Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 4

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: 15.07.2025

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

Rezensionen

Jan Milič Lochman, *Wegweisung der Freiheit. Abriss der Ethik in der Perspektive des Dekalogs.* STB Siebenstern 340, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1979.

Das neue Buch des Basler Systematikers setzt die Reihe seiner deutschsprachigen Werke in bedeutsamer Weise fort: es bietet einerseits eine biblisch-theologische Grundlegung der christlichen Ethik, eine Art Prolegomena zu den bisherigen Veröffentlichungen, und führt anderseits über das Grundsätzliche stets wieder weit hinaus in die konkreten Probleme, um hier, andere Auffassungen mit berücksichtigend, in behutsamer und umsichtiger Art Stellung zu nehmen. In klarer und lebendiger Sprache geschrieben, vermittelt es sowohl dem Theologen wie dem Laien wichtige Einsichten, da der Verfasser sich nicht nur über umfassende Fachkenntnisse in der neueren ethischen, sondern auch in der zuständigen alttestamentlichen Literatur ausweist. Dazu kommt ein profundes Wissen sowohl über ökumenische Zusammenhänge als auch die marxistische Theorie, was eine ausserordentlich gegenwartsbezogene und vielseitige Darstellung ermöglicht. Der Zentralbegriff, nach dem sich alles ausrichtet, ist die Freiheit des Bundesvolkes Gottes. «Dieses Bundesdokument ist wesentlich eine magna charta der Freiheit... Nur in dem für sie massgeblichen Zusammenhang der Befreiungsgeschichte (des Exodus) werden sie in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden. Mit Legalismus und Moralismus haben sie nicht viel zu tun. Vielmehr mit dem Ringen um wahres Verständnis der Freiheit eines Christenmenschen... Sie helfen, die geschenkte Freiheit recht zu füllen... Sie wehren nicht nur einem nomistischen, sondern auch einem antinomistischen Missverständnis der Freiheit» (S. 17). Wird in diesem Sinn in den Eingangskapiteln der Freiheitsbegriff «jenseits von Gesetzlichkeit und Willkür» grundsätzlich erörtert, so erfährt er bei der Auslegung der einzelnen Gebote seine Konkretion hinsichtlich aller wesentlicher Lebensbezüge. Dabei wird dem alttestamentlichen Befund und dem ursprünglichen «Sitz im Leben», soweit es der knappe Raum zulässt, Rechnung getragen, dann aber der Bogen zum NT hinüber geschlagen, so dass Exodus- und Ostergeschehen, Dekalog und Bergpredigt in organische innere Beziehung zueinander geraten. Das Buch ist somit auch ein erfreuliches Beispiel für die in den letzten Jahren immer deutlicher erkannte Notwendigkeit, die u. a. durch Forschungs- und Lehrbetrieb an den Universitäten entstandene Kluft zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Disziplin zu überbrücken. Wie ertragreich im übrigen dieses Ernstnehmen von Erkenntnissen alttestamentlicher Wissenschaft ist, zeigen die Ausführungen über das achte Gebot, wo es eigentlich um Menschenraub geht und nun auf einmal so aktuelle Probleme wie die Versklavung des Menschen, die Geiselnahme und der Terrorismus anstehen. Es ist hier selbstverständlich nicht möglich, all die Themen unserer heutigen Zeit zu nennen, auf die der Verfasser zu sprechen kommt. Man staunt aber über die Ergiebigkeit und Aktualität des Dekalogs, wenn er in solch kompetenter Weise zum Sprechen gebracht wird. Wobei der Verfasser sich bewusst ist, dass «wir ihn keineswegs von vornherein im Griff haben und ihn auch nie im Griff haben können. Das Gebot Gottes gilt nicht als toter und tötender Buchstabe, sondern als verbindliche Initiative der Freiheit und Liebe, deren konkrete Füllung und Erfüllung in gegebenen Verhältnissen immer erst gesucht und versucht werden müssen» (S. 80).

Es begreift sich von selbst, dass derart viele und derart umfassende Fragen, wie sie hier angeschnitten werden, auf 155 Seiten nicht erschöpfend zur Darstellung kommen. Man wünschte gerne, dass der Verfasser später weitergehende Ausführungen zu den einzelnen Problemen vorlegt. Dann dürfte auch zum dritten Gebot mehr zu erfahren sein, das jetzt mit dem zweiten zusammengenommen wird. Die Kürze ist indessen auch wiederum der besondere Vorzug des Werkes: es bleibt übersichtlich, bleibt konzentriert bei der Sache, gibt alle nötige Orientierung über die Problemlage und zwingt weiterzudenken, ausserdem findet man die Zeit, es wirklich durchzulesen. Man legt es mit einer Fülle von Anregungen und dem Gefühl von Befreiung aus der Hand. Ein Buch nicht zuletzt für den aktiven Pfarrer, der es mit Gewinn und Dankbarkeit gebrauchen wird.

Max Wagner, Basel

Clemens Thoma, *Christliche Theologie des Judentums.* Mit einer Einführung von David Flusser. Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1978, 300 Seiten.

Dieses Buch beansprucht mehr zu sein als eine «neutrale» (etwa religionsgeschichtliche oder phänomenologische) Darstellung des Judentums. Es ist «ein christlich-theologischer Versuch, die Konsequenzen aufzuzeigen und darzustellen, die sich für das Christentum daraus ergeben, dass Jesus Christus, seine ersten Jünger und die Evangelisten Juden waren» (S. 43). Dabei gilt es, die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte christlicher und kirchlicher Judenfeindschaft ebenso einzubeziehen wie auch die oft kaum bekannte Geschichte und Dynamik des Judentums nach dem neutestamentlichen Zeitalter. Eine der wichtigsten Voraussetzungen ist die «tiefgreifende und wesenhafte Assymmetrie» im Verhältnis von Christentum und Judentum, die schon dadurch zum Ausdruck kommt, «dass das Judentum (‹als Wurzel›) tief in die christliche Identität hineinreicht, während das Christentum nicht oder kaum zur jüdischen Identität gehört» (S. 45).

