

# THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

82. Jahrgang Heft 2 Juni 2017

Unter Mitwirkung von

**Thomas Kaufmann · Ulrich H.J. Körtner**

**Michael Meyer-Blanck · Konrad Schmid · Michael Tilly**

herausgegeben von

**Hans-Peter Großhans**

Aus dem Inhalt

**Udo Schnelle**

Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994 – 2010.  
Dritter Teil: Gesamtdarstellungen und Einzelstudien

**Klaus Nürnberger**

»Justification by faith« – a lifeless concept or the power  
of divine healing?

**Christian Hengstermann**

Kritik der religiösen Vorstellungskraft – Douglas Hedleys  
Trilogie zur »Imagination« als neues Paradigma der  
Religionsphilosophie



Mohr Siebeck

# THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

82. Jahrgang 2017 Heft 2

## Forschungsberichte

- Udo Schnelle*: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994 – 2010.  
Dritter Teil: Gesamtdarstellungen und Einzelstudien . . . . . 97
- Klaus Nürnberger*: »Justification by faith« – a lifeless concept or the power of divine healing? . . . . . 163
- Christian Hengstermann*: Kritik der religiösen Vorstellungskraft – Douglas Hedleys Trilogie zur »Imagination« als neues Paradigma der Religionsphilosophie . . . . 174

## Einzelbesprechungen

- Dieter Sänger*: Ulrich Huttner, *Early Christianity in the Lycus Valley* . . . . . 185
- Michael Murrmann-Kahl*: David Käbisch (Hg.), *Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen* . . . . . 190

## Mitarbeiter dieses Heftes

*Dr. Christian Hengstermann, Seminar für Philosophische Grundfragen der Theologie, Robert-Koch-Straße 40, 48149 Münster – PD Dr. Michael Murrmann-Kahl, Stifterstr. 25, 93333 Neustadt – Prof. Klaus Nürnberger, Wilgers Retirement Village 322, Postnet 1001, Privat Bag X1, The Willows, 004d1, South Africa – Prof. Dr. Udo Schnelle, Universität Halle-Wittenberg, Theol. Fakultät, Franckeplatz 1, 06110 Halle – Prof. Dr. Dieter Sänger, Univ. zu Kiel, Inst. f. Neutest. Wissensch., Leibnizstr. 4, 24118 Kiel*

## Corrigenda:

Im Heft 1 dieses Jahrgangs ist ein Druckfehler bei den Mitarbeiterangaben passiert.

Die korrekte Angabe lautet:

*Prof. Dr. Jürgen Wehnert, TU Braunschweig, Seminar für Ev. Theologie und Religionspädagogik, Bienroder Weg 97, 38106 Braunschweig*

# Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010

## Dritter Teil: Gesamtdarstellungen und Einzelstudien

*Udo Schnelle*

Die rasante Entwicklung der Johannesforschung hält an; nach wie vor erscheinen zahllose Aufsätze und Einzelstudien, noch immer ist ein Konsens in historischen und theologischen Grundfragen nicht in Sicht. Innerhalb dieses unendlichen Flusses sind Gesamtdarstellungen der johanneischen Theologie von großer Bedeutung, denn sie verheißen festen Boden unter den Füßen; sie können gewissermaßen Inseln bilden, auf denen man verweilen und die Interpretationslandschaft betrachten kann.

### *I. Gesamtdarstellungen*

JOHN ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford University Press, Oxford 2007, 585 S. – JÜRGEN BECKER, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*. Mohr Siebeck, Tübingen 2004, VIII + 260 S. – KLAUS BERGER, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*. Quell Verlag, Stuttgart 1997, 312 S. – RAYMOND BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. Francis J. Moloney (Anchor Bible Reference Library). Doubleday, New York 2003, 356 S. – MARTIN HENGEL, *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch. Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey (WUNT 67)*. Mohr Siebeck, Tübingen 1993, 485 S.

Eine sehr bedeutsame Studie zum historischen Ort und zum Gesamtverständnis der johanneischen Schriften legte MARTIN HENGEL (1926–2009) mit »Die johanneische Frage« vor. Methodisch lehnt er sich dabei an den Erlanger Kirchenhistoriker Theodor Zahn (1838–1933) an, der auch ein einflussreicher Neutestamentler und Kommentator des Johannesevangeliums war.<sup>1</sup> Zahn bereicherte und untermauerte seine (sehr konservative) Johannesinterpretation mit zahlreichen patristischen Belegen: ein Verfahren, das auch Hengel als Ausgangspunkt wählt. Zunächst wird die Rezeption des Evangeliums und der Briefe im 2. Jh. dargestellt. Dabei geht Hengel gewis-

---

<sup>1</sup> Vgl. Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 5.6 1921; ders., *Einleitung in das Neue Testament II*, Leipzig 2 1900, 447–585; zu Zahn vgl. K. Beyschlag, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, 120–136.

sermaßen vom ›Ende‹ zum ›Anfang‹ vor, indem er bei Irenäus von Lyon einsetzt und mit Papias von Hierapolis endet. Zunächst betont er, dass die kleinasiatische Johannestradi-tion bei Irenäus sehr viel älter sein müsse als dessen um 180 n. Chr. entstandenes Werk ›Adversus Haereses‹. Dann wird die relativ breite Bezeugung des Evangeliums in den letzten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts behandelt. Ausführlich kommt die gnostische Johannesauslegung in den Blick, ebenso werden frühe Johannes-Apokrypha und apokryphe Evangelien behandelt. Auch Justin kannte nach Hengel das Johanne-sevangelium, obwohl jener sich bei seinen Zitaten eher am synoptischen Überlieferungstyp orientierte. Bei Ignatius von Antiochia votiert Hengel zu-rückhaltend, dennoch ist für ihn eine Kenntnis des Johanne-sevangeliums wahrscheinlich. Auch Polykarp soll die Johannesbriefe und das Johanne-sevan-gelium gekannt haben, auch wenn die Belegbasis sehr schmal ist. Von diesem Befund her bewertet Hengel die kleinasiatische Johannestradi-tion sehr positiv und stellt sich damit gegen die u. a. von Rudolf Bultmann favorisierte Lokali-sierung der johanneischen Literatur in Syrien. In kritisch-polemischer Diktion wird gefragt: »Woher so viele Neutestamentler gerade über diese Provinz im 1. und 2. Jahrhundert so viel wissen, daß sie dort auch das 4. Evangelium ansiedeln wollen, bleibt mir unerfindlich. Selbst die Ignatiusbriefe sind ja nicht in Syrien, sondern in Kleinasien verfaßt. Könnte es nicht so gewesen sein, daß Kleinasien diesen ›Fortschritt‹ nicht zuletzt der ›johanneischen Schule‹ und dann auch dem Corpus Johanneum verdankt?« (75) Große Bedeutung kommt innerhalb dieser Argumentationslinie den Fragmenten des Papias von Hiera-polis zu (um 130 n. Chr.), der in seinen bei Euseb aufbewahrten Fragmenten deutlich zwischen zwei verschiedenen ›Johannes‹ unterscheidet: dem Jünger/ Apostel Johannes und dem Presbyter Johannes. Der Letztgenannte steht Papias zeitlich am nächsten und bildet die entscheidende Überlieferungsbrü-cke. Dieser Presbyter Johannes war ein bedeutender Lehrer und Traditionsträ-ger der Generation vor Papias; er stand noch um die Jahrhundertwende herum in dem Ruf, ein ›Jünger des Herrn‹ gewesen zu sein. Zwei Grunder-kenntnisse ergeben sich für Hengel: 1) Die Johannestradi-tion verbindet sich von Anfang an mit Kleinasien und 2) mit dem Presbyter Johannes des Papias lässt sich eine Brücke zum Presbyter des 2. und 3. Johannesbriefes schlagen<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. M. Hengel, Die johanneische Frage, 94 f.: »Wir stehen damit am Ende unseres Annäherungsversuchs an die ›johanneische Frage‹ durch das zweite Jahrhundert hin-durch und sind auf den rätselhaften ›Presbyter Johannes‹ als einen offenbar bedeutenden Traditionsträger und Lehrer gegen Ende des 1. Jahrhunderts gestoßen. Wir haben weiter gesehen, daß die älteren Johannestradi-tionen sich von Anfang an und das ganze 2. Jahr-hundert hindurch vor allem auf Kleinasien konzentrieren. In einem nächsten Schritt ist

Auch dort tritt ein mit beträchtlicher Wirkungsmacht ausgestatteter Lehrer auf, der übergemeindliche Autorität hat. »Diese souveräne Vollmacht des ›Alten‹ wurde nicht in kurzer Zeit erworben, sie setzt eine lange Wirksamkeit voraus. Wenn aber nun als Ort für die Briefe die kleinasiatische Metropole Ephesus und das umliegende Gebiet am wahrscheinlichsten sind, dann ist auch nicht einzusehen, warum dieser Alte der Johannesbriefe nicht mit dem einzigartigen ›Alten Johannes‹ und ›Jünger des Herrn‹ des kleinasiatischen Bischofs Papias identisch sein soll.« (113) Hier fügen sich zu viele Einzelaspekte sinnvoll ineinander, als dass man von einem Zufall sprechen könnte. Zumal der Presbyter in 1Joh 1,1 f. mit dem Anspruch auftritt, mit dem ›Urgeschehen‹ noch in Verbindung gestanden zu haben.

All dies führt Hengel zu der These, dass der Presbyter des Papias auch der Verfasser der beiden kleinen Johannesbriefe ist. Sie werden im 2. Kapitel des Buches einer Analyse unterzogen. Im Hinblick auf die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Johannesbriefen und dem Johannesevangelium wird betont, dass dem Presbyter Johannes bei den beiden kleinen Briefen nicht genügend Raum zur Verfügung stand. Die äußere Form erklärt die fehlende theologische Tiefe: »Beschränkt auf ein einziges Papyrusblatt kann man seine Argumentation nicht so frei theologisch entfalten wie in einem Brief von fast zehnfachem oder einem Evangelium von fast siebenzigfachem Umfang.« (120) Hinzu komme besonders im Hinblick auf das Evangelium die Verschiedenheit der literarischen Gattungen; während das Evangelium ganz überwiegend von Jesus selbst handelt, orientieren sich die beiden kurzen Privatbriefe fast ausschließlich an den aktuellen Gemeindeproblemen. Die Briefe setzen jedoch das Evangelium nicht voraus, denn sie zitieren es an keiner Stelle. 3Joh 9 wird auf den zweiten Johannesbrief bezogen, d.h. der 2Joh wurde vor dem 3Joh geschrieben. Im Streit zwischen dem Presbyter und Diotrefes betont Hengel, dass beide sich wahrscheinlich früher sehr nahe standen, nun aber in einen grundlegenden Streit verwickelt sind. Der Presbyter wird dabei eher dem Bereich der Orthodoxie zugeordnet, denn er übte schon über lange Zeit die Funktion eines anerkannten Schulhauptes aus. Aktueller Anlass für den zweiten Johannesbrief ist die Abwehr von Irrlehrern, wie 2Joh 7 deutlich zeigt. Hengel sieht hier – wie später im ersten Johannesbrief – doketische Irrlehrer am Werk.

Der erste Johannesbrief und die Spaltung der johanneischen Schule bilden das Zentrum des dritten Kapitels. Die besondere Form des ersten Johannesbriefes wird darauf zurückgeführt, dass das Griechisch des Autors (= der

---

nun zu fragen: Gibt es eine Brücke zwischen diesem Presbyter Johannes und dem Corpus Johanneum selbst?«

Presbyter der beiden kleinen Johannesbriefe) elementar und sein Stil der eines alten Mannes sei (vgl. 152 f.). Eine kaum hinreichende Erklärung für die tiefgreifenden sprachlichen und theologischen Unterschiede zwischen den beiden kleinen Briefen einerseits und dem 1Joh andererseits! Formgeschichtlich kann der 1Joh nach Hengel als ein ermahndes Rundschreiben an verschiedene Hausgemeinden klassifiziert werden, wobei der Hebräerbrief als Vergleich gelten könne. Wie bereits in den kleinen Briefen zeige sich auch im 1Joh der besondere Autoritätsanspruch des Presbyters; u. a. darin, dass er ganz betont und selbstverständlich sowohl die erste Person Singular als auch die erste Person Plural für sich selbst gebrauche. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts drang das Christentum in gehobene philosophisch gebildete Schichten vor und in diesem Milieu entstanden doketische Anschauungen, die in 1Joh 2,22 und 4,1–3 scharf zurückgewiesen werden. Ähnlich wie bei Kerinth wird bei den Doketen das Menschsein Jesu von seinem Gottsein abgetrennt. Hengel legt sich bei der religionsgeschichtlichen Klassifizierung der Gegner nicht exakt fest, geht aber davon aus, dass sie mit ihrer Leugnung der wahren Menschlichkeit Christi zum Dokerismus hinneigten. Dabei konnten sie sich allerdings in keiner Weise auf das Evangelium berufen, dessen Interpretation als »naiven Dokerismus« durch Ernst Käsemann scharf abgelehnt wird. »Die zum »Dokerismus« hinneigenden Sezessionisten von 1 Joh 2,18 ff. konnten sich ganz gewiss nicht auf das Evangelium berufen. M. E. haben sie es als abschließendes schriftliches Werk noch gar nicht gekannt.« (201)

Im 4. Kapitel wendet sich Hengel unter der Überschrift »Der Autor, seine Schüler und die Einheit des Evangeliums« dem Johannesevangelium und der Herausgabe der gesamten johanneischen Literatur zu. Hier vertritt er eine merkwürdig unscharfe Position, indem er vermutet, dass das Werden des Johannesevangeliums schon seit einiger Zeit anhielt, als die Briefe geschrieben wurden: »[E]s wurde aber erst eine gewisse Zeit nach denselben – bald nach dem Tod des Autors – von den Schülern herausgegeben und verarbeitet, m. E. zusammen mit den Briefen.« (156 f. A18) Einerseits neigt Hengel durchaus der von Strecker/Schnelle wieder aktualisierten Datierung der Briefe vor dem Evangelium zu, weil die Entstehung und Herausgabe des Evangeliums nach den Briefen erfolgte (vgl. 202: »[...]denn die Endredaktion und Herausgabe erfolgte nach der Entstehung der Briefe [...]«); andererseits sind es die Schüler des Lieblingsjüngers, die das Evangelium (in seiner Endgestalt) und die Briefe herausgeben<sup>3</sup>. Die besondere literarische Gestalt

