

Beiträge

PHEME PERKINS

Der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament

I. Zusammenhang

Ein kurzer Überblick über die Gestalt des frühen Christentums sollte als Vorwort jeder Behandlung des Neuen Testaments unter ekklesiologischer Thematik vorangestellt werden. Wir neigen dazu, den Begriff «Kirche» mit weltweiten institutionellen Strukturen zu assoziieren, während die neutestamentliche Kirche eine vorinstitutionelle religiöse Bewegung ist. Ihre kleinen Gemeinden hatten keinerlei weltweite Organisation, keine einheitlichen Modelle internationaler Autorität, keinerlei Einfluß auf sozialem und politischem Gebiet und – zumindest nach dem Bruch mit dem Judentum – keinerlei nationale oder sonstige völkische Identität. Alle ihre Mitglieder waren in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Wenn wir uns diesen ursprünglichen minoritären Status vor Augen halten, bekommen die frühchristlichen Behauptungen, Christus sei der Erlöser und Heiland der Welt, einen ganz anderen Klang. Man ist fast versucht zu fragen: Wie konnten sie immer wieder auf eine solche Idee kommen?

Die Gedanken der frühen Christenheit über Mission gehen von Fragen aus, die ganz anders sind als unsere heute. Als erste war da die Frage: Wenn Jesus der Messias war, warum hat Israel ihn verworfen? Gewiß gab es im Alten Testament genügend Belege dafür, daß Israel die Propheten verworfen hat; diese konnten als *ex-post-facto*-Erklärungen dienen; doch das Dilemma blieb. Die alttestamentliche Metaphorik verhiess eine Zeit, in der Israel sich mit ganzem Herzen Gott zuwenden und das Heil endgültig vollendet wird. Eine Verwerfung war im messianischen Plan nicht vorgesehen. Israels vorbildhafter Gehorsam in den letzten Tagen könnte dann die Heiden dazu bringen, seinen Gott auch anzubeten (vgl. Jes 49,16; 55,5). Statt dessen verwirft Israel seinen Messias, doch die Heiden kommen und folgen ihm. Ihre Zulassung zur christlichen Gemeinde weckte andere Fragen. War das Christentum praktisch eine jüdische Sekte? Wurden die neubekehrten Heiden damit jüdische Proselyten?

War diese Frage einmal im negativen Sinne entschieden, mußte das Christentum über den Bereich des Judentums hinausgehen. Konnten Heiden tatsächlich Christen werden, ohne Juden zu werden, dann mußte es auch möglich sein, die christliche Botschaft in nicht-jüdischen Begriffen und Symbolen auszudrücken und zu formulieren. (Das hellenistische Judentum hatte bereits Pfade betreten, denen das Christentum später folgen konnte.) Oder in modernen Begriffen ausgedrückt: Mission und Kulturimperialismus brauchten nicht miteinander verbunden zu sein. Das Neue Testament scheint geradezu Versuche zu fördern, den je einheimischen Kulturen entsprechende Ausdrucksformen des Christentums zu entwickeln. Oder noch moderner: Ein Volk kann durchaus christlich sein, ohne westeuropäisch zu sein. Andererseits würde kein biblischer Autor annehmen, alle Religionen seien gleich, und kein neutestamentlicher Autor, Religion sei unwiderruflich an eine spezifische Kultur oder an einen nationalen Charakter gebunden. Christus wird immer und überall als Heiland und Erlöser der Völker verkündet.

II. Exegetische Überlegungen

Jesus selbst beschränkte seine Verkündigung klar und eindeutig auf Israel und rief das Volk zur Umkehr angesichts des nahenden Gottesreiches. Doch betonte seine Predigt nachdrücklich, daß das Reich Gottes offen sei für alle: für Steuereinnahmer («Zöllner»), Sünder, ja sogar Heiden; keiner war ausgeschlossen (vgl. Mt 8,11; 25, 31–46)¹. Die neutestamentlichen Traditionen verbinden die Heidenmission mit dem Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger (vgl. Mt 28,16–20; Lk 24, 47; Apg 1,8; Joh 20,21; 21, 6)². R. Fuller meint, die Tradition, der Herr sei dem Jakobus erschienen (vgl. 1 Kor 15, 7), leite sich her von einer Tradition, die eine missionarische Sendung an die Juden in Jerusalem ins Leben rufen wollte. Eine ähnliche Tradition könnte hinter Mt 10 stehen, doch der Evangelist hat das Ende des Berichtes weggelassen, da zu seiner Zeit die Mission bei den Juden sich als ein Fehlschlag erwiesen hatte (vgl. Mt 5,10 ff; 22,6; 23,34–39; Röm 10, 21)³. Gal 2,7 und Apg 8,4 ff legen die Annahme nahe, daß beide Missionen nebeneinander existierten.