Im zweiten, umfassendsten Teil des Buches geht es um die Darstellung Jesu Christi und seiner Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und rabbinischen Judentum. Dazu gehört natürlich auch die sorgfältige und gut lesbare Information über das Frühjudentum, seine Identität und seine Gruppen in ihrer Vielfältigkeit und teilweisen Gegensätzlichkeit (Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Zeloten, Qumranleute, Apokalyptiker usw.) sowie über messianische Hoffnungen, weisheitlich-gesetzliche Lebensentwürfe und über palästinisches und hellenistisches Judentum. Immer wieder werden auch Parallelen zum werdenden Christentum aufgezeigt, z. B. zwischen dem Frühkatholizismus im NT und dem rabbinischen Judentum. Während früher die Zeit zwischen dem Exil und der Zerstörung des Tempels als «Spätjudentum» bezeichnet wurde, das dann oft nur als dunkle Folie für das um so hellere Licht des Urchristentums diente, kommt Thoma zu dem Schluss: «Alle religiösen Vorstellungen und Ideale, die im Neuen Testament ausgeformt sind, finden sich in irgendeiner Weise auch im zeitgleichen oder zeitnahen nicht-christusgläubigen Judentum... Das Neue bzw. Singuläre im Neuen Testament ist einzig die geschichtlich eigenartige Person Jesu samt ihren Taten und Widerfahrnissen sowie die durch Tod und Auferstehung Christi bedingten theologischen Schöpfungen und Initiativen» (S. 123). M. a. W.: «Der irdische Jesus kann als dem Judentum und dem Christentum zugehörig betrachtet werden.» Was aber Christen und Juden trennt, das ist: der Christus des Glaubens. Gerade dieser neutestamentliche Glaube *an* Christus ruft aber jüdische Einwände und Fragen hervor (Menschwerdung Gottes? Ein gekreuzigter Messias? Aufweichung des Monotheismus?). Hier und in anderen Fragen (z. B. der von Christen so oft missverstandenen jüdischen Messiaserwartung) geht es Thoma darum,

alte oder neue theologische Klischees zu überwinden, um die wahren Unterschiede und wirklich Trennendes überhaupt erst in den Blick zu bekommen.

Der dritte Teil («Juden und Christen in der Zeit nach Christus: Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander») enthält wertvolle Darlegungen und Einsichten zur Frage der jüdisch-christlichen Trennung (einschliesslich des rabbinischen «Ketzersegens»), der aufkommenden christlichen Judenfeindschaft sowie zur Frage eines eventuellen neutestamentlichen Antijudaismus, den Thoma verneint. – Da dieser Teil relativ kurz gefasst ist, bleibt er an einigen Stellen notwendigerweise skizzenhaft und andeutend. – Wer eine Zusammenfassung der heutigen Forschung und der wichtigsten Probleme des christlich-jüdischen Gesprächs sucht, wird an diesem wertvollen Buch nicht vorbeigehen können. *Reiner Jansen,* Frenkendorf

Ulrich Fischer, *Eschatologie und Jenseitserwartung im hellenistischen Diasporajudentum.* BZNW 44, Berlin 1978, 272 Seiten.

Die Arbeit stellt die Druckfassung einer Heidelberger Dissertation dar (1976/77). Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, neben der nationalen und kosmologischen Eschatologie «gerade die nicht in den Kontext einer eschatologischen Weltschau eingebetteten individuellen Heils- und Unheilserwartungen» des hellenistischen Diasporajudentums in seine Untersuchungen einzubeziehen (S. 3). Dies geschieht, weil letztere eine besondere Bedeutung in diesem Judentum gewonnen haben. Dabei beschränkt sich der Verfasser auf Texte der westlichen Diaspora. Der Nutzen der Arbeit liegt in den umfangreichen Einzelinterpretationen, über deren Richtigkeit im Detail zu diskutieren wäre, die aber im ganzen hilfreich und weiterführend sind.

In einem 1. Hauptteil gibt der Verfasser einen Überblick über eventuelle eschatologische Erwartungen in historischen Schriften (z. B. 3 Makk; 3 Esr; Arist), in exegetischen Werken (z. B. Aristobul) und pseudepigraphischen Dichtungen (S. 13–35). Er kommt zu dem Schluss, dass eschatologische Themen kaum eine Rolle spielen.

Anders steht es bei den im 2. Hauptteil behandelten Texten (S. 37–123). Die slawische Henochapokalypse kennt eine individuelle Vergeltung direkt nach dem Tode, wozu ein Vernichtungsgericht (über die Gottlosen) am eschatologischen Gerichtstag tritt (S. 53. 58 f.). Mit dieser Konzeption einer doppelten Vergeltung verbindet sich eine hellenistisch modifizierte Übernahme des Zwei-Äonen-Dualismus. Charakteristisch ist das Fehlen nationaljüdischen Denkens. – Ähnliches gilt für die griechische Baruchapokalypse. Neben dem Mangel an nationalen Heilshoffnungen (S. 76) herrscht hier wieder die Anschauung individueller Vergeltung, die bereits nach dem Tode wirksam wird (S. 82. 84). – Das 4. Makkabäerbuch zeigt grosse Zurückhaltung gegenüber eschatologischer Spekulation und ist nur an einer Vergeltungslehre interessiert, «deren Funktion es ist, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Märtyrerleidens zu geben...» (S. 105). – In der Schrift Joseph und Aseneth findet sich neben der Betonung gegenwärtigen Heils, das Aseneth als Paradigma des Proselyten jetzt schon erlangt durch ihren Übertritt zum Judentum, nur die Erwartung, nach dem Tod in den himmlischen Ruheort einzugehen (S. 112 f.).

Im 3. Hauptteil behandelt der Verfasser den Auferstehungsglauben wie er im pseudophokylideischen Lehrgedicht und bei Flavius Josephus begegnet (S. 125–156). Bei der erstgenannten Schrift findet der Verfasser nur «einen gewissen Einfluss des jüdischen Auferstehungsglaubens» (S. 141). – Die Haltung des Josephus in dieser Frage bestimmt er durch Analyse der Jotapatarede und durch Vergleich mit der Darstellung der Essener-

und Pharisäereschatologie des Autors. In der Essenerdarstellung gibt es ein postmortales Los nur für die unsterblichen Seelen. Bei der Pharisäereschatologie zeigt sich, dass Josephus deren Auferstehungslehre zu einer Seelenwanderungslehre umgestaltet hat, was in seiner eigenen Jotapatarede ebenfalls zum Ausdruck kommt. Der Verfasser will hier keine blosse Akkommodation an die griechischen Leser des Josephus sehen, sondern die Haltung zumindest des späteren Josephus selbst (S. 156).

