zu rücken und gegeneinander auszuspielen. Dabei wird jedoch die objektive Nötigung zu solchen Studien zu leicht übersehen. Dennoch bleiben Ratlosigkeit, auch eine gewisse Resignation angesichts der vorhandenen Schwierigkeiten einer Chronologie bestehen. Möglicherweise macht es dies unumgänglich, auch nach den leitenden Interessen solcher Untersuchungen zu fragen: J. verweist zwar immer wieder auf den experimentellen Charakter seiner Forschungen, aber die kurze Bemerkung auf S. 163 zeigt, wie weitreichend die Folgerungen aus der Chronologie sein *können* (vor allem im Blick auf die Genese der pln. Theologie). J. bleibt zurückhaltend, und in der Tat lassen sich auch zukünftig auf so schwankendem Boden kaum grosse theologische Gebäude errichten.

Eins trifft jedoch zu: In der Sättigung mit Fakten widerstreitet die Studie von J. historischem wie auch theologischem Doketismus. Darin liegt ihre Bedeutung. Ob sie allerdings nicht wiederum entgegen dem Rekurs auf Popper den Gefahren des Historismus erliegt und schliesslich nur der Eindruck auswegloser Relativität bleibt, darüber nachzudenken gehört zu jener Provokation, die J. auslöst.

Henning Paulsen, Bielefeld

John H. Yoder, *The Politics of Jesus.* Vicit Agnus Noster, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1972, 6th printing 1979. 260 S.

Die Politik Jesu – Der Weg des Kreuzes. Aus dem Amerikanischen von Wolfgang Krauss, mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann, Agape Verlag, Maxdorf 1981. 233 S., 19.80 DM.

«Ich will versuchen, ein Verständnis von Jesus und seinem Dienst zu skizzieren, aus dem die direkte Bedeutung Jesu für die Sozialethik ersichtlich wird... Ich werde ausserdem zeigen, dass Jesus, so verstanden, nicht nur relevant, sondern auch normativ ist für eine zeitgenössische christliche Sozialethik» (21).

Das tut Y. in 12 Kapiteln. Die Überschriften sind essayistisch. Erst beim Lesen kommt man darauf, dass die Kapitel zwei Hauptteile mit einer Brücke dazwischen bilden, eingerahmt von Einleitung und Schluss. Kap. 1 («Die Möglichkeit einer messianischen Ethik») handelt von der Abwesenheit Jesu in der gegenwärtigen Sozialethik: weil man dergleichen an ihm nicht sucht, sondern nur zum Beispiel Sündenvergebung oder vorbildlichen Glauben, oder weil man es bei ihm nicht findet, sondern allenfalls Individualethik. Kap. 2–5 setzen dem einen anderen Jesus entgegen, vor allem auf Grund des Lk. Y. hält dessen Grundlinien für zutreffend, ohne sich auf die Echtheit jedes Strichs zu versteifen. Er glaubt wie die meisten, dass Jesus sich vor allem um das Reich Gottes gemüht hat und deswegen am Kreuz gestorben ist. Aber: Das Reich war für ihn weder eine künftige Welt jenseits kosmischer Katastrophen noch ein Kulturziel noch Gottes Herrschaft über Menschenherzen, sondern eine soziale Ordnung, nämlich die, deren Grundzüge die biblische Überlieferung über das Jobeljahr Lev 25 gibt. Nach Y. hat Jesus im Jahr 26 als Auftakt zum Reich ein Jobeljahr ausgerufen: Das Land soll brach liegen (darum Lk 12,22–31 par.), alle Schulden sollen gestrichen werden, die Sklaven freigelassen, die Produktionsmittel neu verteilt. Gott selber setzt diese Sozialordnung durch, so wie er schon immer für Israel gestritten hat, angefangen am Roten Meer (Ex 14,13). Also lehnte Jesus die bewaffnete Revolution der Zeloten ab und ging statt dessen den nicht weniger revolutionären Weg ans Kreuz, den einzigen, der Gottes Alleinherrschaft nicht durch Menschengewalt korrumpierte und trotzdem eine politische Chance hatte. Y. unterstreicht das mit Beispielen erfolgreichen gewaltfreien Widerstands aus Josephus.