<sup>3</sup> Vgl. wieder etwas anders Hengel, 269: »Das Evangelium wurde nach seinem Tode (= der Alte Johannes; U. S.) fertiggestellt und an die anderen Gemeinden verschickt,

des Evangeliums und seine teilweise scheinbar fehlende Einheit hingen mit der Abfassung und der Herausgabe des Evangeliums unmittelbar zusammen. Es sei erst nach dem Tod seines Verfassers, dem Alten Johannes (= dem Autor der drei Johannesbriefe), von einem Schülerkreis herausgegeben worden, der Kap. 21 hinzufügte, es in Umlauf brachte und dem Werk seinen Titel gab. Anders als bei den Briefen erhielt somit das Evangelium erst nach dem Tod des Autors durch seine Schüler seine endgültige Form, viele Hände haben dabei mitgewirkt, was sich auch in der literarischen Gestalt des Werkes zeigt. Dies bringt Hengel aber nicht zu literarkritischen Erklärungsmodellen, sondern er neigt deutlich zu einer relativen Einheit des 4. Evangeliums, die sich in der Sprache und dem Stil des Werkes und auch in der einheitlichen theologischen Diktion zeige. »Die verschiedenen ›Schichten‹, Brüche, vermuteten ›Widersprüche‹, Ungereimtheiten und erklärenden Glossen lassen sich am besten aus dem langsamen, der Lehrtätigkeit des Alten in seiner Schule in Kleinasien parallelen Wachstum des Evangeliums erklären. Als palästinischer Judenchrist hatte er dort mehrheitlich Schüler heidnischer Herkunft, die, da Griechisch ihre Muttersprache war, u.U. auch über eine bessere literarisch-rhetorische Ausbildung verfügten als ihr Lehrer. Aber er ließ sich davon nicht beeinflussen, sein einfacher semitisierender Stil bleibt im Evangelium und den Briefen derselbe.« (253) Das Johannesevangelium wurde also als Werk des ›Alten Johannes‹ nicht in kurzer Zeit niedergeschrieben, sondern es wuchs im Kontext der mündlichen Lehrentwicklung der Schule relativ langsam. Als mögliche literarische Quellen zieht Hengel das Markus- und Lukasevangelium in Betracht, hinzu kommt eine Sammlung von Wundergeschichten (aber keine ›Semeia-Quelle‹), die die antidoketische Tendenz des Evangeliums illustrieren (vgl. 265). Theologisch bestimme den Evangelisten vor allem die Dialektik des ›vere deus‹ und ›vere homo‹. Die Auseinandersetzung mit den Juden sei längst nicht mehr das Thema der johanneischen Schule, sondern es gehe um christologische Kontroversen.

Der Verfasser des Johannesevangeliums ist aber nach Hengel auf rein literarische Vorlagen nicht angewiesen, sondern er ist in gewisser Weise ein Augenzeuge und dieses Zeugnis fließt in das Evangelium ein. Dies erklärt sich aus der Herkunft des ›Alten Johannes‹ und der Situation der johanneischen Schule, die Hengel im abschließenden 5. Kapitel thematisiert. Durch seinen Namen, seine Sprache, seinen Stil, Lokalkolorit und auch durch das theologische Denken erweist er sich als ein Jude palästinischer Herkunft. Er

---

möglicherweise zusammen mit den Briefen, deren Veröffentlichung kaum wesentlich später erfolgte.«

gehörte wahrscheinlich der Jerusalemer Priester-Aristokratie an<sup>4</sup> und zählte noch als junger Mann zum erweiterten Jüngerkreis Jesu. In den 60er Jahren emigrierte er nach Kleinasien, wo er in Ephesus eine Schule gründete, die nach seinem Tod das Johannesevangelium herausgab und um Kapitel 21 erweiterte, um so eine Identifizierung des ›Alten Johannes‹ mit dem ›Lieblingenjünger‹ zu evozieren (vgl. 308). »Werk und Name machen es wahrscheinlich, daß er aus dem jüdischen Palästina stammt; das hohe Alter, in dem er um 100 n. Chr. starb, die Bezeichnung ›Jünger des Herrn‹ bei Papias zusammen mit der Berufung auf seine Augenzeugenschaft und die Beschränkung seines Auftretens in c. 13–20 in Jerusalem lassen darauf schließen, daß er in irgendeiner Weise als junger Mensch mit Jesus in engere Berührung kam und von ihm tief beeindruckt wurde.« (321)

M. Hengel hat ein beeindruckendes Gesamtgemälde der johanneischen Schule und seiner Schriften vorgelegt. Er zeichnet ihre Entwicklung in die Geschichte des frühen Christentums ein und versucht, sie als relative Einheit zu verstehen: Der Presbyter Johannes ist der Gründer der Schule und der Verfasser der drei Johannesbriefe und des Johannesevangeliums (bis auf Kap. 21). In zweifacher Weise verkörpert er das Traditionsprinzip: 1) Als junger Mann hatte er noch Kontakt zu Jesus und bringt dieses Wissen in seine – von den Synoptikern nicht unwesentlich abweichende – Darstellung des Lebens und der Bedeutung Jesu Christi ein. 2) Er stammt aus Palästina und siedelte nach Ephesus über, d. h. in seiner Person vereinen sich Kultur- und Theologieströme, Jüdisches wie (Jüdisch-)Hellenistisches finden so eine Erklärung. Zugleich bleibt bei Hengels großflächigen Erklärungsmodellen vieles sehr vage und unklar. Vor allem seine Vorschläge zu den Verfasserfragen können nicht überzeugen: Hengel identifiziert den Autor des 4. Evangeliums, der Johannesbriefe und auch den Lieblingsjünger mit dem ›Alten Johannes‹. Wenn der Presbyter Johannes eine solch überragende Autoritätsperson war, dann fragt man sich, warum er seinen Anspruch gerade beim 1. Johannesbrief mit dem Presbytertitel nicht in die Auseinandersetzungen mit doketischen Irrlehrern einbrachte. Ebenso unwahrscheinlich ist die Vermutung, er habe auch das Evangelium im Wesentlichen verfasst. Es gibt erhebliche sprachliche und theologische Unterschiede zwischen dem 1Joh und dem Evangelium und gerade bei einem Augenzeugen lassen sich die erheblichen Differenzen zu den Synoptikern nicht erklären. Das Johannesevan-

---

<sup>4</sup> Vgl. Hengel, 306 f.: »Daß der Verfasser der Jerusalemer Oberschicht entstammt, könnte sich aus dem ausgesprochen ›aristokratischen‹ Charakter des Werkes ergeben, dem nicht vom ›Arme-Leute-Geruch‹ der galiläischen Bauern und Fischer wie bei den Synoptikern anhaftet.«



lium beansprucht keine historische, sondern eine theologische Augenzeugenschaft! Widersprüchlich sind bei Hengel auch die Angaben zur Verfärserschaft der Johannesapokalypse<sup>5</sup>. Der konkreten Textauslegung (z. B. in Kommentaren oder in an Textabschnitten orientierten Aufsätzen) hat sich Hengel stets entzogen, womit er bewusst zahlreichen Problemen aus dem Weg gegangen ist. Deutlich erkennbar sind bei ihm schließlich zwei Tendenzen: 1) Die Ablehnung der Theorien der – zur Zeit seiner theologischen Prägung – noch dominierenden Bultmann-Schule und 2) das Bemühen, die johanneische Theologie positiv ›historisch‹ zu verorten und damit in ihrem theologischen Anspruch zu beglaubigen. Diese Beobachtungen schmälern die Bedeutung des Werkes Hengels in keiner Weise; es ist ein eigenständiger Entwurf auf hohem Niveau, der herausfordern will.

Ein völlig anderes Erklärungsmodell johanneischer Theologie bietet JOHN ASHTON (1931–2016) mit seiner Monographie »Understanding the Fourth Gospel« an, deren veränderte 2. Auflage hier Gegenstand der Besprechung ist. Er lehnt sich bei der Deutung der literarkritischen Probleme des Evangeliums und seiner Entstehungsgeschichte sehr eng an die Theorien R. Bultmanns an, allerdings mit einer großen Differenz. Wo Bultmann die Gnosis als Referenzgröße heranzog, ist es bei Ashton das Judentum. Das vierte Evangelium als Ganzes wurzle im Judentum, vor allem in seinen apokalyptischen Traditionen. Wie Bultmann geht Ashton davon aus, dass es zwei Editionen des vierten Evangeliums gab. Scharf wird die in der neueren Forschung beliebte synchrone Lektüre des Evangeliums attackiert, Ashton spricht von »the partisans of synchronicity, whom I shall call synchronists« (12), denen er eine ideologische Einseitigkeit vorwirft. »The hypothesis, now some 40 years old, that there were at least two editions of the Gospel, not just one, is made more credible« (53). Das Evangelium ist »the work of one man, whom we can safely call John, responsible for the whole text apart perhaps from (a) a source (the signs source) that he freely adapted to suit his own purposes, (b) a hymn to Wisdom that served him as a prologue, (c) the final chapter, and (d) a few relatively insignificant glosses. But this may be still too much for a die-hard synchronist to swallow« (53). Auch die zweite

---

<sup>5</sup> Einerseits lehnt er eine direkte Verfärserschaft des ephesinischen Johannes ab (vgl. 309) andererseits sagt er aber: »Ich bin daher geneigt, mit F. C. Baur und anderen eher eine frühere Zeit zwischen etwa 64 und 70 anzunehmen, eine Zeit, in der die eschatologische Erwartung, wie Markus 13 zeigt, sehr brennend war. Ist es völlig unwahrscheinlich, anzunehmen, daß die Apokalypse – archaisch wie sie ist – in dieser frühen Zeit, über 30 Jahre vor dem Evangelium, von dem ›Alten Johannes‹ oder aber, aus stilistischen Gründen, nach seinen Anweisungen von einem ›Sekretär‹ verfaßt und wesentlich später von Schülern nach dessen Tod überarbeitet und herausgegeben wurde?« (312)

Edition wurde vom Evangelisten abgefasst, Kapitel 21 hingegen sei eine sekundäre Hinzufügung. Weil das Evangelium über einen längeren Zeitraum wuchs, sei es kein homogener Text im modernen Sinn. Was Bultmann »Kirchliche Redaktion« nennt, repräsentiert bei Ashton ein späteres Stadium des johanneischen Denkens; Joh 1,19–2,11 basiere auf einer Vorlage, die als Zeichenquelle bezeichnet werden kann. Hinzu kommen eine »passion source« und eine gewisse Anzahl den Synoptikern ähnliche Erzählungen (vgl. 104). Die frühe joh Gemeinde missionierte in der Synagoge und es kam zu Auseinandersetzungen bzw. zum Ausschluss aus der Synagoge. »The first edition of the Gospel included reminders of this experience, now built into dialogue (chs. 5, 8, and 10) and narrative (ch. 9). [...] At least the narrative section of chapter 6 was not in the first edition, and the public ministry terminated at the end of chapter 10. Chapters 15–17 were also missing. The second edition incorporated more material: it shows evidence of tension within the Johannine community itself (ch. 6) and perhaps a slackening of hostility towards »the Jews« (ch. 11). The community devotes more attention to its own internal affairs. The allegories of the vine (ch. 15) and those of the door and the shepherd (10: 1–18) belong here. The cleansing of the Temple, which originally led into the passion narrative, is now displaced to its present position in chapter 2.« (105 f.) Ähnlich wie zuvor bei Wilhelm Wilkens<sup>6</sup> oder Raymond Brown<sup>7</sup> werden hier mit großer Sicherheit vermutete historische Situationen mit postulierten Texten bzw. Textfragmenten verbunden. So sichert die eine Spekulation die andere ab! Texte spiegeln natürlich immer auch historische Entwicklungen wider, aber direkte Zuordnungen sind in den wenigsten Fällen möglich.

Innerhalb der theologischen Ausrichtung des 4. Evangeliums betont Ashton den Offenbarungsgedanken sowie den Einfluss der jüdischen Weisheitstraditionen und der Apokalyptik. Zahlreiche Traditionen und Konzepte entstammten diesen beiden Traditionsströmen. Wie in der Apokalyptik verstehen die Insider die Texte, die »draußen« hingegen nicht. Die christologischen Titel (vor allem der Menschensohn-Titel) dokumentieren einen Grundzug des Evangeliums, nämlich Jesus als Erfüller der Hoffnungen und Verheißungen Israels. Der Menschensohn erscheint und wirkt auf Erden, seine eigentliche Heimat aber ist der Himmel, in die er zurückkehrt. Während in den synoptischen Evangelien eine proleptische Identifikation zwischen Jesus und dem himmlischen Menschensohn vorliege, gelte für Johannes: »But in the Fourth Gospel the identification is total and immediate.«

<sup>6</sup> Vgl. W. Wilkens, *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zürich 1958.

<sup>7</sup> Vgl. R. E. Brown, *Ringen um die Gemeinde*, Salzburg 1982.