Der 4. Hauptteil geht auf das Problem einer nationalen Eschatologie bei Josephus und Philo von Alexandrien ein (S. 157–213). Josephus erscheint dabei als ein Jude, der den messianischen Hoffnungen seines Volkes distanziert gegenübersteht. In Bell VI 312 f. drückt er seine Ablehnung der jüdischen Messiaserwartung dadurch aus, dass «er die heidnische Umdeutung eines von den Zeloten aufgegriffenen messianischen Orakelspruchs übernimmt», in Ant X 186–281 verschweigt er bei der Darstellung des Propheten Daniel bewusst die eschatologischen Heilserwartungen der Juden (S. 181). Nach Meinung des Verfassers lassen sich keine Anzeichen finden, «dass Josephus überhaupt je die Messiaserwartung seines Volkes geteilt hat» (S. 182). Über die Gründe einer solchen Haltung äussert sich der Verfasser nur recht allgemein; hier wäre die heilsgeschichtliche Sicht des Josephus, der zwar auf seine Weise am Erwählungsglauben Israels festhält, aber Israel unter dem Gericht Gottes sieht, zu berücksichtigen (vgl. H. Lindner, Die Geschichtsauffassung des Flavius Josephus im Bellum Judaicum, AGSU 12, 1972). – Bei der Besprechung Philos widmet sich der Verfasser insbesondere den Ausführungen in der Schrift «Über die Belohnungen und Bestrafungen» 93–97 und 165–172. Bei der ersten Stelle hat der Messias nur sehr begrenzte Bedeutung, da er nur für den hypothetischen Fall erscheint, dass es zu einem eschatologischen Krieg zwischen den Frommen und ihren Gegnern kommt. Die nationale Heilserwartung ist insofern entschränkt, dass der eschatologische Krieg in ethisierender Weise umgedeutet wird (S. 201). Ähnlich wird die Hoffnung auf eine künftige Sammlung aller Juden in 165–172 nur allegorisierend übernommen. Philo lässt eine deutliche Distanz gegenüber den nationalen Heilserwartungen erkennen.

In einem letzten Hauptteil untersucht der Verfasser «die Jenseitserwartungen auf Sepulkralinschriften und in der Sepulkralkunst des Diasporajudentums» (S. 215–254). Dabei zeigt sich einmal «das nahezu völlige Fehlen spezifisch jüdischer Begriffe und Vorstellungen» (S. 242), bei Texten, die stärker jüdisch durchdrungen sind, eine geringe Bedeutung des Auferstehungsglaubens (S. 236).

Nach diesen Ausführungen wundert es nicht mehr, dass der Verfasser zu dem Schluss kommt, dass im Diasporajudentum «eschatologische Vorstellungen im Sinne einer kosmologisch-apokalyptischen Zukunftsschau eine weitaus geringere Rolle spielten als individuelle Jenseitsvorstellungen» (S. 255). Weiter: Auch «national-eschatologische Heilserwartungen im Sinne eines politischen Messianismus» waren ohne grössere Bedeutung (S. 256). Gleichzeitig betont er das völlige Fehlen einer eschatologischen Naherwartung (S. 259). Er stellt deshalb die Frage, «wie die christliche Mission unter den Juden der westlichen Diaspora die eschatologische Naherwartung der christlichen Urgemeinde hat ‹exportieren› können» (S. 259). Der Verfasser gibt allerdings zu, dass es nicht die Absicht seines Buches sein konnte, «ein Gesamtbild der Eschatologie jenes Judentums zu entwerfen», da die behandelten Schriften nur einen kleinen Ausschnitt der literarischen Produktion dieses Judentums darstellen (S. 255). Doch liegt hier das eigentliche Problem der Arbeit. Die Zusammenfassung (S. 255–260) versucht faktisch mehr zu leisten, als nur «einige bemerkenswerte Aspekte» herauszustellen (S. 255). Denn der Verfasser will ja

den zeitgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments erhellen (S. 259); und dabei ist er dann doch zu einer Art eschatologischem Gesamtbild genötigt, ob er es wahrhaben will oder nicht. Folgende Kritikpunkte sind zu nennen:

Der Verfasser reflektiert nicht die Frage, wie seine Ergebnisse im Blick auf eine solche Gesamtschau zu beurteilen wären, wenn er etwa die apokalyptisch gestimmten Oracula Sibyllina mit ihrer Messiaserwartung und die Zwölfertestamente mit ihren apokalyptischen Einschüben und deren nationaleschatologischer Ausrichtung berücksichtigt hätte. Weiter wird zwar die Tatsache griechischer Übersetzungen palästinischer Apokalypsen erwähnt, deren Wirkung auf das Diasporajudentum aber nicht erörtert. Endlich ist das Fehlen eschatologischer Naherwartung in den behandelten Texten nicht überzubewerten. Jedenfalls lässt der diasporajüdische Aufstand in der Cyrenaika und Ägypten unter Trajan (115–117 n. Chr.) sich nur verstehen, wenn hier ähnliche naheschatologische Erwartungen eine entscheidende Rolle gespielt haben wie im palästinajüdischen Aufstand von 66–70 n. Chr. Das Wirken einer wohl messianischen Gestalt wie König Lukuas ist nur von daher zu deuten. Wenn also die Bedeutung der Einzelergebnisse für ein Gesamtbild zur Eschatologie des Diasporajudentums noch stärker zu relativieren sind, so bleiben doch die Detailuntersuchungen des Verfassers als solche nützlich und hilfreich. *Ulrich B. Müller,* Kiel

Bruce D. Chilton, *God in Strength. Jesus' Announcement of the Kingdom,* Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Ser. B, 1. Freistadt, Verl. F. Plöchl (bzw. Prof. DDr. A. Fuchs, Harrachstrasse 7, A-4020 Linz), 1979, 347 Seiten.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine von Ernst Bammel betreute, 1976 in Cambridge angenommene Doktorarbeit, deren Druck nach einem sehr sorgfältigen maschinenschriftlichen Manuskript vorgenommen wurde. Der Titel *God in Strength* wurde in Anlehnung an Mk 9,1 gewählt.

Die Einführung (S. 9–23) betont, im Anschluss an Joachim Jeremias, die zentrale Bedeutung des Königreichs Gottes für die Botschaft Jesu; B. D. Chilton will die von Jeremias ausgeklammerte Frage beantworten, was denn gemeint war mit dem von Jesus angekündigten Königreich Gottes (S. 11). Zu diesem Zweck befragt der Verfasser nicht nur die Basileia-Gleichnisse Jesu, sondern sämtliche Basileia-Stellen der Synoptiker und referiert die wichtigsten Auffassungen der neutestamentlichen Forschung (S. 11–18). Der Hauptteil (S. 25–274) besteht aus Exegesen ausgewählter Texte, die thematisch geordnet sind: Der Herold (Mk 1,14 f.; Mt 4,12–17; Lk 4,16–21); Das Königreich als Fest (Mt 8. 11f.; Lk 13,28 f.); Das gewaltsame Königreich (Lk 16,16; Mt 11,12 f.); Das Königreich als Erbteil (Lk 12,32); Das Königreich in Kraft (Mk 9,1; Lk 9,27; Mt 16,28). Jedem Teilabschnitt ist das Ergebnis der redaktions- und traditionsgeschichtlichen Untersuchung des betreffenden Texts vorangestellt; verschiedenartige Unterstreichungen zeigen, was Chilton als jesuanische Urfassung beurteilt und was er vorsynoptischer Tradition bzw. der redaktorischen Arbeit der Evangelisten zuschreibt. Schlussfolgerungen (S. 275–298) ziehen ein Fazit; Exkurse (S. 299–318), Bibliographie (S. 319–336), Abkürzungen (S. 337–340) und Autorenregister (S. 341–347) beschliessen den Band.