In Kap. 6 («Zwischenbilanz») sagt Y., wie Jesus heute sozialethisch relevant wird. Er wird es dann, wenn man sich nicht in falsche theologische Alternativen treiben lässt wie die, dass ein politischer Jesus per se nicht der Gekreuzigte und Auferstandene sein oder die Botschaft von Kreuz und Auferstehung keine unmittelbare politisch-soziale Dimension haben kann; und wenn man sich philosophisch nicht eine Sicht der Geschichte aufdrängen lässt, nach der man sie nur dann zum Guten verändern kann, wenn man die Stellwerke der Macht besetzt. Y. glaubt an die Geschichtsmächtigkeit alternativer Gruppen, die sich weigern, Macht zu übernehmen. Die Politik Jesu tut das am konsequentesten, weil sie gewaltlos ist, nicht um Macht zu kultivieren, sondern um Gottes willen. Insofern ist das Buch hier fast zu Ende; nicht ganz, weil Y.s Sicht der Geschichte erst im letzten Kapitel ausführlicher herauskommt. Andererseits fragt sich Y., ob sein Jesus hinter dem NT steht, nur Historikeraugen eben noch erkennbar, oder auch in ihm: nur dann kann er für einen reformatorischen Theologen normativ sein. Insofern ist Kap. 6 die Brücke zum zweiten Teil des Buches.

Kap. 7–11 zeigen, dass das NT, recht verstanden, das Wesentliche von «the Jesus kind of life» (94) – «Jesu Lebensweise» (85) ist zu individuell – weithin bewahrt oder jedenfalls sachgerecht in andere kulturelle Kontexte übersetzt. Jesu Forderung, auf Macht und Feindschaft absolut zu verzichten, lebt in den Mahnungen zur Kreuzesnachfolge und Nachahmung Jesu weiter; hier und nur hier verpflichtet das NT zu imitatio Christi. Entwirft etwa der Kol eine kosmische Christologie, dann soll das die machtlose Kirche als die gesellschaftliche Macht definieren, die anderen Mächten gegenüber so wirkt wie der machtlose Mensch Jesus gegenüber seinen Mitmenschen. Die ntl. Haustafeln propagieren im traditionellen Rollenspiel Wandel durch Dienen nach dem Vorbild Jesu. Röm 13 fordert, Polizei und Justiz als staatliche Aufgaben zu respektieren; Todesstrafe, allgemeine Wehrpflicht, Krieg als Mittel der Politik sind nicht eingeschlossen. Die paulinische Rechtfertigungslehre, die Y. von Eph 2 aus angeht, besagt, dass Gott den

sündigen Menschen nicht nur vor sich gelten lässt, sondern so zurechtrückt, dass er friedensfähig wird.

In Kap. 12 fasst Y. zusammen und wirft gleichzeitig einen Blick auf die Apk. Dort kommt das geschlachtete Lamm zu Ehre und Macht wie der historische Jesus, der vom Kreuz aus Geschichte machte, weil er darauf verzichtete, sie zu lenken. Schluss: «Ein Lebensstil, dessen Charakteristikum die Gründung einer neuen Gemeinschaft und die Ablehnung jeglicher Gewalt ist: das ist das Thema der neutestamentlichen Verkündigung, vom Anfang bis zum Ende, von rechts nach links. Das Kreuz Christi ist das Modell für die soziale Wirksamkeit der Christen. Denen, die daran glauben, ist es die Macht Gottes» (219).