(275) Dabei sei Jesus gleichermaßen gottgleich und dem Vater untergeordnet. Kritisch beurteilt Ashton die Bedeutung von Kreuzestheologie und Passion im Evangelium. Zu Martin Kählers berühmtem Diktum, die Evangelien seien Passionsberichte mit ausführlicher Einleitung, bemerkt er: »However true of the other three, this is certainly not true of the Fourth.« (460) Im Hinblick auf Gefangennahme und Prozess stellt Ashton fest: »In the case of the Fourth Gospel ›passion‹ is a misnomer: Jesus controls and orchestrates the whole performance.« (464) Weil Jesus eigentlich von Anfang an als Verherrlichter im Evangelium erscheint, haben die Passionstexte eine eher uneigentliche Funktion. Auch die Auferstehungserzählungen klappen inhaltlich nach, denn sie sind eigentlich nicht notwendig, um Jesu Herrlichkeit zu zeigen. Der Evangelist nahm diese Erzählungen nur halbherzig auf, seine eigentlichen Interessen lagen woanders<sup>8</sup>. Diese an Ernst Käsemann erinnernde Position wird nicht in der Auseinandersetzung mit den zahlreichen neueren Arbeiten zur johanneischen Kreuzestheologie abgesichert, sondern thetisch behauptet. Ashton hält unbeirrt an zwei Dogmen der älteren Johannesforschung fest, die auch von anderen Autoren heute vertreten werden: 1) Den literarkritischen Theorien R. Bultmanns und 2) der Behauptung, das Johannesevangelium könne nur im engen Kontext des Judentums bzw. aus dem Judentum heraus verstanden werden. So entsteht ein in sich geschlossenes Bild, das aber seinen Preis hat: Ashtons Entstehungstheorie ist sehr komplex und zugleich unscharf. Sie lebt von thetischen Zuschreibungen, wobei man sich häufig wundert, mit welcher Sicherheit er einzelne Kapitel der ersten oder zweiten Edition des Evangeliums zuordnen kann. Theologisch scheint nur das Judentum einer Würdigung wert zu sein, griechisches Denken kommt noch nicht einmal ansatzweise in den Blick. Eine Verengung, die weder der historischen noch der theologischen Komplexität der johanneischen Theologie gerecht wird.

Eine gewisse Einseitigkeit wird man auch KLAUS BERGER nicht absprechen können, der eine völlige Neujustierung der johanneischen Theologie vornimmt. Ausgangspunkt ist dabei ein tiefes Misstrauen gegenüber einer Exegese, die »dieses Evangelium ungenießbar gemacht hat« (9). Für Berger sind die etablierten Vorstellungen über die theologischen Entwicklungen im frühen Christentum durchweg revisionsbedürftig. Dies zeigt sich vor allem bei der in der Forschung dominierenden Spätdatierung des Johannesevangeliums um 100 n. Chr. Dem wird eine Frühdatierung entgegengesetzt, es dürfte »zwischen 67 und 70 n. Chr. entstanden sein« (94). Als Hauptargu-

---

<sup>8</sup> Vgl. J. Ashton, *Understanding*, 487.

ment dient P<sup>52</sup>, der allgemein zwischen 125 und 150 n. Chr. datiert wird. Berger deutet dies als Beleg dafür, dass in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Johannesevangelium in Ägypten nicht nur benutzt, sondern auch verbreitet war. Da alle neutestamentlichen Papyri wahrscheinlich aus Ägypten stammen, erscheint ein solcher Schluss nicht wirklich überzeugend, weil sonst ja fast alle Schriften des Neuen Testaments in Ägypten entstanden sein müssten. Gegen eine solche Frühdatierung Bergers spricht vor allem Joh 11,48, wo erkennbar auf die Tempelzerstörung im Jahr 70 Bezug genommen wird (vgl. ferner Joh 2,19 f.). Hinzu kommt, dass eine Kenntnis des Johannesevangeliums bei den christlichen Schriftstellern der 1. Hälfte des 2. Jhs. (Ignatius von Antiochien, Polykarp von Smyrna, Barnabas-Brief, Hirt des Hermas) sich nicht nachweisen lässt, möglicherweise kannte Justin das 4. Evangelium (vgl. Apol 61,4 f. mit Joh 3,3.5). Als erster wirklich sicherer Beleg für die Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums muss der Kommentar des Valentin-Schülers Herakleon gelten, der in die 2. Hälfte des 2. Jhs. zu datieren ist. Diese Rezeptionsgeschichte ist somit ein deutlicher Hinweis auf eine spätere Entstehung. Alexandria wird als Heimat des vierten Evangelisten bestimmt. Darauf weist nach Berger der urbane Charakter des Evangeliums hin, die Selbstvorstellungen mit ›Ich-bin‹, die Logos-Vorstellung, das Kosmos-Verständnis, der johanneische Dualismus sowie die Beziehungen zum Corpus Hermeticum. Alles nicht ausgeschlossen, aber in keiner Weise naheliegend, notwendig oder sogar zwingend. Gegen Ägypten, speziell Alexandria als Abfassungsort spricht hingegen, dass die altkirchlichen Überlieferungen dies nicht erwähnen. Sie plädieren eindeutig für Ephesus als Ort der johanneischen Schule und Abfassungsort des vierten Evangeliums. Um diese Überlieferung mit der eigenen These zu verbinden, muss Berger eine Wanderung des Evangelisten konstruieren: »Es wird daher vorausgesetzt, daß der Evangelist gewandert ist, von Alexandrien über Palästina nach Kleinasien. Möglicherweise ist er am Ende seines Lebens nach Alexandrien zurückgekehrt, denn in Ägypten ist sein Evangelium bekanntlich sehr früh bezeugt (P<sup>52</sup> und P. Egerton 2).« (54) Dem Selbstanspruch nach will das Evangelium freilich vom ›Lieblingsjünger‹ abgefasst sein, wie vor allem Joh 21 verdeutlicht. »Wir gehen im folgenden davon aus, dass das Johannesevangelium so, wie es vorliegt, als einheitliches Werk verfasst worden ist und verstanden werden kann und muss. Auch Joh 21 gehört zu diesem Werk dazu.« (21) Berger identifiziert den Lieblingsjünger mit Andreas, der nach Joh 1,42 mit seinem Bruder Simon Petrus zunächst ein Jünger Johannes des Täufers war, dann aber zu Jesus ging. Dabei wird völlig übergangen, dass der in Joh 1,40 nicht genannte, unerwähnte Jünger, der Lieblingsjünger sein muss! Auch bei der Bestimmung der theologischen Konzeption des 4. Evan-

geliums geht Berger eigene Wege. So versucht er bei der Präexistenz-Christologie nachzuweisen, dass es sich dabei nicht um eine völlig unhistorische und konstruierte Dogmatik handelt. Weil es eine unaufgebbare Einheit von Schöpfung und Erlösung von Anfang an gab und gibt, ist die Präexistenz Jesu ein notwendiger Gedanke und eine notwendige Realität. »Wer oder Was ist also präexistent? Präexistent ist die Repräsentation Gottes in Jesus, anders gesagt: Jesus als persönliches, subjektives Individuum ist ganz untergegangen, verdrängt und abgedrängt, so daß Jesus, wenn er sich sagt, nunmehr davon spricht, daß und wie und warum Gott in ihm anwesend ist und durch ihn direkt und die Welt die Menschen berührt.« (140) Bei den Wundern wird eine innerjohanneische Wunderkritik abgelehnt, ebenso die geläufige Entgegensetzung von präsentischer (und sekundärer) futurischer Eschatologie. Innerhalb der Christologie steht mit Recht der Ditheismus als zentrales Problem im Mittelpunkt. Dabei erfolgt von Joh 10,30 ausgehend eine originelle Bestimmung der Einzigkeit Gottes: »[E]s bleibt nicht dabei, daß Gott der eine und einzige ist. Das Erste Gebot erfährt eine entscheidende Wendung. Der eine und einzige Gott will viel mehr eins sein mit anderen, mit seinem Sohn und mit allen Menschen. Dieses Einssein ist eine ganz neue Art von Einheit Gottes.« (194) Beim Abendmahl lehnt Berger einerseits die bekannte literarkritische Eliminierung der eucharistischen Rede in Joh 6,51c–58 ab, zugleich geht er dennoch davon aus, dass der vierte Evangelist kein Abendmahl mit Deuteworten kannte und seine Adressaten wahrscheinlich keine gemeinsamen Mahlfeiern kannten (vgl. 110 f.). Die gewünschten Konsequenzen der Frühdatierung werden in den Schlusskapiteln vorgetragen: Während das Verhältnis zu Paulus im üblichen Rahmen (mit Differenzen und Übereinstimmungen) bleibt, gilt für die Synoptiker: »Bisher galten die synoptischen Evangelien als Hauptquellen für ein zuverlässiges Bild von Jesus. Nur für Details sah man das JohEv als »zuverlässig« an. In den hier vorgelegten Überlegungen wird vorgeschlagen, das JohEv im ganzen als mit den Synoptikern (und dem ThomasEv) gleichrangig zu behandeln, und zwar als eigenständigen Entwurf neben den anderen.« (292) Daraus ergibt sich natürlich ein verändertes Jesusbild, denn auch die Synoptiker überliefern selektiv. Nimmt man die Nähe der Logienquelle zum Johannesevangelium dazu, dann muss die Priorität der Markus-Tradition infrage gestellt werden. Letztlich steht das Johannesevangelium »sachlich und zeitlich am Anfang« (302).

Es ist so wie bei vielen Büchern K. Bergers: Hier und da findet man Erhellendes, ansonsten dominiert das Pathos der überfälligen Um- und Neuschreibung der Forschung. Dazu ist eine eingehende Auseinandersetzung mit der Forschungsliteratur natürlich nicht notwendig, sondern der Autor führt

die Revolution selbst durch und erweckt den Eindruck der Erste zu sein, der dieses Evangelium historisch und theologisch wirklich verstanden hat.

JÜRGEN BECKER nimmt seit über drei Jahrzehnten an den Diskursen der Johannesexegese intensiv teil, neben zahlreichen Aufsätzen ist hier vor allem sein Kommentar zu erwähnen.<sup>9</sup> Für eine breite Leserschaft legte er mit seinem Buch »Johanneisches Christentum« seine Sicht der Dinge noch einmal vor. Sein Ziel ist es, »die in Umrissen erkennbare Geschichte und innere Organisation der joh Großgemeinden die theologischen Optionen und Profile einzuzichnen, wie sie aus den joh Texten noch sichtbar sind, um zu einem Gesamtverständnis des joh Christentums in seiner äußeren und inneren Geschichte zu gelangen« (1). Methodisch bleibt Becker sich insofern treu, als er zwar den neueren synchronen Textzugängen ein gewisses Recht zugesteht, zugleich aber vor ihrer Verabsolutierung warnt. Er wählt ein Interpretationsverfahren, das für verschiedenartige Zugangsweisen offen ist und vor allem Textergänzungen und Textkorrekturen durch spätere Bearbeiter nicht ausschließt. Zunächst wendet er sich dem johanneischen Schul- und Gemeindeverband zu. Insbesondere die drei Johannesbriefe dokumentieren die Geschichte dieses Gemeindeverbandes, zudem wird er aber auch im »Wir-Stilk der »kirchlichen Redaktion« im Evangelium sichtbar. Die hervorgehobene Aufgabe der johanneischen Schule habe in der Pflege von Tradition und Literatur gelegen, speziell der mündlichen Überlieferungspflege, der Aufnahme literarischer Texte (z. B. »Zeichenquelle«, Passionsbericht), der Bearbeitung der Rahmentextsorte Evangelium durch Relecture-Vorgänge und der Schaffung neuer Texte. Im johanneischen Gemeindekreis wurde mit Sicherheit die Septuaginta benutzt, hingegen kein synoptisches Evangelium. Darüber hinaus zeigen Joh 21 sowie Joh 15–17, dass Schüler am Evangelium weitergearbeitet haben, wobei insbesondere die Abschieds- und Ostersituation thematisiert wurde. »Das jetzt vorliegende Joh ist also in drei Stufen entstanden: aus der joh Gemeindefradition entnimmt der Evangelist die Passionserzählung, die Zeichenquelle und einzelne mündliche Materialien. Sie sind im Evangelium aufgegangen, dessen Textsorte erstmals der Evangelist im joh Kreis benutzte. Er ist für die gründliche Reinterpretation und Zusammenführung dieser Vorgaben verantwortlich und für die großen Reden und Dialoge. Die kirchliche Redaktion hat dann noch einmal einen gestuften Aneignungsprozess gestaltet und so den Dialog um die joh Glaubensüberzeugung fortgesetzt.« (34) Die Arbeit der »kirchlichen Redaktion« sei zwischen 90–110 n. Chr. erfolgt, wobei Joh 21 zu den jüngsten Texten des Neuen Tes-

---

<sup>9</sup> J. Becker, Das Evangelium nach Johannes I. II, Gütersloh<sup>3</sup>1991.