Stendahl argumentiert, gerade zu der Zeit, als Paulus seinen Römerbrief schrieb, habe er erkennen können, daß das Christentum eine Bewegung der Heiden werde. Seine Rechtfertigungslehre wollte erklären, wie sie Erben der Verheißung Gottes an Israel werden konnten, während die Kapitel 9–11 mit dem Problem der Koexistenz der beiden Gemeinden im Plane Gottes ringen. Er betont dabei, daß diese eigenartige Situation der Annahme der Heiden und der Verwerfung Israels

Teil des endzeitlichen Planes Gottes sei⁴. Doch entgegen der Auffassung, die ihm gelegentlich unterschoben wird, will Paulus niemals sagen, daß Gott Israel verworfen habe. Irgendwie wird Gott ein Volk schaffen, das Juden und Heiden umfaßt. Daher werden die Heidenchristen gewarnt, sie sollten sich nicht den Juden überlegen fühlen, die für eine Zeitlang den Messias verworfen hätten. Er hat die erwartete Reihenfolge der Bekehrungen umgekehrt, um die Heiden als volle Erben in die Verheißungen Israels einzuschließen. Sie sollen nicht verurteilt werden als Sünder oder zweitrangige Zuschauer der Herrlichkeit und des Ruhmes Israels sein, wie die meisten Juden es sich vorstellten. Eine vorpaulinische Formel in Röm 3,25 f. verknüpft das Heil der Heiden mit Gottes Annahme des Todes Jesu als Sühneopfer für sie. Paulus schließt jedoch die Juden in diese notwendig gewordene Sühne mit ein: Alle werden zu Gerechten durch dieses Opfer und keiner durch das Gesetz.

Paulus' eigene Sendung, dieses Heil unter den Heiden zu verkünden, leitet sich von dem Auftrag des auferstandenen Herrn ab (vgl. Gal 1,12–16; 1 Kor 15,8; Röm 15,15–19). Röm 15,7–13 stellt den Einschluß der Heiden in das Heil in den ethischen Kontext der Gastfreundschaft. Sie sollen ihre Verbundenheit mit Israel als Gaststatus erkennen. Indem er Gottes Treue zu seinen Israel gegebenen Verheißungen sichtbar macht, hat Christus es den Heiden ermöglicht, die Verheißung zu teilen. Die praktische Konsequenz aus dieser Verbundenheit mit Israel soll nun darin bestehen, daß die Heidenchristen den Armen der Jerusalemer Gemeinde die von Paulus geforderte materielle Hilfe leisten (vgl. 15,27). Aber auch Paulus kann sich selbst als den Heiden verbunden bezeichnen (vgl. Röm 1,11–16). P. Minaer hat darauf aufmerksam gemacht, daß er hier eine dreifache Verbundenheits- und Verpflichtungsbeziehung erblickt: Alle sind Christus verpflichtet für sein Heil und seine Erlösung. Die Heiden sind Israel verpflichtet, dessen Verheißung sie nun miterben können. Israel ist den Heiden verpflichtet durch ihre nun endlich erfolgte Bekehrung (vgl. 11,13 f). Paulus seinerseits ist ihnen verpflichtet um des Amtes willen, das er erhalten hat. Daher sind schließlich alle aufgerufen, Gott Dank zu sagen für ihre Erlösung⁵.