Es tut uns gut, dass hier «endlich die mennonitische, ‹täuferische› und friedenskirchliche Stimme in unseren gegenwärtigen, theologischen und politischen Diskussionen zu Gehör» kommt (J. Moltmann), und das nicht nur als prophetisches Wort, sondern mit ntl. Begründung. Y.s exegetische Perspektive hat ihr Recht. Ich denke auch, dass das Reich Gottes, für das Jesus kämpfte (unsere oft unberatene militaristische Metaphorik ist hier schriftgemäss und nicht einmal metaphorisch: Lk 11,20 par.), soziale Dimensionen hat, die bis zu uns reichen. Und im Urchristentum steckt mehr von Jesus und diesem Jesus, als wir oft sehen. Andererseits ist die exegetische Durchführung, die Y. bescheiden als Mosaik aus vorhandenen Einzelergebnissen bezeichnet, oft anfechtbar. Der irdische Jesus scheint durch das lukanische Bild vielleicht doch undeutlicher durch, als Y. meint. Die Idee mit dem Jobeljahr, die Y. von A. Trocmé übernimmt, kommt mir exegetisch so fragwürdig vor wie religionsgeschichtlich, obwohl auch ein Kalenderfachmann wie A. Strobel sie vertritt. Der exegetisch Interessierte muss auch zu Y.s Auslegung noch einiges dazutun, um sie an die Szene hier und heute, 10 Jahre später, anzukoppeln. Inzwischen haben zum Beispiel P. Stuhlmacher oder U. Wilckens die paulinische Rechtfertigungslehre weiter bedacht. Die Haustafeln hat etwa D. Lührmann neu belichtet (sie stammen wohl nicht aus der stoischen Lebenslehre, sondern der antiken Ökonomik); seine Forderung einer sozialen Hermeneutik wird Y. sympathisch sein. Überhaupt ist die ntl. Ethik in den letzten Jahren ein Hauptthema geworden, zum Beispiel durch W. Schrage und G. Strecker, um zwei evangelisch-«grosskirchliche» Forscher zu nennen. Auch in der Hauptsache ist Y. kein Rufer in der Wüste mehr, jedenfalls kein einsamer. Es gibt, gerade was Jesus angeht, verwandte Arbeiten etwa von L. Schottroff, W. Stegemann, G. Theissen, die Y. ergänzen und korrigieren können und umgekehrt.

Die deutsche Ausgabe finde ich nicht ganz geglückt. In den Anmerkungen ist reichlich lokale amerikanische Literatur besprochen, die hierzulande kaum jemandem etwas sagt; ein Geburtsfehler vieler derartiger Übersetzungen. Dafür ist deutschen Lesern A. Trocmé eher auf englisch zugänglich (Jesus and the Nonviolent Revolution, Herald Press, Scottdale, Pennsylvania, 1973). Die Übersetzung selber trifft öfter daneben. Ist the substance of ethics «die Fundamente der Ethik» (18), outline «Abfolge», survey «Gutachten» (23), most ingenious «genial» (34), assorted practices «ausgesuchte Rituale» (126)? Fremd- und Fachwörter stimmen nicht immer: «Tempeloffizier» (45, gemeint ist der Tempelhauptmann), «der» Partikel (48), «projezieren», «die Philipperhymne» (öfter). «Jubeljahr» kommt von Jobeljahr (Jobel ist das Widderhorn, das dann geblasen werden soll), weckt aber falsche Assoziationen. Druckfehler stören. Vielleicht ist das der Preis für den Preis.

Ein erstes Wort, noch nicht das letzte. Das müssen Pionierleistungen auch nicht sein.

Christoph Burchard, Heidelberg

Alfonso Verdu, *The Philosophy of Buddhism.* A «Totalistic» Synthesis, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston, London, 1981.

Unter dem anspruchsvollen Titel «Die Philosophie des Buddhismus» unternimmt Alfonso

Verdu den Versuch, das buddhistische Denken von seinen Zusammenhängen mit dem Brahmanismus und Hinduismus im Hinayana und Mahayana bis zur Ausbildung der Zen-, Reine Land- und Nichiren-Schulen als eine Einheit in Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeit in Einheit darzustellen. Diese Ganzheitssicht gewinnt und entwickelt er unter drei Gesichtspunkten: einem philosophisch-systematischen, einem historisch-problemgeschichtlichen und einem dogmatisch-spekulativen. Den Gegenstand des ersten grundlegenden Gesichtspunktes bilden die Kausalitätstheorie als Lehre von der «Entstehung in gegenseitiger Abhängigkeit» (Pratitya-samutpada) und die Skandha-Theorie, die beide ein substantielles Ich ausschliessen. Unter dem zweiten Gesichtspunkt zeigt er in problemgeschichtlicher Weise, wie die verschiedenen Schulen des Buddhismus auseinander erwachsen, indem jede folgende die Probleme der voraufgehenden aufnimmt und zu lösen versucht, so dass sie je nur auf dieser Grundlage zu verstehen sind, und alle zusammen ein in sich geschlossenes Ganzes bilden. Dogmatisch sieht V. diese Ganzheit verkörpert in der Spekulation der Trikaya-Lehre, in der ihm zufolge die einzelnen Ausprägungen des Buddhismus den Wandlungsleib bilden, während der Herrlichkeitsleib dem Bodhisattva-Sein entspricht, und der Wahrheitsleib der Erleuchtung des in allen Erscheinungen gegenwärtigen Buddha. Für diese Darlegungen beruft sich V. auf ein reiches Überlieferungsmaterial, vor allem die Prajnaparamita-Sutren und Ashvaghosas «Erwachen des Glaubens», die Lankavatara-Hua-yen- und Lotus-Sutra, die er alle sowohl in ihren chinesischen als auch japanischen Fassungen zu lesen und in vielen Einzelheiten sehr aufschlussreich zu erklären vermag.