Die redaktions- und traditionsgeschichtlichen Einzelheiten können hier nicht referiert werden; obgleich methodisch klar und in steter Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur erarbeitet, bleiben manche Ergebnisse wenig überzeugend (so die Zuweisung des ἐληλυθυῖαν in Mk 9,1 an die markinische Redaktion, S. 251). Auch die Feststellung, Jesu Predigt vom Königreich Gottes habe nichts anderes als «God in strength» verkün-

den wollen (S. 287), ist in dieser Formulierung zu einseitig; wieso die Erwartung eines apokalyptischen Reichs mit politischen und sozialen Aspekten dadurch für den (historischen!) Jesus ausgeschlossen werden kann (S. 287 f.), vermag der Rezensent nicht einzusehen. Dem Verfasser ist darin zuzustimmen, dass sich aus den Basileia-Worten Jesu keine Entwicklung seines eschatologischen Selbstbewusstseins rekonstruieren lässt (S. 293–298). Die Ankündigung des Gottesreichs bildet jedoch ein so zentrales Thema der Predigt des historischen Jesus, dass die uns erhaltenen Basileia-Texte gar nicht sorgfältig und ausführlich genug exegesiert werden können; das vorliegende Buch bietet dazu wichtige Denkanstösse und diskussionswürdige Erkenntnisse. *Otto Böcher,* Mainz

François Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches* (1950–1975). Le Monde de la Bible, Neuchâtel, Delachaux, 1978. 474 Seiten. Fr. 60.–.

Wer sich in den kommenden Jahren mit der lukanischen Theologie befassen will, wird mit Vorteil zu diesem Werk greifen, das nicht nur umsichtig und sorgfältig die Forschung der letzten 25 Jahre über das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte zusammenfasst, sondern auch für die wichtigsten Fragen eigene und nicht selten neue Lösungen vorschlägt. In sieben jeweils mit einer umfassenden Bibliographie beginnenden Kapiteln behandelt der Autor, Professor für Neues Testament an der Universität Genf, den «Plan Gottes – Heilsgeschichte und Eschatologie», die «Auslegung des Alten Testaments», die «Christologie», den «Heiligen Geist», das «Heil», die «Annahme des Heils» und die «Kirche». Stellen-, Sach- und Personenregister machen das Buch zu einem brauchbaren Nachschlagewerk. Schade nur, dass zwar die einzelnen Teile mit «Schlussfolgerungen» enden, am Schluss aber eine Zusammenfassung fehlt.

Nüchtern, erfrischend undogmatisch und ohne hermeneutischen Hokuspokus wägt der Verfasser die verschiedenen oft einseitigen Thesen und Hypothesen gegeneinander ab. Dabei erweist sich die heilsgeschichtliche Sicht des Lukas als durchaus «neutestamentlich» und «kanonisch». *Felix Christ,* Bern

A. J. Mattill, *Luke and the Last Things. A Perspective for the Understanding of Lukan Thought.* Dillsboro N.C., Western North Carolina Pr., 1979. XII + 247 Seiten. $ 8.95.

Dass das lukanische Schrifttum in stärkerem Umfang eschatologisch-apokalyptisches Material enthält, ist bekannt. Die Frage ist jedoch, wie dieses Material zu interpretieren ist. Die überraschende Antwort Mattill's lautet: im Rahmen eines eschatologisch-apokalyptischen Programms! Auf die Parusieverzögerung reagiert Lukas wie die Apokalyptiker aller Zeiten: Lukas treibt die Kirche durch seinen eschatologisch-apokalyptischen Entwurf zu höchster Aktivität (S. 232). Er schreibt, um in der Schlussphase des «Heiligen Krieges» (S. 208 ff.) die Weltmission voranzutreiben (S. 233). Das zweibändige Werk des Lukas ist also ein eschatologisches Phänomen: das Ende kommt bald, wenn auch nicht unmittelbar (S. 235).

Nach einer Einführung in die apokalyptischen Hoffnungen der Zeit (Kap. I, S. 1–12) führt Mattill zunächst eine Auseinandersetzung mit der Entapokalyptisierungsthese, vor allem mit dem Entwurf einer dreigeteilten Heilsgeschichte Conzelmann's (Kap. II, S. 13–25). Ebenso werden platonisierende Auslegungsversuche abgewiesen (Kap. III, S. 26–40). Allein die Naherwartung wird dem lukanischen Entwurf gerecht. Mattill entfaltet sie zunächst an Texten aus der Apostelgeschichte (Kap. IV, S. 41–54), dann aus dem Evangelium (Kap. V, S. 55–112). Die Parusieverzögerung führt gerade nicht zu einer

Erschlaffung der eschatologischen Hoffnung, sondern Lukas heizt die Hoffnung auf das baldige Ende geradezu an (Kap. VI, S. 113–157). Wie weit die These Mattill's zu halten ist, muss sich an der Auseinandersetzung mit der Frage der präsentischen Realität des Gottesreiches zeigen (Kap. VII, S. 158–207). Hier werden Kernstellen wie 7,28; 10,18; 11,20; 13,18–21; 16,16a; 17,20f. eingehend besprochen. Nach Mattill verlangen sie eine futurische Interpretation.

Mattill's Arbeit zeichnet sich durch Gründlichkeit aus. In der apokalyptischen Literatur zeigt er sich recht kundig. Doch genau an dieser Stelle brechen die Fragen auf: Darf man die lukanische Theologie so einlinig in ein apokalyptisches Schema pressen? Wird nicht die lukanische Christologie mit der Betonung der Gegenwart des Heils im Wirken Jesu der Eschatologie aufgeopfert? Es ist richtig: Lukas identifiziert das Gottesreich nicht mit der Kirche. Es ist ganz zukünftige Grösse, jedoch schon im Wirken Jesu geheimnisvoll auf dem Plan, ebenso im Wirken des Heiligen Geistes. Es ist im Wirken Jesu Gegenwart und eben doch nicht greifbar. Darum schreibt Lukas in 17,21 nicht ἐν μέσῳ, sondern ἐντὸς ὑμῶν: die Distanz wird gewahrt! Diese Gegenwartsinterpretation von 17,21 ist nicht mit dem Hinweis auf die folgende eschatologische Rede 17,22ff. zu erledigen. Vielmehr stellt Lukas Gegenwart und Zukunft kontrastierend einander gegenüber. Den Pharisäern gegenüber (V. 20f.) wird bezeugt, dass das Gottesreich im Auftreten Jesu schon Gegenwart ist, den Jüngern gegenüber (V. 22ff.), die seine Gegenwart schon erfahren haben, wird die endzeitlich-eschatologische Seite der kommenden Gottesherrschaft entfaltet. Angeregt ist die Gottesreichsfrage von der vorangehenden Erzählung von der Heilung der 10 Aussätzigen (17,11–19), dem Zeichen der kommenden Gottesherrschaft. Wir haben es mit der charakteristisch lukanischen Dreierkomposition zu tun, deren theologisches Zentrum in 17,20f. liegt.