Eine Schlüsselstelle für unsere Diskussion ist Mt 28,16–20⁶. Die meisten Wissenschaftler stimmen darin überein, daß sie drei traditionelle Aussagen enthält: Jesu Autorität als erhöhter Herr (18 b); den Auftrag an die Apostel (19–20a) und die Verheißung der bleibenden Gegenwart Jesu (20 b). Der Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, ist eine Neuformulierung einer früheren Tradition durch Mattäus. So ist beispiels-

weise die Formulierung «macht (alle Völker) zu Jüngern» eine Ausdrucksform des Mattäus und ersetzt vermutlich einen traditionellen Ausdruck wie «verkündigt das Evangelium». Nicht einig dagegen sind die verschiedenen Wissenschaftler darin, wie Mattäus diese Stelle versteht. Bornkamm behauptet, daß der Evangelist darin nur eine Erfüllung von Mt 24,14 erblickt, dagegen nicht an den missionarischen Implikationen dieses Auftrages interessiert ist. Ihm geht es darum, die christliche Gemeinde vollständig zu unterrichten; für ihn liegt die Bedeutung dieser Stelle in der ewigen Gültigkeit, die dem Wort Jesu zukommt, nicht in dem Auftrag, Jünger zu gewinnen. Alle, die sich der christlichen Bewegung anschließen, müssen sich an das Wort des irdischen Jesus halten.

Andere argumentieren, Mattäus denke hier an die Heidenmission⁷. Sie streiten darüber, ob er hier Israel mit unter «die Völker» rechnet oder nicht. Einige erklären, wenn Mattäus hier Israel durch die Kirche ersetze, so bedeute dies, daß die Zeit des Heiles für Israel beendet sei; sie wenden ein, daß der Begriff *ethnē* = Völker/Nationen in der Regel Nicht-Juden bezeichnet. Mattäus weiß, daß die nach der Auferstehung aufgenommene Mission der Juden fehlgeschlagen ist (vgl. 8,10–12; 22, 6; 23, 34–39). Er denkt daher, daß die einzige Zukunft, die für Israel bleibt, Gottes Gericht ist und braucht diese Stelle, um zu zeigen, daß den Jüngern aufgetragen ist, Israel zu verlassen (Kontraststelle 10,5) und zu den Heidenvölkern zu gehen⁸.

J. Meier wendet sich gegen diese Lesart und behauptet, *ethnē* bedeute in 20,25 f und 24,9 Nichtchristen und in 24,14 die ganze Welt, und verweist dabei auf die Kirche in 21,43. Daher, schließt er, beziehe sich der Verkündigungsauftrag auch auf Israel, das damit nun auf den Status eines Volkes unter anderen reduziert sei. Doch selbst wenn man die verschiedenen Sinngehalte von *ethnē* bei Mattäus berücksichtigt, hat die Tradition, die hinter dieser Perikope stand, sich auf die Heidenmission bezogen, und es gibt keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß Mattäus es anders verstanden hätte. Der Ausdruck *alle Völker* kommt auch bei Lukas 24,47 in dem Sendungsauftrag vor. S.G. Wilson ist der Meinung, er komme aus einem apokalyptischen Verständnis der Verkündigung an die Heiden als Zeichen der Neuen Zeit – wie bei Mk 13,10 – in diese Tradition hinein⁹.

Lukas verlegt bekanntlich die Heidenmission in die Zeit der Kirche und stellt sie als ein geordnetes Fortschreiten von Jerusalem aus dar. Er formt den Auftrag um, so daß er diesem Verständnis angepaßt ist, und schließt nun die Mission der Heiden mit in die Leiden des Messias ein als etwas in der Schrift Verkündetes (vgl. Lk 24,45 f; vgl. 2,30–32; 3,6; 4, 21,25–27; Apg

15, 14). Die Herabkunft des Geistes kündigt die Zeit der Kirche und die Mission unter den Heiden an, nicht das Ende (vgl. Apg 1,1–8; 8,29; 10,11 f.; 16,6). Lukas konnte sich ganz offenbar eine Kirche ohne missionarische Tätigkeit gar nicht vorstellen¹⁰. In seinem Darstellungsschema folgte die Verkündigung an die Heiden auf Israels Ablehnung der Botschaft (z.B. Apg 13, 46–48; 18, 8; 22, 17–21; 28, 28). Argumente aus der alttestamentlichen Prophetie (vgl. 15, 14–17) werden herangezogen, um anzuzeigen, daß diese Mission Gottes Verheißungen an Israel erfüllt¹¹. Im Unterschied zu Paulus ist Lukas keineswegs durch den Fortbestand Israels als «auserwähltes Volk» beunruhigt¹².