Zu bedauern ist, dass V. bei der Verwendung seines Materials nicht auch dessen Interpretation in heutiger japanischer Religionsphilosophie in Betracht zieht. Er würde dabei feststellen müssen, dass hier der von ihm unter seinem dritten Gesichtspunkt herangezogenen Trikaya-Lehre keine so grosse Bedeutung beigemessen wird, jedenfalls nicht in der Art, wie er den Wandlungsleib historisiert. Interessanter ist dagegen sein zweiter, problemgeschichtlicher Aspekt – nur dass sich daraus nicht die Totalitätsschau des Buddhismus ergibt, die er damit begründen will, weil – im Gegensatz dazu – die Vertreter der einzelnen Schulen je ihre Sicht für die totale halten. Gerade die Tendai-Schule, die eine solche offenbarungsgeschichtlich bedingte Abfolge von Lehrformen kennt, betrachtet sich selber als die allein vollkommene. Einen, auch für das Gespräch mit dem Buddhismus weiterführenden Aspekt eröffnet V. dagegen unter seinem ersten Gesichtspunkt, indem er die dort erörterte Pratitya-samutpada mit Whitehead und der Relativitätstheorie und Quantenphysik in Verbindung bringt. Er könnte sich dafür auch auf die im gleichen Verlag wie sein Buch erschienene «Relational Philosophy» seines amerikanischen Kollegen H. H. Oliver berufen. Aber der Möglichkeit, dass dieser «Relationalismus» eine Brücke zwischen fernöstlichem und westlichem Denken darstellen könnte, steht nun wiederum im Wege, dass er sowohl von seinen westlichen Vertretern als auch, soweit er heute von Buddhisten vertreten wird, als *die* Synthese verabsolutiert wird und sich damit in Gegensatz stellt zu allen, die im Osten wie im Westen ihr mit guten Gründen nicht beizupflichten vermögen. V.s «totalistische Synthese» ist eine interessante, aber historisch und systematisch kaum aufrecht zu haltende Konstruktion. (Vgl. meine Ausführungen zu Verdu in «Der Buddha-Christus als der Herr des wahren Selbst, Die Religionsphilosophie der Kyoto-Schule und das Christentum», Paul Haupt, Bern 1982.)

Fritz Buri, Basel

Dietrich Stollberg, *Lernen, weil es Freude macht.* Eine Einführung in die Themenzentrierte Interaktion. München, Kösel-Verlag, 1982. 179 S., DM 24.80.

Der Verf., Praktologe und selbst begabter TZI-Lehrer, würdigt das Lebenswerk von Frau R. C. Cohn (auch als Ehrung zu deren 70. Geburtstag). Er beschreibt und erläutert die Regeln der

Methode, stellt dar, wie man sie lehrt und lernt (wohl wissend, dass man sie eigentlich nicht durch ein Buch lernen kann), entfaltet die «TZI-Philosophy» und geht den Wurzeln dieser Lehre nach in Tiefenpsychologie, Gruppendynamik und Humanistischer Psychologie. Dann berichtet er aus der Praxis über Anwendungsmöglichkeiten der Methode in theologischen Seminarien, bei Veranstaltungen mit einem Referenten und einem grösseren Zuhörerkreis und über verheissungsvolle, aber oft schwierige Transfermöglichkeiten der Regeln in der kirchlichen Praxis (Religionsunterricht, Seelsorge, Predigt). D. Freudenreich informiert ergänzend über ihre Erfahrungen mit TZI in der Praxis der Hauptschule.