So wird man Mattill's These kritisch hinterfragen müssen. Ich habe mich allerdings davon überzeugen lassen, dass Lukas ein Naherwartungskonzept vertritt. Ein solches Konzept muss aber eine heilsgeschichtliche Strukturierung nicht ausschliessen.

Wilhelm Wilkens, Lienen

I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text.* Exeter, Paternoster Pr., 1978. 928 Seiten. £13.00.

Fast 50 Jahre nach dem Erscheinen des Werkes von J. M. Creed legt I. Howard Marshall im Rahmen der Kommentarreihe *The New International Greek Testament Commentary* einen neuen Lukas-Kommentar vor. Auf der Grundlage der neueren historisch-kritischen und sprachwissenschaftlichen Forschung will dieser Kommentar der theologischen Interpretation des Textes und damit der kirchlichen Verkündigung dienen.

Marshall verzichtet auf eine besondere Einführung in die theologische Konzeption des Evangeliums. Er verweist dafür auf den Kommentar von E. E. Ellis und auf seine eigene Arbeit: Luke, Historian and Theologian, 1970. So begnügt sich Marshall in seiner Einführung mit wenigen Hinweisen zu den sogenannten Einleitungsfragen (S. 29–36). Grundlegend ist die Zwei-Quellen-Theorie. Die Differenzen zwischen Matthäus und Lukas im Q-Material sind nicht nur in der Redaktion des jeweiligen Evangelisten begründet, sondern beruhen darauf, dass beide verschiedene Rezensionen von Q benutzt haben. Dem Sondergut des Lukas liegt nach Marshall keine durchgehende Quelle L zugrunde, sondern verschiedene Traditionszyklen. Lukas hat sich nach Marshall eng an die Überlieferung angeschlossen. Marshall betont den historischen Ursprung der Evangelientradition im Handeln und Lehren Jesu unbeschadet der Tatsache, dass Lukas diese

Tradition natürlich im Rahmen seiner theologischen Zielsetzung interpretiert. Marshall wehrt sich gegen den Versuch, das lukanische Schrifttum in die frühkatholische Ära des Christentums zu rücken. Die Parusieverzögerung ist ja schon eine Frage, die die paulinische Ära selber betrifft: der Übergang von der Nächsterwartung zur Naherwartung. Lukas hält klar an der Naherwartung fest. Ebensowenig zeigt das lukanische Schrifttum eine verfestigte institutionalisierte Form des Christentums. Die Abfassungszeit des Evangeliums dürfte nicht weit von 70 n. Chr. liegen. Es ist wahrscheinlich durch Lukas, den Begleiter des Paulus, verfasst.

Marshall's Lukas-Kommentar ist ein konservativer Kommentar in gutem Sinne des Wortes. Er durchleuchtet die Texte in kritischer Abwägung der verschiedenen Möglichkeiten ihrer Interpretation. Die Literatur wird im wesentlichen erfasst und gründlich bearbeitet. Der Analyse der einzelnen Verse wird jeweils ein einführender Überblick über den betreffenden Abschnitt vorangestellt. So werden Darstellung und Analyse in guter Weise miteinander kombiniert.

Es ist hier nicht möglich, den Kommentar in seinen einzelnen Abschnitten zu besprechen. Beim Studium des Kommentars stösst man immer wieder auf die Marshall bewegende Frage: Luke, Historian and Theologian. Der Rezensent hat den Eindruck, dass sich dabei der historische Aspekt doch zu sehr gegenüber dem theologischen verselbständigt. Denn der historische Aspekt ist doch auch bei Lukas ganz dem kerygmatischen eingegliedert und im Kerygma begründet. Bei der Interpretation des Vorworts Lk 1,1–4 ist meines Erachtens theologisch mehr zu sagen als Marshall dies tut.

Alles in allem: Der Kommentar ist hilfreich, indem er komplizierte Fragen einfach und verständlich zur Darstellung bringt und gegeneinander abwägt.

Wilhelm Wilkens, Lienen

Bruce N. Kaye, *The Thought Structure of Romans with Special Reference to Chapter 6.* Austin, Texas, Schola Press, 1979. X+202 Seiten.

In seiner Basler Dissertation sucht der Verfasser anhand einer Untersuchung von Röm 6 herauszuarbeiten, wie Paulus im Ductus seiner Gedankenführung nicht von vorgegebenen Strukturen abhängt, sondern in seiner Bindung an Jesus Christus Bilder entsprechend den Bedürfnissen seiner Leser im Blick auf seinen Sendungsauftrag frei zu verwenden weiss. Einerseits hatte Paulus keine Zeit, seine Konzepte neu zu entwerfen, um ihnen einen letzten stilistischen Schliff zu geben. Andrerseits aber ging er nach einem Plan vor, den er im Lauf des Diktats mit einer inneren Logik zu entfalten wusste. Unter den Stichworten Sünde, Taufe, Beziehung zu Christus, Sünde und Gnade, Sklaverei sucht Kaye zu zeigen, wie es Paulus darauf ankommt, von der geschenkten Rechtfertigung aus die Christen daran zu erinnern, dass sie mit der Sünde gebrochen haben und sich in der Einigung mit Christus von ihrer Taufe her zu einem «moral effort» entschlossen hätten. Sie hätten nun ihr Eigentumsverhältnis gegenüber Gott als «frei gewordene Sklaven» des Herrn unter Beweis zu stellen! Kaye will ἁμαρτία bei Paulus nicht als «Macht» verstanden wissen, weil er so die Verantwortlichkeit des sich schuldig erkennenden Menschen geschmälert sieht. Er sieht richtig, dass «Gesetz und Gnade nicht in Konflikt miteinander geraten» können (p. 141), weil beide Zeichen der sich anbietenden Güte Gottes sind. In abgekürztem Verfahren kann Paulus von den «Werken des Gesetzes» oder vom «Gesetz» in kritischem Sinn reden, um so darauf hinzuweisen, dass der Mensch, der gegen die geschenkte und sich anbietende Gnade kämpft, in ein unrichtiges Verhältnis zum Gesetz gerät. Das Bild von der Sklaverei braucht Paulus, um unter

Berücksichtigung der zeitgenössischen Sozialinstitution, der alttestamentlichen Verhältnisse und einer auf Jesus zurückgehenden Überlieferung Juden- und Heidenchristen gleichermassen ins Gewissen zu rufen, dass sie als die von Sünde und Schuld Freigesprochenen sich gerade nur als «Sklaven Jesu Christi» wirklich frei im Glauben betätigen können.