taments überhaupt gehöre. Auch die Figur des Lieblingsjüngers wird dem literarisch-theologischen Konzept der »Kirchlichen Redaktion« zugeschrieben. Sie stellt das Evangelium ausdrücklich unter die Autorität des Lieblingsjüngers. Die offensichtliche Konkurrenzsituation zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger führt Becker auf innerjohanneische Diskussionen zurück: »Joh 21 will im Zusammenhang einer längeren innerjoh Diskusion verhindern, dass sich der joh Verband gleichsam auflöst, seine Eigenständigkeit hergibt und sich in die übrige Christenheit voll integriert. In dieser Situation sagt Joh 21: Petrus und die übrige Christenheit in Ehren! Denn Petrus und der Lieblingsjünger stehen ganz klar unter demselben Herrn. Aber der joh Kreis soll sich überlegen, was dann dabei für ihn verloren gehen kann! Er soll seine Eigenständigkeit bewahren. Dazu hat er allen Grund, denn er steht in der Unmittelbarkeit des Lieblingsjüngers zum Herrn und besitzt von diesem ein eigenes Evangelium.« (67) Die Darlegung der Theologie des 4. Evangeliums erfolgt in drei Schritten. Hier bespricht Becker zunächst die von ihm rekonstruierte Zeichenquelle, dann die Passionserzählung und schließlich Einzeltraditionen, wie den Prolog, Herren-Worte und die Selbstoffenbarungen im »Ich-bin«-Stil. Im Mittelpunkt des originären Konzeptes des Evangelisten steht die Vorstellung des vom Vater gesandten Sohnes, die von Becker allerdings in ganz bestimmter Weise modelliert wird. Er lehnt eine explizite inkarnatorische Christologie beim vierten Evangelisten ab, die seiner Meinung nach »zu einem guten Teil ignatianische Theologie in das vierte Evangelium« (127) einträgt. Inkarnation als Matrix für die joh Christologie sollte am besten aufgegeben werden. Vielmehr ergebe sich aus der behaupteten Verbindung zwischen Joh 1,14 und 1,32 f. ein ganz eigentümliches Verständnis von Inkarnation im 4. Evangelium: »[D]er Evangelist deutet die Inkarnationsaussage in 1,14 mit 1,32 f., also als Herabkunft des Geistes auf Jesus.« (130) Eine sehr eigentümliche, gewissermaßen semi-agnostische Interpretation, die sich jedoch aus dem unmittelbaren Kontext von Joh 1,14 in keiner Weise ergibt. Vielmehr dürfte es kein Zufall sein, dass σάρξ (»Fleisch«) nach Joh 1,14 erst wieder in Joh 3,6 und 6,51 ff. erscheint, nämlich jeweils im Zusammenhang mit Taufe und Eucharistie. Die Sakramente sind genau der lebensgeschichtliche Ort für die Glaubenden, wo sie an den in der Inkarnation offenbar gewordenen göttlichen Lebenskräften teilhaben. Hier zeigt sich ein Hauptstreitpunkt gegenwärtiger Johannesexegese: die Leiblichkeit des Retters/Erlösers Jesus Christus. Becker hält sie für ein Nebenthema, andere Ausleger (z. B. Schnelle, Frey) für ein Zentralthema des gesamten 4. Evangeliums. Diese können neben Prolog, Wundererzählungen und Sakramenten vor allem auf die Korrespondenz zwischen dem Anfang und dem Ende des Evangeliums verweisen. Sowohl im Prolog als auch in den Erscheinungs-

erzählungen Joh 20 ist die Leiblichkeit des Auferstandenen das zentrale Thema. Der Anfang und das Ende des Evangeliums sind von einer Bewegung in die Leiblichkeit hinein geprägt. Mit der Frage der Inkarnation verbindet sich auch die zweite Hauptkontroverse gegenwärtiger Johannesforschung: Wie ist Jesu Tod zu verstehen, als eigentliches oder uneigentliches Geschehen? Becker postuliert für Johannes ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis, bei dem der Sieg über den Teufel/das Böse sowie die Rückkehr zum Vater die entscheidenden Aspekte sind. Dieses dualistische Wirklichkeitsverständnis prägt die gesamte Christologie, so dass dem Tod Jesu am Kreuz nur eine untergeordnete Funktion zukommt; das Kreuz ist gewissermaßen lediglich eine Durchgangsstation. »Die Stichworte ›Kreuz‹ und ›kreuzigen‹ begegnen in ihm überhaupt nur in Joh 19 als untheologische Angabe zur Todesart Jesu.« (151) Man fragt sich sofort: Was ist bei Johannes untheologisch? Das ›eigentliche‹ joh Konzept ist demgegenüber das Werk des Gesandten: »Aus dem Blickwinkel der Gemeinde heraus kann man diesen Sachverhalt auch so formulieren: Sie schaut auf das abgeschlossene und gelungene Werk des Gesandten zurück, weiß ihn nun als Verherrlichten beim Vater und als Geist in ihr selbst.« (150) Das Kreuz wird deutlich zugunsten einer Gesandten-Christologie relativiert; das Entscheidende ist der neue Status Jesu als Erhöhter beim Vater. Dieses Konzept ist in der Zwischenzeit vielfach kritisiert worden, ich nenne nur die wichtigsten Argumente: Die Titulierung Jesu als ›Lamm Gottes‹ in Joh 1,29.36; der ›dritte Tag‹ in Joh 2,1; die ›Stunde Jesu‹ in Joh 2,4; die Voranstellung der Tempelreinigung (Joh 2,13–22); die passionstheologischen Verweise bzw. Reflexionen in Joh 3,14–16; 10,15.17 f.; 11,51 f.; 12,27–33; die Betonung des wirklichen Sterbens Jesu als Ermöglichungsgrund der Eucharistie in Joh 6,51c–58 und die Fußwaschung (Joh 13,1–20). In der Passionsgeschichte trägt der geschundene Jesus von Nazareth sein Kreuz selbst (Joh 19,17; vgl. Joh 1,29) und sitzt als König der Juden nackt auf seinem Thron: dem Kreuz. Vom Kreuz herab setzt Jesus seine Gemeinde ein, die sich wie Maria in die Obhut des Lieblingsjüngers begeben darf. Die joh Gemeinde wird vom Kreuz herab und unter dem Kreuz gegründet! Im Kreuz vollendet sich die Schrift (Joh 19,28) und am Kreuz sagt der Fleischgewordene *τετέλεσται* (Joh 19,30: »Es ist vollbracht«). Die Bedeutung des Kreuzes bei Johannes lässt sich aus meiner Sicht überhaupt nicht minimieren! Im Anschluss an die Theologie des Evangelisten wird von Becker die theologische Konzeption der ›kirchlichen Redaktion‹ dargestellt. Speziell bei den Sakramenten und der futurischen Eschatologie hat sie für die joh Gemeinden eine Botschaft: »Auch wir müssen uns zur übrigen Christenheit konsequent öffnen, um mit ihr zusammen eine Kirche zu bilden.« (206) Für die ›kirchliche Redaktion‹ sei die An-



gleichung an die dominierenden Konzepte anderer Strömungen innerhalb des frühen Christentums wichtig, um so das joh Christentum aus der relativen Isolation gegenüber den anderen herauszuholen. Im Anschluss an das Evangelium stellt Becker die theologischen Grundzüge der drei Johannesbriefe dar, abschließend die Stellung des joh Kreises im Urchristentum.

Zweifellos legt J. Becker eine in sich geschlossene Interpretation vor, die innerhalb ihrer Vorentscheidungen konsequent argumentiert und von einmal gewonnenen Einsichten nicht abweicht. Wer hingegen andere Vorentscheidungen trifft und sich vom – bei Becker noch dominierenden – Modell R. Bultmanns löst, kommt zu einem völlig anderen Verständnis des 4. Evangeliums.

RAYMOND E. BROWN (1928–1998) gehörte zweifellos zu den bedeutenden Johannesforschern der zweiten Hälfte des 20. Jh.s. Er veröffentlichte 1966/1970 seinen zweibändigen Johanneskommentar und 1982 einen Kommentar zu den Johannesbriefen, flankiert von einer bedeutsamen Monographie und zahlreichen Aufsätzen.<sup>10</sup> Nach seinem unerwarteten Tod gab F. J. Moloney ein offenbar weit gediehenes Manuskript heraus, das Browns – gegenüber dem Kommentar – durchaus veränderte Position dokumentiert. Bei der Entstehungsgeschichte des Evangeliums wird nicht mehr ein 5-Stufen-Modell, sondern ein 3-Stufen-Modell angenommen. Die erste Stufe umfasst Überlieferungen, die auf die Verkündigung Jesu zurückgehen, bezeugt und gesammelt von Jüngern. Auf der zweiten Stufe spielen der Lieblingsjünger eine entscheidende Rolle, der zwar nicht zum Zwölferteil gehörte, aber ein Jünger und Zeuge des Lebens Jesu war. Er sei die Verbindung zwischen dem ersten und zweiten Stadium, wobei am Ende dieser Epoche erste Verschriftlichungen zu vermuten seien. Auf der dritten Ebene müssten zwei Entwicklungen unterschieden werden. Zunächst der Evangelist Johannes, der nicht mit dem Lieblingsjünger identisch ist; ein kreativer Theologe und Erzähler, der zahlreiche Texte schuf. Er sei der eigentliche Autor des Evangeliums. »If in Stage Two the BD was a major instrument of the Paraclete-Spirit in bearing witness, by producing the gospel in Stage Three the evangelist was the instrument of the Paraclete-Spirit.« (81) Schließlich habe ein »Redaktor« das Evangelium in seiner vorliegenden Gestalt geschaffen. Dieser Redaktor sei z.B. verantwortlich für den Prolog (Joh 1,1–18) und den Epilog (Joh 21,1–25). Zudem ordnete er Material innerhalb des Evan-

<sup>10</sup> Vgl. R. E. Brown, *The Gospel according to John I–II*, AncB 29/29 A, New York 1966.1970; ders., *The Epistles of John*, AncB 39, New York 1982; ders., *The Community of the Beloved Disciple*, New York/London 1979 (dt.: *Ringen um die Gemeinde*, Salzburg 1982).

geliums neu. Allerdings wird dieser Redaktor nicht im Sinne von Bultmann als »kirchlicher Redaktor« verstanden. Er fügte nicht die traditionelle Eschatologie oder die Sakramente in den Text ein, um so spezifisch johanneische Konzepte zu verändern, vielmehr: »The most likely supposition is that the redactor was a co-disciple of the evangelist in the following of the BD, part of the Johannine School.« (82) Weil der Redaktor sich nicht substantiell in seinem Stil, seiner Sprache oder seiner Theologie vom Evangelisten unterscheidet, muss Brown einräumen: »How can one distinguish with any surety between the hand of the evangelist and the hand of the redactor? There are no facile answers to such questions.« (86) Insgesamt ergibt sich somit ein Entstehungsmodell, das einerseits eine Anschlussfähigkeit bis in die Jesuszeit hinein herzustellen versucht, zugleich aber den komplexen Jetztext des Evangeliums erklären will. »The BD would have been a witness from Stage One who emerged as a major figure in shaping the community history of Stage Two, and the evangelist and redactor of Stage Three would have been disciples of the BD during Stage Two. Yet, while preserving the substantial unity of the tradition that appears in the Gospel, this theory explains the various factors that militate against unity of authorship. The redaction in Stage Three accounts for the presence of Johannine material of somewhat different style and also for the presence of duplicate discourses, of insertions that seem to interrupt, and of the seeming rearrangement of some scenes (without, however, positing elaborate displacements).« (86) Bei den klassischen Einleitungsfragen bleibt Brown im Wesentlichen bei seinen früheren Positionen: keine direkte Kenntnis bzw. Abhängigkeit des Johannesevangeliums von einem Synoptiker; vielschichtige religionsgeschichtliche Einflüsse, vor allem aus dem Judentum; Abfassungszeit zwischen 100 und 110 n. Chr.; Abfassungsort: Anfänge in Griechisch sprechenden Gebieten nahe Palästina, dann Fertigstellung in Ephesus. Bei der theologischen Ausrichtung des Johannesevangeliums spielen nach Brown apologetische Elemente eine bedeutende Rolle; zunächst gegenüber Johannes dem Täufer, dann gegenüber den »Juden«, möglicherweise auch gegenüber Krypto-Christen, die ihren Glauben nicht öffentlich bekennen. Eine antidoketische Apologetik wird von Brown diskutiert, er hält sie jedoch nicht für sehr wahrscheinlich. Ziel aller apologetischen Elemente des Evangeliums sei es, zum Glauben an Jesus Christus zu führen. Bei der Ekklesiologie wird speziell der umstrittene Text Joh 6,51–58 behandelt. Hier hebt Brown hervor, dass er nicht die Funktion habe, eine »ursprüngliche johanneische Sicht zu korrigieren, sondern »to make his thought more explicit« (231). Ein weiteres kontroverses Feld ist die johanneische Eschatologie. Auch hier nimmt Brown eine eher gemäßigte Position ein, indem er die Verflechtung der Eschatologie mit anderen zentralen Themen der johanneischen

Theologie betont: »The ministry of Jesus and his dealings therein with his disciples; the time of the community where the Paraclete dwells in each believer; the ultimate joining of believers with Jesus and the Father in the heavenly realm above.« (248) Also gibt es keine harten literarkritischen Schnitte, sondern den Versuch einer Vermittlung zwischen klassischer Literarkritik und neuerer synchroner Lektüre des 4. Evangeliums. Bei der Christologie betont Brown die theozentrische Ausrichtung des gesamten Evangeliums; es gilt: »Thus Johannine Christology never replaces theology.« (249) Den Abschluss des Buches bilden Ausführungen zur Sprache, zum Text und zur Gliederung des Evangeliums.

## II. Monographien

GITTE BUCH-HANSEN, »It is the spirit that gives life«. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel (BZ<sub>NW</sub> 173). de Gruyter, Berlin 2010, 502 S. – ULRICH BUSSE, Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual (BETHL 162). Peeters, Leuven 2002, 572 S. – NICOLE CHIBICI-REVNEANU, Die Herrlichkeit des Verherrlichten. Das Verständnis der δόξα im Johannesevangelium (WUNT 2.231). Mohr Siebeck, Tübingen 2007, XII + 747 S. – MANFRED DIEFENBACH, Der Konflikt Jesu mit den »Juden«. Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses (NTA 41). Aschendorff, Münster 2002, 360 S. – PETER DSCHULNIGG, Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium, Litt, Münster 2000, 340 S. – JÖRG FREY / JAN G. VAN DER WATT / RÜBEN ZIMMERMANN (Hg.), Imagery in the Gospel of John (WUNT 200). Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 495 S. – JUDITH HARTENSTEIN, Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium (NTOA 64). Vandenhoeck&Ruprecht/Academic Press Fribourg, Göttingen/Fribourg 2007, 347 S. – LARS KIERSPEL, The Jews and the World in the Fourth Gospel (WUNT 220). Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 283 S. – MICHAEL LABAHN, Jesus als Lebensspender. Untersuchungen zu einer Geschichte der johanneischen Tradition anhand ihrer Wundergeschichten (BZ<sub>NW</sub> 98). de Gruyter, Berlin 1999, 559 S.; DERS., Offenbarung in Zeichen und Wort (WUNT 2.117). Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 351 S. – MANFRED LANG, Johannes und die Synoptiker. Eine redaktionsgeschichtliche Analyse von Joh 18–20 vor dem markinischen und lukanischen Hintergrund (FRLANT 182). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 1999, 413 S. – ANNEGRET MEYER, Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51 (fz<sub>b</sub> 103). Echter, Würzburg 2005, 395 S. – TITUS NAGEL, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des Johannesevangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur (ABG 2). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, 549 S. – JESPER TANG NIELSEN, Die kognitive Dimension des Kreuzes (WUNT 2.263). Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 335 S. – SILKE PETERSEN, Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte (NT.S 127). Brill, Leiden 2008, 396 S. – ENNO EDZARD POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften

(WUNT 2.197). Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 466 S. – THOMAS POPP, Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologische Konzeption in Johannes 3 und 6 (ABG 3). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2001, 558 S. – GEORG RUBEL, Erkenntnis und Bekenntnis. Der Dialog als Weg der Wissensvermittlung im Johannesevangelium (NTA 54). Aschendorff, Münster 2009, 385 S. – SUSANNE RUSCHMANN, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA 40). Aschendorff, Münster 2002, 269 S. – RAINER SCHWINDT, Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie. (HBS 50). Herder, Freiburg 2007, 591 S. – ESTHER STRAUB, Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz. Zum Verhältnis von Joh 1–12 und 13–29 (FRLANT 203). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2003, 249 S. – ANDREA TASCHLERBER, Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture. (HBS 51). Herder, Freiburg 2007, 691 S. – CHRISTINA URBAN, Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium (WUNT 2.137). Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 499 S. – JAN G. VAN DER WATT, Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John (BIS 47). Brill, Leiden 1999, XXI + 467 S. – RUBEN ZIMMERMANN, Christologie der Bilder im Johannesevangelium (WUNT 171). Mohr Siebeck, Tübingen 2004, 551 S.