S.s Ausführungen klingen ähnlich wie das, was ich von verschiedenen TZI-Lehrern in Kursen gehört habe. Es scheint sich hier also um eine Art standardisiertes Basis-Wissen für Anfänger in der Lehre zu handeln. Bin ich ein zu wenig lernbegieriger Schüler, dass mir manches in diesem Buch nicht recht einleuchtet? Oder bin ich zu dumm, um das Geheimnis der Balance-Regel zu verstehen, mit der man schwierige qualitative Probleme mit einem so einfachen quantitativen Kriterium löst? Woran liegt's, dass ich mit dem Modell des gleichschenkligen Dreiecks mit seinem Umkreis, mit dem völlig verschiedenartige Aspekte und Sachverhalte anscheinend so klar und leicht fasslich umschrieben und verständlich gemacht werden – einfach nichts anfangen kann? Liegt es vielleicht daran, dass D. Stollberg für seine Ausführungen ausschliesslich das in TZI-Kreisen gültige und einleuchtende Begriffs-System benützt, aber die Sachverhalte nicht auch in ein anderes Begriffs-System übersetzt und sie darin erläutert, wie das ein anderer TZI-Lehrer neulich so lehrreich getan hat (s. H. Raguse: Was ist Themenzentrierte Interaktion? WzM 1982, 8/9)?

Walter Neidhart, Basel

Personalia

An der Theologischen Fakultät kamen 1983 folgende Promotionsverfahren zum Abschluss: *David Alan Black* aus La Mirada/Ca. U.S.A. mit einer Dissertation über: «The Pauline Weakness Motif. Asthéneia and its Cognates in the Pauline Literature» (Referenten Prof. Dr. B. Reicke und Prof. Dr. H. Baltensweiler); *Ki-Hwan Chung* aus Seoul, Korea: «Kirchliche und politische Verhältnisse zur Zeit Cyprians» (Referenten Prof. Dr. B. Reicke und PD Dr. R. Brändle); *Jonas N. Dah* aus Kamerun: «The Basel Mission in Cameroon 1886–1914: A Critique of late nineteenth century Missionary Motivations» (Referenten: Prof. Dr. W. Bieder und Prof. Dr. J. M. Lochman); *Richard C. Gamble* aus Philadelphia/Pa. U.S.A.: «Augustinus contra Maximinum. An Analysis of Augustine's Antiarian Writings» (Referenten Prof. Dr. B. Reicke und Prof. Dr. M. A. Schmidt); *Steven Craig Glickman* aus Dallas/Texas U.S.A.: «The Temptation Account in Matthew and Luke» (Referneten Prof. Dr. B. Reicke und Prof. Dr. J. M. Lochman); *Heinz Külling* von Wilchingen, Pfarrer in Leutmerken (TG): «Wahrheit als Richtigkeit. Eine Untersuchung zur Schrift ‹De veritate› von Anselm von Canterbury» (Referenten Prof. Dr. M. A. Schmidt und Prof. Dr. H. Ott; *David Paul Moessner* aus Lincoln/Ne. U.S.A.: «Lord of the Banquet. The Prophet like Moses of the Lukan Travel Narrative» (Referenten Prof. Dr. B. Reicke und Prof. Dr. M. Barth); *Luis Marcos Sander* aus Novo Hamburgo (Brasilien): «Die Christologie der Befreiung bei Leonardo Boff» (Referenten Prof. Dr. J. M. Lochman und Prof. Dr. W. Bieder); *John Ivan Snyder* aus Glendale/Ca. U.S.A.: «The Promise of His Coming. The Eschatology of 2 Peter» (Referenten Prof. Dr. B. Reicke und Prof. Dr. H. Baltensweiler). – *Dr. John Elbert Wilson* aus Millen/Georgia U.S.A., z.Zt. Pfarrer in Schinznach-Bad (AG) habilitierte sich im Fach Kirchen- und Theologiegeschichte. – Die Würde eines Dr. theol. h.c. verlieh die Theologische Fakultät am 25. November 1983 *Dr. Anton Hänggi,* ehemals Bischof von Basel und Solothurn.