Im einzelnen ist zu fragen: warum betont der Verfasser immer wieder den «individual Christian», wo doch die Gemeinde angesprochen wird (vgl. besonders p. 66 im Blick auf Röm 6,23)? Warum nimmt er nicht Stellung zur Frage, ob τέλος 10,4 mit «Ende» oder mit «Ziel» wiedergegeben werden muss (vgl. p. 110 mit p. 177, Anm. 70)? Darf man wirklich nicht mehr von «Sündenmacht» reden, wenn man mit Recht dazu gedrängt ist, die Verantwortlichkeit des Menschen ins Licht zu stellen?

Als Ganzes ist die Basler Dissertation ein wertvoller Beitrag zur Römerbriefforschung. Er verstärkt die Vermutung derer, die in ihrer exegetischen Arbeit darauf ausgehen, die Priorität den eigenen Argumenten des Briefverfassers zuzubilligen. Allerdings wird man nicht aus dem Auge verlieren dürfen, dass Paulus oft gerade im Ductus seiner eigenen Argumentation fremde Gesichtspunkte aufzunehmen und mitzuverarbeiten weiss. Es wird aber jeweils Sache der eigenen exegetischen Entscheidung sein mitzubestimmen, wem Priorität zukommt. *Werner Bieder,* Basel

Joachim Jeremias, 1900–1979: *A Belated Review of his New Testament Theology.*

The first volume of Joachim Jeremias' *New Testament Theology* appeared in 1971 (German edition, *Neutestamentliche Theologie,* published by Gerd Mohn, Gütersloh; English edition translated by John Bowden and published by Scribners, New York), and it was expected that Volume II would soon follow. Even after many years the second volume failed to appear, and, sadly, the Göttinger Professor died recently at the age of 79.

Volume I, subtitled "The Proclamation of Jesus" («Die Verkündigung Jesu»), stands not only as Jeremias' last major publication, but also as a conclusion and summary of a lifetime of scholarly activity and of historical and philological expertise. It may also be fitting, in a way, that Jeremias never got around to Volume II. This necessarily would have included a treatment of the other strains in the New Testament, such as the Pauline and Johannine, whereas it is sometimes remarked that to Jeremias those other strains seemed almost to lie on the periphery of New Testament theology while the words and teaching of Jesus himself loomed at the center. The proclamation of Jesus was hardly, a "presupposition" of the theology of the New Testament, as Bultmann said; it was the substance of it. Jeremias' almost exhaustive interest in the recovery of the historical setting of Jesus and his *ipsissima verba* resulted in a long list of esteemed works such as *Jerusalem in the Time of Jesus, The Eucharistic Words of Jesus, Rediscovering the Parables of Jesus,* and finally *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus.*

At the beginning of his *Theology* (p. 2), Jeremias considers the much touted "criterion of dissimilarity", sometimes called the "traditio-historical principle". According to this principle in its broad form those sayings of Jesus which have no parallel either in Judaism on the one side or in the early church on the other may be accepted as authentic – they are dissimilar to both. This principle has gained wide acceptance, having been employed, for example, by Bultmann, Käsemann, Conzelmann, Fuller, Perrin, and Jeremias himself (as in his well-known conclusions about Jesus' use of *'amen* and *'abba*). But the narrower employment of the principle, which, as Fuller expressly states it, positively *excludes* the

sayings of Jesus which have parallels in Judaism and the early church, must be rejected. Jeremias does not draw this distinction between the principle of dissimilarity conceived as (1) a *sufficient* condition and (2) a *necessary* condition for the originality of Jesus' words, but he does, with a growing number of scholars, here express reservations about the general principle, *at least when used by itself:* It fails altogether to do justice to the possible, indeed at some points probable continuity between Jesus and Judaism (e.g. apocalyptic ideas, proverbs, language) and between Jesus and the early church (e.g. sayings passed on without alteration). Thus, in the quest of the authentic words of Jesus, the criterion of dissimilarity must, according to Jeremias, be supplemented by an examination of the *language and style* of the *logia,* of Jesus (p. 3).

The title of Chapter I is the question, "How Reliable is the Tradition of the Sayings of Jesus?" The answer, according to Jeremias, is: Quite. After reviewing the evidence for the Aramaic background of Jesus' *logia* (more specifically, a Galilean version of western Aramaic), Jeremias considers Jesus' favorite manner of speaking (his use of the divine passive, antithetical parallelism, characteristic rhythms, alliteration, etc.), recurring features of his *ipsissima vox* (a peculiar brand of parables, riddles, talk about the "kingdom of God", his use of *'amen* and his use of *'abba* as an address to God). He then concludes, again challenging a commonly held position, that "in the synoptic tradition it is the inauthenticity, and not the authenticity, of the sayings of Jesus that must be demonstrated" (p. 39). We are, then, from the start on very different ground from those New Testament theologies which allow only a few fragmentary and debatable sayings of Jesus, and it becomes apparent that Jeremias is no slave to those form-critical and redaction-critical approaches which seem sometimes to exhaust the teachings of Jesus by accommodating them to later states in the developing and theologizing traditions of the early church.

Jeremias' example of a less radical – but hardly less critical and scholarly – assessment of the synoptic sources is apparent also in his treatment of other questions. In an appendix to the first chapter Jeremias addresses "The Synoptic Problem" and rejects (pp. 38 f.) the "two-source theory" which in its usual form explains the material common to both Matthew and Luke but absent from Mark as deriving from a second source along with Mark, the *logia*-source called "Q". According to Jeremias, this hypothesis, so dear to the majority of New Testament scholars, at least in this form is an oversimplification as is evident from the fact that as used by Luke the *logia* material had already been fused with the special Lukan material. It is doubtful, moreover, whether in fact "Q" as a written document ever existed. This follows from a reconsideration of (i) the oft-cited assertion of Papias (preserved in Eusebius, *Historiae Ecclestiasticae,* III, 39), Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο [so Jeremias *Enchiridion Patristicum* (sect. 95) gives συνεγράψατο], in which, says Jeremias, τὰ λόγια has been shown to mean not a collection of sayings but a gospel, (ii) the divergences in the Matthean and Lukan Q-*logia* themselves (noting that such sayings as involve translation variants, etc., are not derivable from a common source, and that the remaining word-for-word correspondences occur mostly in easily memorizable and therefore traditional oral materials such as metaphors, short parables, and antithetical parallelisms), (iii) the divergences in the sequences of the *logia,* and (iv) the divergences in the connecting words by which the *logia* are introduced into their settings.