Ein aktueller Schwerpunkt der Johannesforschung ist zweifellos die Bildlichkeit der johanneischen Theologie. In reflektierter und zugleich meditativer Weise umkreist der Evangelist das Urgeheimnis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und entwirft eine neue bildhafte Zeichensprache des Glaubens, in deren Zentrum einfache und zugleich eingängige Symbole und Metaphern stehen, die unmittelbar auf die Hörer/Leser wirken, indem sie gleichermaßen ein Verstehen auf emotionaler und intellektueller Ebene ermöglichen.

Diesem weiten und anspruchsvollen Feld widmet sich RUBEN ZIMMERMANN in seiner Münchener Habilitationsschrift. Dabei geht er von der Einsicht aus, dass gerade im Johannesevangelium die Bildhaftigkeit der Sprache als eine besondere Ausdrucksform der Christologie zu verstehen ist. »Meine These lautet: Gerade im Lesen bzw. im Hören der bildlichen Aussagen kann ein Rezipient/eine Rezipientin Jesus als den ›Christus‹ im vierten Evangelium erkennen. Über bildliche Sprach- und Darstellungsformen gelingt es dem Evangelisten zu vermitteln, was sonst der sprachlichen Verfügbarkeit entzogen bleibt: im Menschen Jesus von Nazareth kann zugleich der von Gott kommende Gesandte wahrgenommen werden, ja wer Jesus sieht, sieht Gott selbst (Joh 14,7.9, vgl. 12,45).« (22) Der Bild-Begriff dient dabei als formgeschichtlicher und hermeneutischer Ausgangspunkt, denn er erlaubt einen Blick auf den Gesamtbefund des vierten Evangeliums und lässt aber zugleich Differenzierungen innerhalb der Motivik zu. Das Christus-Bild des vierten Evangeliums setzt sich gewissermaßen aus einzelnen Mosaiksteinen zusammen, die sowohl in ihrer besonderen Ausprägung als auch in ihrem Zusam-

menspiel und ihrer Gesamtschau wahrgenommen werden müssen. Deshalb werden ausdrücklich nicht die Metapher oder das Symbol als Ausgangspunkt gewählt, sondern von vornherein eine methodische Pluralität vorausgesetzt, die am ehesten dem komplexen Befund im Evangelium entspricht. Innerhalb des forschungsgeschichtlichen Einleitungskapitels dienen deshalb die johanneische Begrifflichkeit und der Bild-Begriff als Leitkategorien. Speziell beim Bild-Begriff ist eine Auseinandersetzung mit den zahlreichen Metapher- und Symboltheorien unausweichlich. Hier wird festgestellt: »Während bei Metaphern bereits die textliche Gestaltung einen Überstieg auf einen uneigentlichen Tiefensinn erforderlich macht, besteht bei der symbolischen Prädikation keine Widersprüchlichkeit auf Textebene, vielmehr wird der Sinn eines Symbols ausschließlich über die Konvention einer Sprach- und Kulturgemeinschaft geprägt.« (84) Zwar entziehe sich aufgrund des zeitlichen und kulturellen Abstandes des Textes die Beurteilung traditionsgeschichtlicher Symbole einer letzten Prüfbarkeit, aber es sei deutlich, dass bei Johannes Bilder und Metaphern aus verschiedenen Traditionsarchiven aufgenommen werden, um dann die johanneische Christologie direkt durch Bilder zu formulieren und zu vermitteln.

Im 2. Hauptteil untersucht Zimmermann unter dem Stichwort der »johanneischen Bilder-Christologie« die Formenvielfalt der johanneischen Überlieferung. Zunächst wird die metaphorische Bildlichkeit analysiert. Zimmermann versteht Metaphern ausdrücklich als gezielte Zusammenfügung »zweier oder mehrerer üblicherweise nicht zusammengehöriger Bedeutungsfelder« (134). Die Metapher ist eine Form des uneigentlichen Sprechens, die durch eine semantische Widersprüchlichkeit auf der Bildebene geprägt ist. Durch die anfängliche Widersprüchlichkeit von Bildspender und Bildempfänger wird ein Prozess des Verstehens ausgelöst, der bei den Lesern dazu führen soll, auf einer höheren – und das heißt bei Johannes auf einer christologischen – Ebene eine neue semantische Kohärenz zu bilden. Als Beispiele metaphorischer Christusbildlichkeit dienen Zimmermann Christus als Lamm Gottes (Joh 1,29,36) und Christus als sterbendes Weizenkorn (Joh 12,24). Mit der Lamm-Metapher gelingt es, verschiedene geprägte Vorstellungen (Jes 53; Passa) auf eine konkrete Person zu übertragen und neue Sinnhorizonte zu eröffnen. »Die metaphorische Bildlichkeit weitet somit den Blick über die darin verknüpften Bedeutungsfelder hinaus und schafft eine neue, kreative Aussage. Metaphern erinnern zwar, wollen letztlich aber auch Neues sagen.« (116) Über die kognitive Ebene hinaus erlauben Metaphern auch eine affektive Rezeption, hier vornehmlich die Befreiung von der Sünde. Die Metapher vom sterbenden Weizenkorn ermöglicht es, das Sterben Jesu am Kreuz mit Aussagen aus dem Bereich der Vegetation besser zu verstehen: »Jesus ist

ein sterbendes Weizenkorn, dessen Tod im Fruchtbringen seinen Sinn entfaltet.« (119) Aus einer alltäglichen Erfahrung heraus soll so der Sinn des Todes Jesu für die Leser und Leserinnen erschlossen werden. Als ein Sonderfall von Metapher werden die ›Ich-bin-Worte‹ aufgefasst. Die metaphorische Dimension der prädikativen ›Ich-bin-Worte‹ ist unbestritten und ergibt sich vor allem aus dem jeweiligen Kontext. Hier erweist sich die Metapher als ein Textphänomen, das sich aus den Bedeutungsfeldern des näheren und weiteren Kontextes mit Sinn speist. Jesus wird ausdrücklich durch die ›Ich-bin-Worte‹ in den Bereich Gottes hineingestellt, so dass die Leser aufgefordert werden, zum Aussagepotential der ›Ich-bin-Worte‹ Stellung zu beziehen.

Die symbolische Bildlichkeit hingegen ist dadurch gekennzeichnet, dass der Sinn eines Symbols sich in der Regel über die Konvention in einer Sprach- und Kulturgemeinschaft ergibt. »In dieser Arbeit wird ›Symbol als ein Motiv oder Thema begriffen, das für etwas anderes steht, wobei die Repräsentation dieses ›anderen‹ auf die Bedeutungsebene begrenzt werden soll.« (140) Dabei wird der Sinngehalt eines Symbols nicht durch das Zusammenwirken gewöhnlich inkompatibler Sinnbereiche erzeugt, sondern aus der Sprachkonvention der Zeit erhoben. Hier lassen sich die für Johannes relevanten Symbolbereiche in zwei Kategorien einteilen, einerseits ›archetypische‹ Symbole des menschlichen Lebens wie Licht, Wasser, Geburt; andererseits religiöse Symbole (vornehmlich aus der jüdischen Tradition) wie Tempel, Weinstock und Himmel. Als Beispiele werden die Wassersymbolik in Joh 4 und 7 sowie die Gartensymbolik in Joh 19 und 20 gewählt. Kennzeichnend für das Vorgehen des Evangelisten ist es, die kulturell bzw. religiös geprägte Symbolsprache explizit auf Jesus zu übertragen. »Die Symbole helfen dem Leser bzw. der Leserin auf einem christologischen Erkenntnisweg, an dessen Ende sie begreifen lernen, wer Jesus als Christus ist.« (164) Innerhalb dieses Prozesses erfährt die Symboltradition Israels durch die christologische Profilierung eine Konkretion und eine Universalisierung. Neben die Erkenntnisdimension tritt wiederum die Appellstruktur, denn die Leser des Evangeliums sollen erkennen, wie sie mit Christus leben können. Als weiteres Beispiel für die symbolische Bildlichkeit wird die Titularbildlichkeit, d. h. die christologischen Hoheitstitel im Johannesevangelium, untersucht. Der Sohnes-Titel nimmt einerseits die traditionelle Familienmetaphorik auf, zugleich erhält er aber durch den absoluten Gebrauch des Sohn-Prädikats in der exklusiven Bindung zu Gott eine neue inhaltliche Füllung. Vergleichbar erscheint die Gesandtenchristologie, die ebenfalls in ein breit gefächertes Bildfeld eingebettet ist. Entscheidend ist hier die doppelte Qualifikation, nämlich des Vaters als Sendenden und des Sohnes als Gesandten. Sowohl der Gesandte als auch der Sendende legen sich gegenseitig aus und erhalten je eine neue Bestimmung.

Als Beispiel der narrativen Bildlichkeit wird besonders die »Bräutigamchristologie« in Joh 2,1–11 herangezogen. Das Hochzeitsbild in Joh 2,1–11 erfährt durch seine Verbindungen zum Prolog eine theologische Aufladung, bei der vor allem der *Doxa*-Begriff in den Mittelpunkt rückt. Die menschliche und die göttliche Sphäre treten in und durch die Erzählung in Verbindung und es erfolgt eine christologische Sinnbildung durch Narration. Mit konzeptioneller Bildlichkeit benennt Zimmermann den im gesamten Evangelium zu beobachtenden Prozess einer sprachlichen und auch theologischen Neubewertung von Raumkonzepten. So wird z. B. der »obere« Raum als positiv und theologisch hochwertig gekennzeichnet (Jesus kommt von »oben«, die Erhöhung Jesu, die Neugeburt von »oben« in der Taufe). Der Rückgriff auf einfache, menschliche Erfahrungswirklichkeit ermöglicht es so, komplexe Wirklichkeiten zugänglich zu machen.

Als Probe aufs Exempel dient eine ausführliche Auslegung von Joh 10, die die Bild- und Motivwelt des Textes umfassend analysiert und viele wertvolle Beobachtungen enthält. Bei der Formbestimmung von Joh 10,1–5 spricht Zimmermann von einem »erzählenden Gleichnis« (280). Dies überzeugt angesichts der doppelten Antithetik in V. 1 nicht. Dem singulären Charakter des Textes entspricht eher die Bezeichnung »Bildrede«, der als literarisches Verfahren ein »Bildfeld« zugrunde liegt. Verschiedene Metaphern aus dem Bildfeld der Schafhaltung werden aufgegriffen, um die Bedeutung Jesu für die glaubende Gemeinde zu unterstreichen. Trotz der Vielfalt von Bildern, Symbolen, Motiven, Sprach- und Darstellungsformen in Joh 10 kann von einer Einheitlichkeit gesprochen werden: »Die Rede vom Hirten und Sohn ebenso wie die narrativ inszenierte Abgrenzung vom Tempel oder die in Auseinandersetzung um den Blasphemie-Vorwurf vollzogene Selbstproklamation der Gottessohnschaft Jesu, bis hin zu der im metaphorischen Raumkonzept formulierten reziproken Immanenz lassen sich als unterschiedliche Varianten des gleichen christologischen Themenkomplexes betrachten: Jeweils wird eine enge Zuordnung von Jesus und Gott zum Ausdruck gebracht, die sich in zwei Richtungen präzisieren lässt. Durch die Aussagen zu Beziehungsnähe, Handlungseinheit, reziproker Immanenz oder Einheit wird Jesus ganz in den Bereich Gottes hineingezogen.« (387) In einem abschließenden Kapitel fasst Zimmermann seine Ergebnisse zusammen, indem er noch einmal die Vielfalt der Christusbilder in ihrer Formen- und Themenvarianz darstellt. Es sei eine bewusste Vielstimmigkeit und Multidimensionalität, die der johanneischen Christologie ihr besonderes Gepräge gibt. Durch Bildcluster, Bildvariationen und Bildnetzwerke innerhalb des vierten Evangeliums wird ein Mosaik der Christusbilder erstellt, das dem Betrachter immer wieder neue Einblicke und Erkenntnisse in das exklusive

Verhältnis des Sohnes zum Vater gewährt. Dabei betont Zimmermann noch einmal die Appellstruktur der johanneischen Christusbilder. Bilder wollen gesehen und gelesen werden, so dass die Betrachter bzw. der Leser/die Leserin konstitutiver Bestandteil des Bildgeschehens sind. Sie sind gefordert, aus dem Neben- und Ineinander verschiedenster Bilder Zusammenhänge zu erkennen und Einsichten zu gewinnen. »Christologie erweist sich in dieser Hinsicht als ein *Sehvorgang*, bei dem sich die Vielfalt der Bilder zwar nicht in der Einheit des Begriffs, wohl aber in der ›Einheit des Blicks‹ zusammenfassen lässt.« (444)

Ruben Zimmermann hat mit seiner Studie zweifellos einen wertvollen und wirklich weiterführenden Beitrag zur Johannesexegese geleistet. Es gelingt ihm, die komplexe Bildwelt des 4. Evangeliums nicht nur theoretisch zu klassifizieren, sondern auch am Text die Fruchtbarkeit seines methodischen und theologischen Zugriffs zu demonstrieren. Was natürlich in Kommentaren und Einzelstudien in unterschiedlicher Form immer schon partiell gesehen wurde, wird hier nicht nur auf eine methodisch reflektierte Ebene gehoben, sondern überzeugend ausgebaut und zum Interpretationsschlüssel des 4. Evangeliums bestimmt.