Die an die Heiden gerichteten Reden mischen hellenistisch-jüdische und griechisch-philosophische Sprache (Apg 14, 15–17; 17, 22–34)¹³. Hier wird die religiöse Erfahrung des Heidentums positiv gewertet als Vorbereitung für das Evangelium. Die Areopagrede deutet an, daß ein Heide unmittelbar von seiner religiösen Tradition zum Christentum übergehen kann, ohne Israels Heilsgeschichte übernehmen zu müssen, während diese Heilsgeschichte Israels in Reden vor jüdischen Zuhörern ein bevorzugtes Thema darstellt. Gottes universales Planen und Wirken ist eine Gewähr für die Universalität der Heilsbotschaft¹⁴.

Das Johannesevangelium entwirft ein äußerst negatives Bild von den Beziehungen zwischen Christen und Juden. Die Juden werden ständig beschuldigt – nicht allein als Gegner Jesu, sondern als Feinde Moses, Abrahams, ja Gottes selbst. Diese Feindseligkeit wird von harten Christenverfolgungen jüdischerseits herrühren (vgl. Joh 16, 1–4 a). Daher läßt sich nur schwer sagen, ob Johannes an eine Fortführung der Missionierung der Juden denkt oder nicht. Das Evangelium nützt hellenistische Tendenzen eines religiösen Universalismus aus, wenn es Jesus als Erfüllung allen religiösen Sehens und Trachtens des Menschen darstellt¹⁵. Vorjohanneische Traditionen in seinen Auferstehungsberichten wahren den bereits vertrauten Zusammenhang zwischen der Beauftragung durch den auferstandenen Herrn und der apostolischen Mission (vgl. Joh 20, 19–23; 21, 1–13)¹⁶. Doch der Evangelist selbst hat einen vor der Auferstehung liegenden Auftrag an die Apostel im Rahmen der Abschiedsreden (vgl. Lk 22, 35 ff.). Jesus hat die Verkündigung an die Heiden vorhergesagt und sie verbunden mit seiner Erhöhung am Kreuz, der Rückkehr zum Vater (Joh 7, 34 f.; 10, 16; 12, 20 f., 32). Und nun beauftragt er seine Jünger, als seine Gesandten an die Welt zu handeln, genau wie er vom Vater gesandt worden war (vgl. z.B. 13, 16–20; 15, 20–25; 17, 11–20; der nach der Auferstehung erteilte Auftrag in 20, 21 ist in derselben sprachlichen Form neu formuliert). Die sich von den Jüngern be-

kehren lassen, werden denselben Glauben haben und damit dasselbe Verhältnis zum Vater und denselben Auftrag, dieselbe Sendung (vgl. 17, 20–23; 20–29)¹⁷.

Die inneren Anliegen der Gemeinde, von denen wir in 1 Joh lesen, haben manche Interpreten dazu veranlaßt, die johanneische Kirche als der Welt entfremdet und von ihr abgeschlossen darzustellen, als eine enge sektenhafte Gruppe¹⁸. Die Sprache der Beauftragungen in den Reden des Herrn weist in eine andere Richtung. Obwohl die Jünger Feindseligkeit und Ablehnung zu erwarten haben, läßt die Wahrnehmung ihrer Sendung an die Welt erkennen, wessen sich die christliche Gemeinschaft bewußt ist: daß sie Jesu Zeugnis fortsetzt. Im Unterschied zur Apostelgeschichte macht Johannes keinen Unterschied zwischen der Sendung der «Augenzeugen» und der der später hinzugekommenen Christen. Wahrer Glaube an den Auferstandenen gründet sich nicht darauf, daß man ihn selbst gesehen hat (vgl. Joh 20, 8,17), sondern auf die Erkenntnis, daß er erhöht ist in der Herrlichkeit des Vaters (17, 24). Johannes läßt ganz bewußt die Einleitung zu dem traditionellen Sendungsbericht (20, 19–23) offen: Die Sendung gilt allen Jüngern, zu allen Zeiten, nicht nur gerade «den Zwölfen».

Diese Gedanken zur johanneischen Tradition sollten uns vor der Annahme warnen, daß die Kirche ihre missionarische Haltung aufgibt, wenn sie sich, wie in den Pastoralbriefen und den katholischen Briefen, der Auseinandersetzung mit inneren Problemen widmet.