On the more theological side, too, Jeremias delivers blows to opinions which prevail in some circles. For example, on the question of Jesus' messianic consciousness Jeremias

comes down emphatically against the view that, as the well-known slogan expresses it, "the proclaimer became the proclaimed", i.e. it was the later community, rather than Jesus himself, that identified Jesus with the coming Son of Man. Notwithstanding the fact that according to the best texts, Jesus always spoke of the Son of Man in the third person, he nonetheless conceived himself to be this glorious, eschatological-apocalyptic figure drawn ultimately from Daniel 7. This self-consciousness on the part of Jesus is the only way in which sense can be made, for example, of sayings such as Mt 11:5 f. where Jesus sees in himself the fulfillment of the Baptist's preparatory proclamation: "... the fact that Jesus made claim to be the fulfiller excludes the possibility of one coming after him" (p. 276). As for the third-person references, Jeremias believes that it points to the distinction in Jesus' mind not between himself and the Son of Man, but rather "the 'mysterious relationship' which exists between Jesus and the Son of man: he is not yet the Son of man, but he will be exalted to be the Son of man" (p. 276). Lk 12:8, "And I tell you, every one who acknowledges me before men, the Son of man also will acknowledge before the angels of God", has always been important to the proclaimer-became-the proclaimed position inasmuch as it seems to represent Jesus as distinguishing between himself and the Son of Man. But it fails as proof-text for this position since the parallel passage in Mt 10:32 reads ἐγώ ("I") in place of ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ("the Son of Man"), "So every one who acknowledges me before men, I also will acknowledge before my Father who is in heaven", and in such instance the less theologically developed ἐγώ lays claim to greater originality (p. 275; this latter point is demonstrated on pp. 262 f.).

On the question of the eschatological nature of Jesus' proclamation, Jeremias makes clear in this volume, as he did in the fourth edition of *Die Gleichnisse Jesu,* that whatever he may have once said that encouraged C. H. Dodd in his "realized (already present) eschatology", he actually believes, quite unambiguously, that Jesus taught a two-act *eschaton:* The ministry and passion-resurrection of Jesus signals the "overcoming the rule of Satan" (pp. 85 ff.) and the "dawn of the reign of God" (pp. 96 ff.), though Jesus looks also to a full consummation of this reign in the future (pp. 97 ff.). The healing miracles of Jesus and especially the exorcisms are viewed as anticipations "of the hour in which Satan will be visibly robbed of his power. The victories over his instruments are a foretaste of the eschaton" (p. 95). Thus, upon the return of the seventy and the report of their authority over the evil spirits, Jesus announced the in-principle defeat of Satan: Jeremias translates Lk 10:18 as, "I watched Satan cast headlong from heaven like lightning" (p. 95). Incidentally, Jeremias sees in such talk a deliberate echo of the eschatological war which Essene texts show to be widespread (p. 94). In this way, the Kingdom of God (Jeremias prefers "reign" of God, for it is "neither a spatial nor a static concept; it is a *dynamic concept*" (p. 98) is both something "already and not yet", to employ a well-known expression of this position which steers a middle course between "realized eschatology" and "consistent (wholly futuristic) eschatology."

The reader will, in fact, be richly rewarded by Jeremias' treatment of the much embattled texts concerning the coming Kingdom of God – "the central theme of the public proclamation of Jesus" (p. 96). One such text is Lk 17:20–21: "(20) Being asked by the Pharisees when the kingdom of God was coming, he answered them: The kingdom of God is not coming with signs to be observed; (21) nor will they say, 'Lo, here it is!' or 'There!' for behold, the kingdom of God is in the midst of you!" The problem involves the well-known line, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, usually rendered as "the kingdom of God is in the midst of you" (as in the Revised Standard Vesion, above) or "the

kingdom of God is within you" (King James Version). Although ἐντός can bear the meaning of either a subjective "within" or an objective "among", Jeremias argues, correctly, for the latter on the grounds that "neither in Judaism nor elsewhere in the New Testament do we find the idea that the reign of God is something indwelling in man, to be found, say, in the heart; such a spiritualistic understanding is ruled out both for Jesus and for the early Christian tradition" (p. 101). But Jeremias perhaps outdoes himself in trying to turn the ἔστιν, "is", into a future "will be", on the grounds that no copula "is" or "will be" existed in the original Aramaic of the original saying, and that the context dictates that a future ἔσται, "will be", should have been supplied by the Greek translator rather than a present ἔστιν. While it is true that the context (the whole of Lk 17:20–24) requires a futuristic *view* of the Kingdom in this passage, the future *tense* could have been expressed with the Aramaic imperfect. That the Aramaic expression apparently did *not* employ the imperfect here is explained by the fact that the question about the *timing* of the Kingdom had already been addressed by Jesus in 17:20 (it cannot be predicted), whereas he goes on in vs. 21 to make a further statement, this time about the *nature* of the Kingdom (it cannot be localized). The present tense ἔστιν in the Greek of our line is, then, not to be taken as *temporally* significant; it amounts, rather, to the "is" in the statement, "this is what the Kingdom is like (whenever it comes)."

In any event, for Jeremias the second act of the reign of God is yet to come, and when it does it will be a real reign "out there" in history, and it is coming *soon,* as Jesus taught in such passages as Mk 9:1: "Truly, I say to you there are some standing here who will not taste death before they see that the kingdom of God has come with power." This saying is to be accepted as an authentic *logion* and it explicitly teaches that the Kingdom will come during the life-time of Jesus' own generation, and yet not immediately, for only "some" will then be still living (pp. 136 f.). Jesus' expectation of an imminent arrival of the Kingdom is futher supported by Mk 13:30, "Truly, I say to you, this generation will not pass away before all these things take place." But some, on the more conservative side, will balk at Jeremias view (surely correct) that here ἡ αὕτη γενεά, "this generation", must mean, as it does in all thirteen other instances in Jesus, "those in Jesus' presence, whom he has there before him and to whom he is actually speaking, his 'contemporiaries'" (p. 133).

On questions concerning eschatology and the Kingdom, then, Jeremias is to be aligned – if there was any doubt – with the general position defended already most notably in the works of Oscar Cullmann (for example, in *Salvation History*) and Werner Kümmel (*Promise and Fulfillment*), thus strengthening considerably this non-Bultmannian axis of New Testament interpretation.