Eine Mischgattung aus thematischer Monographie, Kommentar, Forschungsgeschichte und Kompendium hat ULRICH BUSSE mit dem Band »Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual« vorgelegt. Auf der Basis überarbeiteter Aufsätze wird zunächst im Hauptteil A ein methodologischer und forschungsgeschichtlicher Abriss geboten, der auch die Arbeiten des 19. Jhs. würdigt und im Hinblick auf den eigenen Ansatz die Wende in der Johannesforschung der letzten Jahrzehnte hin zur synchronen Lektüre betont. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob das Johannesevangelium eher aus literarkritischen, traditionsgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen oder gemeindehistorischen Modellen heraus und damit gewissermaßen extern zu erklären ist, oder aber aus der genuin theologischen Intention des Evangelisten, die sich mit hoher literarischer Kompetenz verbindet und den vorliegenden Text kreiert. Busse votiert nachdrücklich für die zweite Option und stellt von einem »stringent literaturwissenschaftlichen Standpunkt« (14) aus Intertextualität, Narratologie, rhetorische Strategie und Bildlichkeit der Sprache in den Mittelpunkt der sich anschließenden durchlaufenden Auslegung von Joh 1–21 (Hauptteil B). Dabei wird dem Prolog höchste Bedeutsamkeit beigemessen: »Er bildet quasi ein dreidimensionales Hologramm. Denn zum einen interpretiert er das Jesusgeschehen mit Hilfe der axiomatischen Eingangsverse 1–5 im Einklang mit dem beständigen soteriologischen Angebot des Schöpfers an die Lebenswelt universal, zum anderen anschließend (V. 6–13) als ein Lebensdrama historisch, um es zum Abschluß im Zeugnis der Wir-Gruppe homologe-



tisch zu deuten.« (70) Es schließt sich eine durchgehende Kommentierung an, die zahlreiche wertvolle Beobachtungen vor allem auf den Gebieten der Leserführung, der Narratologie und der metaphorischen Netzwerke des 4. Evangeliums enthält. Joh 1–6 werden dabei als theologischer »Grundkurs des Gesamtwerkes« (73) bestimmt und eine eigenständige Rezeption der Synoptiker (speziell bei Joh 6 und der Passionsgeschichte) wird als wahrscheinlich angesehen. Ein neuralgischer Punkt wie Joh 14,31 gilt Busse als rhetorische und nicht performative Aufforderung, »ständig die Nähe Jesu zu suchen bzw. dort zu *bleiben*« (216), so dass literarkritische Operationen schlicht überflüssig werden. Auch Joh 21 wird als ursprünglich eingestuft; hier dominieren Argumente: a) Es hat nie einen Evangeliumstext ohne Kap. 21 gegeben. b) Durch die kommentierenden Rückverweise auf Joh 1–20 erweist sich Joh 21 als integraler Bestandteil des Gesamtwerkes. c) Den Lesern werden neue Möglichkeiten der Identifizierung des Auferstandenen angeboten. d) Das Petrusbild von Joh 21 fügt sich vor allem mit der Nachfolgethematik in das vorherige Evangelium ein. Hier werden allerdings die herausragende Stellung des »Lieblingsjüngers« in Joh 1–20 und seine Korrektur in Joh 21 bewusst minimiert. Das innovative Zentrum des Bandes stellt Hauptteil C dar: Über die Bildlichkeit zur Verständigung. Zentrale metaphorische Netzwerke bestimmen die Neuinszenierung der Jesusgeschichte bei Johannes, wobei Busse das Augenmerk besonders auf die sozialgeschichtlichen Hintergründe richtet. So werden die sozialen Hierarchien in Joh 2,1–11 untersucht, vor allem die Stellung des »Tafelmeisters«. Ein weiterer Schwerpunkt ist die »Sklave – Herr«-Metaphorik. Beim »Lieblingsjünger« werden einzelne sozialhistorische Aspekte (die Sitzordnung in Joh 13; der »Lieblingsjünger« als Adoptivsohn in Joh 19,25–27) erörtert, um von dort seine Funktion zu bestimmen: »Der bewußt anonymisierte Jünger, der erst relativ spät in der Erzählhandlung auftritt, ist vom johanneischen Jesus auserwählt worden, um den symbolischen Repräsentanten der eschatologischen Familie Gottes darzustellen, die im Lebenseinsatz und in der Auferstehung Jesu gegründet wurde.« (300) Die Rolle der »Juden« im johanneischen Diskurs und die Tempelmetaphorik bilden weitere Schwerpunkte. Zwar gibt es eine scharfe Auseinandersetzung um die legitime Abrahamskindschaft (Joh 8), aber die Familienbande werden nicht völlig zerschnitten. Das 4. Evangelium stellt sich nicht gegen die biblische Überlieferung, »sondern schärft sie nur neu ein« (322). Die »Juden« sind literarische Figuren, an denen die Leser ihren eigenen Standpunkt im Verhältnis zu Israel finden sollen. Die Tempelmetaphorik bestimmt Busse als theologisches Zentrum des Johannesevangeliums und wertet sie als Ausdruck eines auf die Gegenwart zentrierten Denkens. Mit diesem Bereich sind neben den expliziten Nennungen in Joh 2,19–21 vor allem die Opfer- und Leibvorstellung und die Frage der lokalen Anbetung

Gottes (Joh 4,21–24) verbunden, aber auch die Vorstellung vom Begegnungszelt (Joh 1,14b), der Verbindung zwischen Himmel und Erde in Joh 1,51 und der himmlischen Wohnungen in Joh 14,2 f. Hinzu kommen: der Jakobsbrunnen (Joh 4,4–44), der Tempel als Lehrhaus (Joh 6,45; 7,14 ff.), die Tempelquelle (Joh 7,37–39), die Weinstockkrede (Joh 15,1–8) und das Tempelopfer (Joh 19,31–37). Alle Aspekte der antiken Tempeldeutung müssen bei Johannes erfasst werden, denn Jesus nennt den Tempel ›Haus seines Vaters‹ (Joh 2,16) und deutet die Jesusgeschichte als »Tempel im Vollzug« (365). Es ist dem 4. Evangelisten hoch anzurechnen, »dass er – wohl nach der Zerstörung des zweiten Tempels – die mit diesem verknüpfte Vorstellung vom heiligen Ort christologisch auf die Person Jesu in heiliger, vom Geist qualifizierter Zeit übertragen hat und folglich dessen Reputation auf eine weitere, über die der Synoptiker hinausgehende Weise verstehbar gemacht hat« (366). Zu Recht rückt Busse die Tempelmetaphorik vom Rand in die Mitte des johanneischen Denkens, zugleich schlägt die Entdeckerfreude hier aber über die Stränge, denn die gesamte vielschichtige Christologie lässt sich von diesem Motiv her nicht verstehen.<sup>11</sup> Weitere ekklesiologische Motive bilden den Abschluss dieses Hauptteils: Der Geist-Paraklet als endzeitlicher Beistand, die Sammlung der Zerstreuten als ekklesiale Aufgabe und die rituelle Dimension der johanneischen Jesus-Geschichte. Sie soll insgesamt als ›rite de passage‹ verstanden werden: »Deshalb muß ernstlich erwogen werden, ob der Evangelist als Grundlage all seiner Bemühungen dem Leser nicht eine gemeinsame hermeneutische Verständigungsplattform anbietet, auf der die Jesusgeschichte und ihre Heilsfolgen grundsätzlich als rites de passage gedeutet werden. Denn der Rezipient erfährt sich in den die Jesusgeschichte bestimmenden, aber auch für die wachsende göttliche Familie in der Menschenwelt immerfort notwendigen eschatologischen Prozeß eingebunden, der noch viele nachrückende Generationen übergreifen wird, um allen von Gott Erwählten ebenfalls die Chance zum Glauben und zu unzerbrechbarem Lebensglück zu geben. Deshalb redet der Verfasser wiederholt (1,50; 5,20; 14,12) von den *grösseren* Erfahrungen, die der Glaubende aus den Juden und den Völkern (4,35 f.; 10,16.30; 11,52; 17,20; 21,11.15 ff.) zukünftig noch machen werde.« (400) In einem Fazit werden die Überlegungen knapp gebündelt. Der 4. Evangelist gestaltet in

<sup>11</sup> So aber U. Busse, Das Johannesevangelium, 365: »Kurzum: Die methaphorische Interpretation der Jesusgeschichte mit Hilfe zentraler Ideen des Tempelkultes löst den unüberbrückbar scheinenden Gegensatz innerhalb der johanneischen Christologie weitgehend auf. Da die Jesusgeschichte als ›Tempel im Vollzug‹ gedeutet wird, hebt sich die Opposition zwischen den beiden in der Auslegungsgeschichte konkurrierenden Konzeptionen von selbst auf. Denn der Tempel war nach antiker Vorstellung Pforte zum Himmel und Treffpunkt von Himmel und Erde zugleich« (ähnlich 412).

freiem Umgang mit den Synoptikern eine sich langsam steigernde Konflikterzählung, die als Neuinszenierung seine schriftstellerische und theologische Kreativität klar erkennen lässt.

Dieser Band bietet beides, ein Programm und zugleich eine Vielzahl von Anstößen, Ideen und Suchbewegungen, die die Leser inspirieren. Nicht jedes Buch kann dies für sich in Anspruch nehmen.

Thematisch und auch methodisch verwandt ist die umfassende Monographie von JAN G. VAN DER WATT: »Family of the King. Dynamics of Metaphor in the Gospel according to John«. Dies verwundert nicht, denn Busse und van der Watt haben laut Vorwort eine Zeit lang in Essen zusammengearbeitet. Allerdings geht van der Watt die Thematik umfassender und grundsätzlicher an, denn sein Ausgangspunkt sind umfassende Überlegungen zum Wesen metaphorischer Sprache. Dabei wird danach gefragt, was eine metaphorische Analyse johanneischer Texte leisten kann, wie metaphorische Rede bei Johannes »funktioniert«. Grundlegend sei zunächst eine Differenzierung zwischen Symbol und Metapher: »Symbolism, as understood in this study, should, neither be confused with figurative language in general, nor with metaphors. It is understood as figurative language which works on convention. A metaphor may, therefore, become a symbol if the particular incongruent link, made in the original metaphor, is stabilized and fossilized through semantic convention.« (4) Für die Analyse von Metaphern ist nach van der Watt der Kontext von entscheidender Bedeutung, denn Metaphern speisen sich aus ihren kontextuellen Beziehungen. Metaphorische Kommunikation ist mit und in ihren Sprachspielen eine offene Kommunikation. Bei den Metapher-Typen ist vor allem die Substitution wichtig, d.h. Subjekte oder Objekte im Literalsinn werden durch Bildobjekte ersetzt (Jesus als guter Hirte). Hinzu kommt eine Interaktion auf Verbebene, indem der »literal-level« und der »figurative-level« sich gegenseitig interpretieren (so gibt es ein »bleiben« in Jesus, in seinem Wort und ein »bleiben« der Reben am Weinstock). So entstehen metaphorische Netzwerke, die von der Mikroebene ausgehend zu Bildkompositionen voranschreiten. Diese Theorieelemente trägt van der Watt nicht von außen an das Johannesevangelium heran, sondern versucht sie aus den Texten zu entwickeln und an ihnen zu verifizieren. »The images in Jn. 4, 10 and 15 serve as examples of how John applies his metaphors.« (25) Die intensiven Exegesen der Texte konzentrieren sich auf die Frage, wie die einzelnen Elemente miteinander kommunizieren und wie daraus metaphorische Netzwerke entstehen. Als Schlüsseltexte erweisen sich Joh 15 und 10; zu Joh 15 wird festgestellt: »Jn. 15:1–8 and 15:16–17 consists of different types of metaphors, comparisons and climactic descriptions. The different sayings are cohesively linked by means of a common

theme. Structurally, however, these verses contain a narrative.« (54) Die ausführliche Analyse von Joh 10 führt zu dem Ergebnis: »One can indeed speak of imagery in ch. 10. One has seen that the relevant verses in ch. 10 consist of different types of metaphors, climactic descriptions and comparisons, which again form different narratives.« (91 f.) Im 3. Kapitel werden die exegetischen Ergebnisse noch einmal auf eine Meta-Ebene gehoben, indem nach dem Wesen der joh Metaphern und Bildfelder/Bildbereiche (imagery) gefragt wird. Als Konstruktionselemente der joh Metaphern gelten die Substitution, die Interaktion und der Vergleich, die sowohl den Mikrobereich einzelner Texte als auch den Makrobereich der Netzwerke prägen. Mit »imagery« (Bildfeld/Bildbereich) wird der übergeordnete Bereich bezeichnet; es gilt: »Imagery was already defined as the (total and coherent) account or mental picture of objects, with corresponding actions and relations, associatively belonging together, (see for instance, the images of sheep farming or vine farming). All the singular elements (in the case of vine farming the vine, gardener, pruning, branches, etc.) related to the general topic (vine farming) are grouped together to form the total imagery. Any number of metaphors, comparisons, functional descriptions might therefore be included in the imagery in order to form the whole picture (which are held together through the cohesive mechanism described above). As soon as the action, relation or objects change, a new imagery follows.« (137) Den Bildfeldern/Bildbereichen wendet sich van der Watt im 4. Hauptteil zu. Er sieht in der Familienmetaphorik des 4. Evangeliums den übergeordneten Bildbereich, der die verschiedenen Metapherkomplexe zusammenführt. »The family imagery is the constitutive and most essential imagery in this Gospel; this is not the only, but indeed the most pervasive imagery in this Gospel.« (397) Zu diesem Bereich gehören die verschiedenen Vorstellungen von Geburt und Geburt »von Neuem/von Oben« (Joh 3), Kinder Gottes (Joh 1,12 f.), Familie Gottes/Familie des Satans (Joh 8).<sup>12</sup> Diese Geburt gewährt wahres Leben, so dass folgerichtig die Lebensmetaphorik bei Johannes analysiert wird; vom »ewigen Leben, Gott als Geber des Lebens, Brot des Lebens bis hin zur elementaren Lebenserhaltung durch Essen und Trinken, Brot, Wasser und Licht (und Finsternis), die bei Johannes auch jeweils metaphorisch aufgeladen sind.<sup>13</sup> Anschließend analysiert van der Watt mit der Thematik verwandte Motive, z. B. die Verwandten Jesu, die Funktion von Erziehung und Lehre, die Mission Jesu sowie die Kommunikation innerhalb der »Familie Gottes« als Liebesethik. Schließlich wird auch der Heilige Geist als (indirektes) Mitglied der

<sup>12</sup> Vgl. J. G. van der Watt, *Family of the King*, 166–200.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 201–260.