J. Elliots Untersuchung zu 1 Petr 2, 4–10 weist darauf hin, wie wichtig für diesen Autor die Mission ist¹⁹. Zitate aus dem Alten Testament in den Versen 9–10 setzen die Erwählung Israels gleich mit dem nun den Heiden geschenkten Heil. Jes 43, 20 f bestimmt die Aufgabe des «auserwählten Volkes als Verkündigung der Großtaten» (aretai) Gottes. Dieser Kontext bestimmt den tieferen Sinn der Verwendung von Ex 19,6 (in den Versen 5 b–d; 9b) in 1 Petr. Ex 19, 6 wird allgemein als sich auf Gottes Volk als sein heiliges, auserwähltes und ganz persönliches Eigentum beziehend verstanden. Die Stelle wird nirgendwo in Schriften dieser Periode mit einer priesterlichen Körperschaft in Verbindung gebracht. Das «geistige (= geisterfüllte) Haus» (Vers 5) und die «königliche Priesterschaft» (Vers 9) geben beide zu erkennen, daß die Kirche dieses geisterfüllte Volk der neuen Zeit ist. Die Erwählung betrifft nun die Heiden. Die geistigen Opfergaben, die von diesem Volk dargebracht werden, sind näher bestimmt durch die in 2, 11 ff aufgestellten Richtlinien für ein christliches Leben. Sie beziehen sich hauptsächlich auf das Verhalten den Außenstehenden gegenüber (vgl. 3, 1) und nicht darauf, daß der Begriff «Außenstehende» auch Familienmitglieder ein-

schließt. Ein entsprechendes Verhalten dient dem Ziele, «die Heiden» (hier ist *ethnē* im Sinne von Nichtchristen gebraucht) dazu zu bewegen, daß sie Gott verherrlichen. So kommt Elliott zu dem Schluß, daß die gesamte Ethik von 1 Petr auf dem Grundsatz aufbaut, der Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber sei ein positives Zeugnis für die Welt. Die Verantwortung dafür, ein solches Zeugnis zu geben, damit die anderen dazu kommen, Gott zu verherrlichen, macht das Wesen des auserwählten und heiligen Volkes Gottes aus.

III. Abschließende Zusammenfassung

So verknüpfen alle Schichten des Neuen Testaments Mission und Kirche auf das engste. Überdies ist die Frage der Mission nicht nur eine ekklesiologische Frage. Sie ist ebensogut christologisch und soteriologisch. Das Heil ist nicht mehr nur oder primär für die Juden, sondern für alle Völker. Der auferstandene Christus ist nicht einfach Herr derer, die ihm folgen, sondern Herr des gesamten Kosmos. Diese Herrschaft wird verwirklicht, indem alle Völker den Ruf erhalten, Gott zu verherrlichen.

Auch andere Charakteristika der Mission im Neuen Testament widersprechen einer allzu imperialistischen und institutionalisierten Auffassung von Mission: (1) Da die eschatologische Gemeinde eine Gemeinschaft für alle Völker sein muß, ist ein Pluralismus in den religiösen Ausdrucksformen unvermeidlich. (2) Die Verpflichtung zur Mission gründet sich geradezu auf den eschatologischen Charakter der Kirche. Sie ist eine bleibende Verpflichtung, die denen auferlegt ist, die die Herrschaft Christi anerkennen; also keine Angelegenheit menschlicher Entscheidung oder menschlichen Ermessens. (3) Wie Paulus es formuliert, sind die Christen den anderen, den Nichtchristen und letztlich Gott selber verpflichtet um ihrer Berufung willen. Sie dürfen nicht annehmen, daß die, denen das Evangelium verkündet wurde, ihnen oder der Kirche etwas schuldig sind: alle sind verbunden in der Verherrlichung desselben Gottes für sein Heil.

Und schließlich ist die vielschichtige Frage nach dem Status Israels als des auserwählten Volkes im Neuen Testament nicht eindeutig gelöst. Die an Jesus als den Messias glauben, erben die Verheißungen des Alten Testaments. Doch Röm 9–11 bringt die einzige fundierte theologische Reflexion über das Problem des Fortbestandes des Judentums. Paulus schließt auf der Grundlage des Alten Testaments, daß Gott ein Volk, das Juden wie Heiden einschließt, schließlich dahin bringen muß, daß es für ihn ist. Er vermag nicht zu sagen, wie das geschehen soll, doch beabsichtigt er kaum zu schließen, daß Gott sein Volk Israel endgültig ver-

worfen hat oder daß die Ablehnung Jesu von Seiten Israels die Christen dazu veranlassen müsse, die Botschaft nicht mehr unter den Juden zu verkünden.