But on the more specific issues too the reader may find himself suitably stimulated. Just a few examples here might include Jeremias' treatment of the relation of John the Baptist to Jesus and the eschatological significance of Jesus' own Baptism (pp. 43 ff.); or his view that Luke 17:20–37 on the whole embodies Jesus' authentic teaching about the Kingdom's *sudden* arrival rather than the "little apocalypse" of Mk 13 (and developed parallel passages in Mt 24 and Lk 21) in which Jesus enumerates certain *signs* of the End (pp. 122 ff.); or his view that not Mk 16:1–8 but Joh 20:1–3 and Lk 24:12 preserve the most primitive version of the disciples' encounter with the empty tomb and his judgment that the earliest Christians experienced the Resurrection as the *Parousia* (pp. 300 ff.). The reader will also encounter here summary restatements of some of Jeremias' earlier and well-known contributions such as his view about Jesus' claim to authority through his use

of the Aramaic *'abba* as a child-like and affectionate address to God (pp. 61 ff.), his futuristic-eschatological interpretation of the Lord's Prayer, including his rendering of the petition "Give us this day our daily bread" as "Give us today tomorrow's bread" (pp. 193 ff.), and his thesis that the eucharistic words of Jesus go back to Jesus himself (pp. 288 ff.).

Much of this was predictable. It was also predictable that this work would reflect a thoroughgoing scholarship. Whatever one may think of Jeremias' conclusions, he will be hard pressed to fault the exhaustive and careful analyses that lie behind them. One may note, almost in fun, that the very first footnote of the present volume (p. 1) concerns the spelling and Galilean pronunciation of the name *Yešua'* ("Jesus") and involves references to the Talmud, ossuary inscriptions, and graffito which Jeremias himself discovered in "the south wall of the southern pool at Bethesda, now buried in"! What one might or might not have predicted is that this volume provides at once not only some of the richest but also some of the most readable discussions of the most technical and crucial problems that continue to plague New Testament scholars (though, naturally, the non-specialist will have difficulty with extensive references to Greek, Hebrew, Aramaic, etc.). This is, no doubt, a tribute also to the translator.

In the years since this volume was published it has not, I confess, gained the acclaim I had expected. That is probably because Jeremias belonged to a sort of "old style" of Biblical interpretation, while others – American for the most part – have moved on with their "word-events", structuralist analyses, Jungian analyses, and the like. I suspect, though, that the present interests are an unfortunate detour and that the road will eventually lead back, if not to Jeremias' conclusions, at least to the kind of historical and exegetical approach he exemplified so well.

Ed. L. Miller, Boulder (Colorado)

Ursula Berner, *Die Bergpredigt.* Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert. Göttinger Theologische Arbeiten, hg. von Georg Strecker, Bd. 12. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. 273 S. DM 35.–.

Was vorliegt, ist die überarbeitete Göttinger Dissertation, die unter Leitung von G. Strekker entstanden ist. Den 108 Seiten Text folgen 117 Seiten Anmerkungen, ein Literaturverzeichnis mit 726 Titeln und ein (lückenhafter!) biographischer Anhang mit 245 Namen. Wer das Buch liest, hat bei jedem Satz meistens mehr als einmal zu blättern, um die dazu gehörigen Anmerkungen mitaufzunehmen und mitzuverarbeiten.

U. Berner sucht einen «Beitrag zur Auslegungsgeschichte der Bergpredigt» zu geben (S. 9) und auferlegt sich für den Untersuchungszeitraum des 20. Jahrhunderts «eine fast ausschliessliche Beschränkung auf die deutsche protestantische Forschung» (S. 10). In einer kurzen Einleitung (S. 11–18) kommt die Verfasserin auf die Auslegung der Bergpredigt in den ersten 19 Jahrhunderten zu sprechen, stellt im 1. Hauptteil die theologische Auslegung der Bergpredigt im 20. Jahrhundert dar (S. 19–71) und bespricht im 2. Hauptteil die historisch-kritische Erforschung der Bergpredigt im 20. Jahrhundert (S. 72–105). 10 Exkurse über Einzelfragen bereichern die Abhandlung.

Die Arbeit an der Bergpredigt hat Ursula Berner erkennen lassen, dass die Literatur zur Bergpredigt unübersehbar geworden ist (S. 220), dass die neutestamentliche Wissenschaft, wie sie in Deutschland vorangetrieben wird, der synthetischen Kraft ermangelt und dass auch und gerade in diesem Forschungsbereich die «Atomisierung» der wissenschaftlichen Arbeit am NT bis zu dem Grade fortgeschritten ist, dass man die Bergpredigt

als ganzen ethischen (!) Text aus den Augen zu verlieren droht (S. 101 f.). Bleibt die durch die Bergpredigt ausgelöste Unruhe erhalten, wirkt sie als Symbol oder als ethischer Stein des Anstosses, kann aus der Beschäftigung mit ihr eine Orthopraxie oder ein «handlungsorientierter Glaube» (so G. Strecker 1972) erwachsen, wobei «die Applikation als zentrales Merkmal einer Hermeneutik» einen normativen Charakter bekommt (S. 107). Mit der «Warnung vor Gesetzlichkeit» ist es dabei nicht getan. Ebenso muss sich der Ausleger vor einer nicht angemessenen paulinischen Eintragung in den matth. Text hüten, muss er doch wissen, dass «Gerechtigkeit» in der Bergpredigt einen anderen Sinngehalt hat als das, was Paulus in seinen Briefen sagt.

Eine kritische Frage: wird man nicht auch und gerade mit der Entdeckung des wirklichen Paulus (jenseits des durch die Reformation geschaffenen Gegensatzes von Glaube und Werke!) der Paulinisierung der matth. Theologie entgehen können? Wird man dabei nicht zu sehen bekommen, wie Matthäus mit seiner Bergpredigt und Paulus mit seinen Briefen von ganz verschiedenen Voraussetzungen aus aufeinander zulaufen? und wird man sie so nicht als zwei Zeugen des *einen* Evangeliums wieder neu entdecken, ohne dass man in Versuchung gerät, sie zu vermischen und zu vermengen? Schliesslich wäre zu fragen, wo letzten Endes in der ganzen Arbeit Berners mit der ihr eigenen intendierten Zielsetzung der Bergprediger Christus Jesus selber bleibt. Von ihm ist gerade im zusammenfassenden Schlussabschnitt nicht besonders gesprochen. Geht er auf und unter im «ethischen Anspruch des christlichen Glaubens» (S. 108)?

Werner Bieder, Basel