›Familie Gottes‹ bezeichnet: »Metaphorically speaking it seems plausible to maintain that the Spirit functions within the framework of the macro-imagery of the family. He emanates from the Father, supports the Son and continues his work, and helps the believers.« (375) Im abschließenden 5. Kapitel werden die Ergebnisse gebündelt. Zwar dominiert innerhalb der Metaphorik deutlich die Christologie, aber gerade die Netzwerke verdeutlichen die innere Zusammengehörigkeit bzw. Interaktion mit der Eschatologie, Soteriologie und Ekklesiologie. »In conclusion, the family imagery combines and integrates different central theological themes in the Gospel by means of a network. It serves as the dominating form in which the message of the Gospel is formulated. Although form and message should not and cannot be separated, it must be borne in mind that the message is dominant.« (439) Damit widersteht van der Watt der naheliegenden Versuchung, die Form für die Botschaft zu halten, den Primat der Theologie durch methodische Zugriffe aufzulösen, die Botschaft in einer ausufernden Theoriediskussion untergehen zu lassen. Insgesamt eine hervorragende Studie, nicht nur im Hinblick auf die Metaphorik-Diskussion, sondern auch als Gesamtinterpretation des Johannesevangeliums.

Auch ein gewichtiger Tagungsband (Eisenach 2005) widmet sich der Bilderwelt des 4. Evangeliums: J. FREY/J. G. VAN DER WATT/R. ZIMMERMANN (Hg.), *Imagery in the Gospel of John*. *Ruben Zimmermann* stellt in einem einführenden Beitrag die Forschungsgeschichte dar, entwickelt eine Methodenlehre der Bildlichkeit und betont, dass die Erfassung der Bildlichkeit der johanneischen Theologie in Theorie und Auslegungspraxis ein selbstverständlicher und unverzichtbarer Ausgangspunkt sein muss. *Harold W. Attridge* und *Rainer Hirsch-Luipold* gehen dem Einfluss der platonischen Bilderwelt in seiner Wirkungsgeschichte und im 4. Evangelium nach. Im Mittelplatonismus werde das Bild als Weg zur Wahrheit aufgefasst, weil die Gottheit Spuren in die Welt einzeichnet. Ein Konzept, das auch Johannes beeinflusst, wie insbesondere der Zeichen-Begriff verdeutlicht (Hirsch-Luipold). Der ontische Zusammenhang mit dem Abgebildeten tritt bei Johannes vor allem durch die Sohnschaft und die Einheit von Vater und Sohn hervor. Die Gleichniskonzepte bei Johannes und Markus untersucht *Uta Poplutz*, wobei sie in der Analyse von Joh 10,6; 16,25.29 und Mk 4,10–12 überraschende Übereinstimmungen feststellt, denn es geht jeweils um ein vertieftes nach-österliches Verstehen des Christusgeschehens. Die Lichtmetaphorik wird von *Silke Petersen* anhand von Joh 8,12 und ausgewählten gnostischen Texten interpretiert, die mit ihren kosmologisch-spekulativen Erweiterungen Lücken des joh Konzeptes ausfüllen. Sein Konzept der Relektüre entfaltet *Jean Zumstein* am Beispiel von Joh 15,1–17. Einerseits ist der Text durch eine vielschichtige Bildersprache geprägt, die aber in einen argumentativen Prozess eingebunden ist, der in interpretierenden Kommentaren (›Vertiefungshermeneutik‹) Gestalt gewinnt. Vom interpretierenden Wachstumsgedanken, der sich je unterschiedlichen historischen Situationen und Kontakten verdankt, ist auch das Modell von *Paul Anderson* geprägt. Er versucht nachzuweisen, dass die verschiedenen Stufen je unterschiedlich an Bildelementen interessiert waren. Extensiv literarkritisch argumentiert auch *Folker Siegert*, der von einem ›ursprünglichen‹ Johannes-

evangelium ausgeht, das verschiedene urchristliche Traditionen aufnahm und vor allem in Dialogformen zu seiner jetzigen Gestalt heranwuchs. Der Frage nach einer weitergehenden Erfassung der Rezeptionsvorgänge widmet sich *Jesper T. Nielsen*, wonach die Lamm-Gottes-Metapher sich einer kognitiven Integration von Jes 53 und der Passa-Lamm-Vorstellung verdankt. *Marianne M. Thompson* sieht das Gottesbild des 4. Evangeliums zuerst und vor allem im AT verankert. Es erzählt eine Geschichte: »It presents God as the God of Israel, creator and source of life, who loves and cares for his people, and who ultimately determines to bring them salvation and life through Jesus, the Messiah, and son of the God.« (276) Im Vergleich mit der hellenistischen Königsvorstellung bestimmt *Ulrich Busse* das Profil der joh Königsmetaphorik. Sein Königtum erweist Jesus bei Johannes nicht durch Machtdemonstration (vgl. 6,15), sondern durch die Bereitschaft, in seiner Sendung den Willen des Vaters zu erfüllen. Die Rolle Johannes d.T. als Zeuge und Freund des Bräutigams steht im Mittelpunkt der Analysen von *Mary L. Coloe*. Die Essens- und Trinkmetaphorik in Joh 6,35 wird von *Peter Maritz/Gilbert van Belle* eingehend analysiert. *D. François Tolmie* arbeitet die Bedeutung der Hirtenmetaphorik für das Petrus-Bild des 4. Evangeliums. Er zeigt, dass eine Linienführung von Joh 10,11 über 13,36.38; 18,1 ff. bis hin zu 21,15 zu erkennen ist. Die Bedeutung von Joh 21 für die joh Ekklesiologie unterstreicht *R. Alan Culpepper*, der nun davon ausgeht, dass Joh 1–21 eine literarische Einheit bilden. Auch die Anthropologie wird bei Johannes mit Bildern entfaltet, wie *Craig R. Koester* am Beispiel des Lebensbegriffes verdeutlicht, dem die Bilder von Hunger, Durst und Dunkelheit als Gottesferne gegenüberstehen. Abschließend zeigt *Jan G. van der Watt* auf, wie umfassend auch die joh Ethik in eine Bildervielfalt eingebettet ist und durch diese Bilder vermittelt wird.

In den weiten Bereich der joh Bilderwelt gehört auch die Hamburger Habilitationsschrift von *SILKE PETERSEN* »Brot, Licht und Weinstock. Intertextuelle Analysen johanneischer Ich-bin-Worte«. Die VfN. skizziert zunächst die Forschungsgeschichte (zwischen Gnosis, Hellenismus und Deuterojesaja), um dann ihre Ausgangsposition zu bestimmen: Neuere religionsgeschichtliche Quellen sind zu berücksichtigen (Nag Hammadi; Isis-Kult), die methodische Reflexion muss verfeinert werden und antijüdische Tendenzen der Forschung gilt es zu überwinden. Hier kritisiert die VfN. zu Recht ältere Positionen (R. Bultmann, W. Bauer), wird allerdings der neueren Forschungsgeschichte nicht gerecht. Sie wirft zahlreichen Auslegern ein Verharren im Überbietungsgedanken gegenüber dem Judentum vor (speziell zu Joh 1,17), ohne jedoch ihren eigenen theologie-politischen Standort wirklich zu benennen. Einerseits ist es zutreffend, dass der historische Abstand zum Johannesevangelium zu einem behutsamen Vorgehen nötigt, andererseits stellt das 4. Evangelium zweifellos einen Überbietungsanspruch, der sich auch durch historische Relativierungsversuche nicht wegdiskutieren lässt. Einen breiten Raum nehmen methodische Überlegungen zu verschiedenen Konzepten der Intertextualität ein, die auch antike Textwelten angemessen erfassen können. Es geht dabei um Referenzphänomene, die drei verschiedene Ebenen betreffen: 1) Zusammenhänge innerhalb desselben Textes (Intra-

textualität); 2) Zusammenhänge mit anderen Texten (Intertextualität im engeren Sinn) und 3) Bezüge zu den damaligen historischen Umständen (Weltwissen der Hörer/Leser). Dabei richtet die Vfn. ihren Blick ausdrücklich nicht auf die mögliche Vorgeschichte eines Textes, sondern auf den Text, der den antiken Rezipienten zugänglich war. Zunächst werden in einem intratextuellen Schritt die joh Ich-bin-Worte untersucht. Bei Johannes begegnen die ἐγώ εἰμι-Belege in einem Gewebe von Ich-Formulierungen, die alle miteinander vernetzt sind. Zugleich bilden aber die prädikativen Ich-bin-Worte eine feste Gruppe innerhalb des Gesamt-evangeliums. Als neue Bezüge schaffende Metaphern wirken diese Worte in zwei Richtungen. Sie formulieren nicht nur Aussagen über Jesus, sondern ermöglichen auch eine neue Wahrnehmung von Brot, Licht, Weinstock usw. »Metaphern sind, so ist festzuhalten, gerade keine uneigentlichen Aussagen, die das Eigentliche rhetorisch schmücken. Sie sind eigentliche Rede, die sinnstiftend wirkt und die Wahrnehmung der Wirklichkeit verändern kann. Die Prädikate der Ich-bin-Worte stehen somit nicht als Ausschmückungen für etwas eigentlich Gemeintes, das es nur herauszufinden und zu übersetzen gelte, sondern die vorliegenden Kombinationen von Jesus und den Prädikationen schaffen neue Sinnzusammenhänge, die ihre Relevanz nicht nur für die Sichtweise Jesu, sondern auch für die Wahrnehmung der prädikativen Inhalte entfalten.« (124) Durch die metaphorische Neukombination werden neue qualitative Sinnzuwächse erzielt. In einem weiteren Schritt werden dann die Ich-bin-Worte in anderen Texten der Spätantike untersucht. Dabei kommen die Septuaginta und frühjüdische Apokryphen, die übrigen Schriften des Neuen Testaments und frühchristliche Apokryphen in den Blick. Ausführlich widmet sich die Vfn. dabei den Ich-bin-Worten in den Nag Hammadi-Texten. »Die behandelten Schriften bezeugen die Existenz eines Ich-bin-Stils, der für Selbstoffenbarungen von Offenbarergestalten nutzbar gemacht wird, sie verwenden diese Redeform aber *auch* in ganz anderer Weise, als dies im Johannesevangelium geschieht.« (177 f.) Es finden sich längere Serien von Ich-bin Worten, die geradezu als ein besonderes Stilmerkmal gnostischer Schriften aufgefasst werden können. Bemerkenswert sind schließlich die Ich-bin-Worte im Isis-Kult, der im Römischen Reich weit verbreitet war. Formal handelt es sich bei den Selbstaussagen der Isis um Selbstvorstellungen mit Namen, Titel und Tätigkeitsbereichen, allerdings ohne metaphorische Aussagen. Stand bisher das absolute ἐγώ εἰμι im Mittelpunkt, so untersucht die Vfn. nun die konkrete Prädikation oder Bildhälfte. Exemplarisch ausgelegt werden die Brot-, Licht- und Weinstockmetaphorik. Bei der Brotmetaphorik in Joh 6 betont die Vfn., dass hier keine Überbietung der Überlieferung Israels vorliege, was angesichts von Joh 6,32.42.46.49 kaum überzeugt. Das Lichtwort Joh 8,12 wird in den breiten

Kontext antiker Lichtmetaphorik, vor allem der Nag Hammadi-Texte gestellt. Als Besonderheit des Evangeliums gilt dabei die zeitliche Begrenzung des Lichtes (Joh 12,35 f.). Beim Weinstock stehen die Bildwelt-Realitäten im Vergleich mit dem antiken Weinbau und der metaphorische Gebrauch in der jüdischen Tradition im Mittelpunkt (Paradiesbildwelt). In einem abschließenden Kapitel bündelt die Vfn. die Ergebnisse, indem sie die formalen Strukturen der verschiedenen Ich-bin-Worte auflistet und die Einbindung der metaphorischen Ich-bin-Worte in Erzählungen betont, »in der die Prädikation der Metapher als Gabe Jesu begegnet« (326). Herausgestellt wird ferner die Einbindung der Ich-bin-Worte in die jüdische Überlieferung, speziell der Weisheitsliteratur. Schließlich weist die Metaphorik der joh Ich-bin-Worte ein gemeinsames Zentrum auf: die Konzentration auf Jesus hin.

Insgesamt liegt eine weiterführende Studie vor, die die weiten religionsgeschichtlichen und theologischen Dimensionen einer zentralen Erkennungs-, Mitteilungs- und Werbeformel der joh Theologie aufzeigt.