Wir können somit schließen, daß der missionarische Charakter der Kirche im Neuen Testament grundlegend ist für ihr Selbstverständnis als endzeitliches Gottesvolk, und für ihre Erkenntnis, daß der auferstandene Jesus nicht allein Messias für die Juden, sondern Heiland und Erlöser der Welt ist.

¹ Siehe S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (Cambridge 1973) 4–28, gegen F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (WMANT 13, Neuenkirchen 1964).

² Siehe R. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives* (New York 1971).

³ Fuller, aaO. 38. Zu Mt 10 siehe D. Hare und D. Harrington, *Make Disciples of All the Gentiles* (Mt 28, 19): CBQ 37 (1975) 366 f.

⁴ K. Stendahl, *Paul among the Jews and Gentiles* (Philadelphia 1976) 2–5.

⁵ P. Minear, *The Obedience of Faith* (London 1971) 102–109.

⁶ Zu den wichtigsten Beiträgen zu dieser Stelle gehören unter anderen: Hare and Harrington, aaO. 359–369; G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische*; Mt 28, 16–20 = *Zeit und Geschichte* (Hg. R. Bultmann, Tübingen 1964) 171–191; B.J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (Missoula 1976); J.D. Kingsbury, *The Composition and Christology of Mt 28, 16–20*: JBL 93 (1974) 573–584; W. Thompson, *An Historical Perspective in the Gospel of Matthew*: JBL 93 (1974) 243–262; J. Meier, *Nations or Gentiles in Mt 28, 19*: CBQ 39 (1977) 94–102.

⁷ Vgl. R. Hümmel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (München 1963) 141 f.

⁸ Siehe Thompson, *Historical Perspective*, 251–259; Hare and Harrington, aaO. 367; D. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel According to Matthew* (Cambridge 1967) 148–162.

⁹ Wilson aaO. 47.

¹⁰ AaO. 47–55; 90–96.

¹¹ Z.B. Wilson aaO. 166–177; 224 f.

¹² Dieser Mangel an Interesse verführt J. Jervell, *Luke and the People of God* (Minneapolis 1972) 41–47, zu der Ausführung, Lukas sei der Meinung, daß die Heidenmission ein Erfolg war und daß die alttestamentliche messianische Ordnung: Bekehrung Israels und danach die der Heiden, gewahrt geblieben sei. Diese Auffassung ist unhaltbar angesichts der programmatischen Zusammenfassungen bei Lukas. Siehe Wilson, aaO. 227–232.

¹³ Vgl. E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Göttingen 1965).

¹⁴ Wilson, aaO. 215–218.

¹⁵ Vgl. G. W. MacRae, *The Fourth Gospel and Religionsgeschichte*: CBQ 32 (1970) 13–24.

¹⁶ Vgl. Fuller, aaO. 139–174.

¹⁷ Vgl. meine Auseinandersetzung mit den betreffenden Stellen in *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Chicago 1978).

¹⁸ Vgl. W. Meeks, *The Man from Heaven in Johannine Sectarianism*: JBL 91 (1972) 44–72.

¹⁹ J.H. Elliott, *The Elect and the Holy* (NovTSup XII, Leiden 1966).

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

PHEME PERKINS

Associate Professor des Neuen Testaments, Boston College. Dr. phil. der Harvard Universität mit einer Dissertation über Neues Testament und Ursprünge des Christentums. Sie ist Verfasserin von *Gospel of John and Introduction to the New Testament*, sowie eines in Vorbereitung befindlichen Werkes über Gnostic Revelation Dialogues und verschiedener Artikel über Gnosis und neutestamentliche Theologie. Sie gehört zu den Herausgebern von *Catholic Biblical Quarterly* (=CBQ) und *Journal of Biblical Literature* (=JBL). Anschrift: Boston College, Department of Theology, Chestnut Hill, Mass. 02167, USA.