In der Johannesforschung war schon immer deutlich, dass der Evangelist Charaktere zeichnet, so z. B. den »Lieblingsjünger« oder Petrus. Diese Fragestellung hat sich als ein Schwerpunkt der aktuellen Forschung herausgebildet, wobei das Buch »Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium« von PETER DSCHULNIGG (1943–2011) im deutschen Sprachraum am Anfang steht. Dschulnigg stellt insgesamt 21 Personen dar, die an verschiedenen Stellen im Evangelium handelnd auftreten und in einer Beziehung zu Jesus stehen. Aus pragmatischen Gründen werden Gruppen (z. B. die »Juden«) nicht berücksichtigt, ebenso wenig Jesus selbst und Gott. Ziel sind dabei nicht Einzelporträts, sondern es geht um die Reaktion auf die Hauptperson. »In den Personen des Joh liegen also keine individuellen Porträtzeichnungen vor, sie werden vielmehr in typisierender Absicht gezeichnet, um an ihnen unterschiedliche Reaktionen auf Jesus darzustellen und diese den LeserInnen vor Augen zu führen, damit sie sich orientieren und ihre eigne Antwort auf Jesus finden und realisieren können.« (1 f.) Dargestellt werden: Johannes d. T., Andreas und Philippus, Simon Petrus, Nathanael, die Mutter Jesu, Nikodemus, die Frau aus Samaria, der Königliche, der Gelähmte, Judas Iskariot, der Blindgeborene, Maria, Marta und Lazarus, Thomas, Kaiphas und Hannas, der Jünger, den Jesus liebte, Pilatus, Maria von Magdala. Die Darstellung erfolgt jeweils nach einem Grundmuster; zunächst skizziert eine Hinführung die Bedeutung der Person, es folgen exegetische Analysen der einzelnen Stellen ihres Auftretens, die dann in zusammenfassende Überlegungen münden, die faktisch doch eine Art Personencharakteristik darstellen. Aus der Vielzahl der Personen drei kurze Beispiele: 1) Johannes der Täufer wird noch weitaus mehr als in den Synoptikern zu



einem idealen Christuszeugen, »dessen Glaube keine Mängel aufweist« (34). Das massive christologische Verkündigungsanliegen des Evangelisten macht aus dem Täufer den ersten Missionar Jesu. 2) Simon Petrus ist der am häufigsten im Evangelium genannte Jünger Jesu, der gerade in seiner Ambivalenz bedeutsam ist. Positiv erscheint Petrus als Fels (1,41), Bekenner (6,66–69) und Hirte (21,15–17), negativ in seinem Missverstehen bei der Fußwaschung (13,1–11), der Gewalt bei der Verhaftung Jesu (18,10 f.) und der Verleugnung (18,15–27). Damit werden auch die Probleme des Leitungsamtes reflektiert, dessen Gefahren und Grenzen in der Gestalt des Petrus sichtbar werden. »Obwohl Petrus eine bedeutende und unersetzliche Bestimmung als Leiter und Hirt des Volkes Gottes hat, haben er und sein Amt Grenzen, die am Lieblingsjünger verdeutlicht werden.« (77) 3) Der Jünger, den Jesus liebte, erscheint bei Johannes durchgängig als »Vorzugsjünger« (einschließlich Joh 21). »Der Vorzugsjünger steht Jesus näher als alle anderen Jünger [...] (er) verspürt gleichsam den Pulsschlag seines Herzens und ist seinem innersten Wesen vertraut.« (262) Er war eine historische Person und wird als Garant der geistgewirkten Botschaft des Evangeliums dargestellt, an dem sich auch der hervorgehobene »Amtsträger« Petrus immer wieder orientieren muss. In einem abschließenden 3. Kapitel werden die Ergebnisse gebündelt. Die im Evangelium auftretenden Personen sind in der Regel sowohl geschichtliche als auch idealtypische Figuren. Sie verkörpern negative Verhaltensweisen gegenüber Jesus (Judas Iskariot), vor allem aber sind sie Repräsentanten der johanneischen Gemeinde; sie spiegeln gewissermaßen als »Fenster zur Welt« die Struktur und das Selbstverständnis der Gemeinde. So zeigen zahlreiche Personen die Verwurzelung des Evangeliums in der jüdischen Welt, ebenso weisen die zahlreichen Frauengestalten auf ihre besondere Rolle in der Gemeinde hin. Die Schattenseiten der Gemeinde repräsentiert Judas Iskariot; demgegenüber ragen Simon und natürlich der »Lieblingsjünger« in besonderer Weise hervor, aber auch die vielen anderen sind Glaubenszeugen und damit Helfer zum Glauben. So werden ganz unterschiedliche Identifikationsmöglichkeiten für die Leser/Leserinnen des Evangeliums angeboten. Dschulniggs Buch verdient uneingeschränktes Lob, denn er betrat ein neues Forschungsfeld und setzte erste Maßstäbe. Die Weiterentwicklung in Richtung Rezeptionsästhetik, Ausbau der Charakterdarstellungen, Ausdehnung auf Gruppen und vor allem Einbeziehung des Verhaltens Jesu gegenüber den Personen im Evangelium ist folgerichtig und zeigt nur, wie fruchtbar diese Fragestellung ist.

Die theologisch-literarischen Fähigkeiten des Evangelisten Johannes stehen auch im Mittelpunkt der Hallenser Dissertation (U. Schnelle) von THOMAS POPP: »Grammatik des Geistes. Literarische Kunst und theologi-

sche Konzeption in Johannes 3 und 6«. Nicht eine mögliche Vor- oder Nachgeschichte entscheide über den Sinn johanneischer Texte, vielmehr liege der Verstehensschlüssel der Einzeltexte immer in der intratextuellen Welt des gesamten 4. Evangeliums. Das Evangelium will gleichermaßen in seinen Teilen und als Ganzes gelesen werden; beides schließt sich nicht aus, sondern bedingt einander. Dazu baut Johannes zahlreiche interne Verbindungslinien durch sein Leitwortsystem auf.<sup>14</sup> Prägnante symbolträchtige Begriffe wie φῶς (›Licht‹), ζῶή (›Leben‹), ἀλήθεια (›Wahrheit‹), δόξα (›Ehre‹), λόγος (›Wort/Rede‹), ἀγάπη (›Liebe‹), μαρτυρία (›Zeugnis‹), κόσμος (›Welt‹), γινώσκειν (›erkennen‹), πιστεύειν (›glauben‹), τηρεῖν (›bewahren‹), ὁρᾶν (›sehen‹), μένειν (›bleiben‹) sollen – zumeist im Zusammenspiel mit ihren Opponenten – die Hörer und Leser des Evangeliums zu einem vertieften Verständnis der Person Jesu Christi und seines Werkes führen. Sowohl innerhalb kleinerer Textabschnitte als auch über große Textsequenzen hinweg kommt den Leitworten eine vernetzende Funktion zu. Durch Wiederaufnahme, Amplifikation, Aufbau von Spannungsbögen, Rückverweis oder Substitution strebt der Evangelist eine Verdichtung seiner Botschaft an. Dieses anspruchsvolle Programm versucht der Vf. an den Schlüsseltexten Joh 3 und 6 aufzuzeigen, die er beide dezidiert als literarische und theologische Einheit versteht. Jesus und Nikodemus verfügen »sprachtheologisch nicht über den gleichen Zeichenvorrat« (120), so dass es auf dieser Ebene zu keiner Verständigung kommen kann. »Der jüdische Ratsherr kennt die neue Sprache nicht, die der joh. Offenbarer spricht. Er ist mit der Grammatik des Geistes nicht vertraut.« (ebd.) Zugleich wird er aber vom johanneischen Jesus in diese Welt eingeführt und als jüdischer Sympathisant ist er auf dem Weg aus der Nacht ins Licht (vgl. Joh 7,50–52; 19,38–42). Bemerkenswert sind die vom Vf. aufgezeigten Verbindungslinien zwischen dem Prolog und Joh 3,16 als ›Leittextec‹: »Es bleibt zu resümieren, daß Johannes seine kreuzestheologisch konzipierte universale soteriologische Christologie durch die in 1,1–18 grundgelegte Zusammenschau von Schöpfung und Erlösung entwirft. So kann 3,16 als ›Prolog in nuce‹ gelesen werden. Aus seiner schöpferischen Liebe heraus gibt Gott seinen Sohn. Er würdigt jeden Menschen, in der Begegnung mit dem Menschgewordenen seine Bestimmung zum ewigen Leben zu erfahren.« (162) Umfassend analysiert Popp die Struktur von Joh 6 und

<sup>14</sup> Vgl. Th. Popp, Grammatik des Geistes, 45–80. Hier grenzt sich Popp auch vom Relecture-Modell Zumsteins ab: »Allerdings stellt sich dann die Frage nach dem Mehrwert und der Überprüfbarkeit des relecture-Modells, wenn letztlich Nuancen darüber entscheiden sollen, ob bestimmte Passagen nicht mehr in den literarischen, theologischen und historischen Horizont des vierten Evangelisten eingeordnet werden können.«

zeigt die zahlreichen literarischen und theologischen Vernetzungen innerhalb des gesamten Kapitels auf (vgl. 256–276). »So steht die rezeptionsfördernde literarische Kunst der Variation in Joh 6 im Dienst der theologischen Entfaltung des Lebensthemas Erwählung, Glaube und Eucharistie, um den Leser in der Kraft des Geistes zur adäquaten Christuserkenntnis zu führen.« (450) Das johanneische Denken wird vom Vf. als pneumatologisches Denken bestimmt, dass sich vom inkarnierten, gekreuzigten und erhöhten Christus bestimmt weiß und seine eigene Sprache und Grammatik hat. »Diese Grammatik des Geistes wird durch wiederholte Lektüre vom Leser immer tiefer erlesen. [...] Die soteriologischen, anthropologischen und ekklesiologisch-ethischen Aspekte des Glaubens werden so auf die Christologie als *cantus firmus* der symphonischen Struktur des JohEv zentriert.« (470) Es gelingt Popp, das anspruchsvolle literarische und theologische Miteinander und Ineinander im 4. Evangelium an zwei Schlüsseltexten überzeugend aufzuzeigen.

Als Einzelperson steht neben dem Lieblingsjünger und Petrus vor allem Maria aus Magdala im Interesse der Forschung. JUDITH HARTENSTEIN versucht in ihrer Marburger Habilitationsschrift »Charakterisierung im Dialog. Maria Magdalena, Petrus, Thomas und die Mutter Jesu im Johannesevangelium« mit einem erweiterten Erzählkonzept das besondere Profil von Zentralgestalten des 4. Evangeliums zu ermitteln. Indem die Darstellung von Personen bei Johannes mit der Darstellung in anderen frühchristlichen Texten verglichen wird, ergibt sich die Möglichkeit, das Wissen bzw. die Einstellungen der konkreten Leser/Leserinnen besser zu erfassen. »Ich vergleiche also Texte über bestimmte Personen miteinander, lese sie zusammen. Durch ein solches dialogisches Lesen ergeben sich neue Perspektiven für die Interpretation des JohEv.« (50) Das dialogische Lesen erweitert die Wahrnehmung und die Sinnfindung, indem Kommunikationsprozesse in den antiken Texten aus gegenwärtiger Perspektive bewusst in den Blick kommen. Zunächst werden überblicksartig Personen und Gruppen im Johannesevangelium analysiert, wobei gerade die Offenheit der Darstellung auffällt, denn die Personen sind nicht festgelegt und sogar ihre Zugehörigkeit zum Kreis der Jünger/Jüngerinnen ist teilweise unklar. Dies erfordert die Mitarbeit der Leser/Leserinnen, die die Vielschichtigkeit der Darstellung deuten müssen. Wie sich dies im Einzelnen vollzieht, stellt die Vf. zunächst an Maria Magdalena, dann an Petrus, Thomas und Maria, der Mutter Jesu, dar. Im Anschluss an die Analyse der joh Texte (Joh 19,25; 20,1–18) werden Paralleltexte aus den Synoptikern und dem Thomasevangelium sowie EvPhil untersucht. Maria Magdalena gelte im 4. Evangelium offenbar als Jüngerin Jesu, die insbesondere als Botschafterin des Aufstiegs Jesu zum Vater (20,17) fun-

giere. »Wird Joh 20,17 vor dem Hintergrund der verschiedenen Texte über Botschaften an Maria Magdalena gelesen, dann zeigt sich eine spezifisch johanneische inhaltliche Prägung der zentralen Bedeutung der Gottesbeziehung und der Parallelität zwischen Jesus und den JüngerInnen.« (147) Vor allem Joh 20,1–18 zeigt für die Vfn. eine Überlegenheit Maria Magdalenas gegenüber Petrus, die sich in der erzählerischen Gestaltung niederschlägt, denn Maria wird durch eine eigene Erscheinung und eine eigene Verkündigung gewürdigt. Die Rolle des Petrus ist ambivalent; einerseits wird er von Jesus korrigiert/kritisiert und verleugnet er diesen, andererseits bekennt er sich als erster Jünger ausdrücklich zu ihm und wird von Jesus mit Führungsautorität ausgestattet. Dabei weist vor allem eine Besonderheit auf ein mögliches Vorwissen der Leser/Leserinnen hin: »Im JohEv ist die Differenz zwischen Petrus als Jünger und dem nachösterlichen Petrus deutlich stärker betont als in anderen Zeugnissen, in denen sich beides vermischt bzw. die Zeit als Jünger von seiner späteren Aufgabe geprägt ist. Diese spezielle Sicht hat in der späteren Tradition keine erkennbaren Spuren hinterlassen.« (212) Bei Thomas sieht die Vfn. nach Analyse aller relevanten frühchristlichen Thomas-Traditionen die Tendenz, die Autorität des Thomas zu begrenzen, wobei er zugleich eine positive Gestalt bleibt. Dieses Bild gewinnt sie vor dem Hintergrund der anderen Thomastraditionen, wo er als Zwilling Jesu ein ganz besonderer Jünger ist, kaum aber aus dem 4. Evangelium selbst. Die Mutterrolle Marias wird in Joh 2,4 problematisiert, tendenzmäßig auch in Joh 19,25–27, denn die Gemeinschaft mit dem geliebten Jünger ist eine Gemeinschaft unter Jüngern/Jüngerinnen. »Ihr Bild im JohEv ist so von einer bleibenden Spannung zwischen dem Ausgangspunkt als Mutter Jesu und der dann folgenden Bezogenheit auf den ganzen Kreis der JüngerInnen, zu dem sie gehört, bestimmt.« (292) Insgesamt liefert die Studie weiterführende Gedanken zur zentralen Figurenwelt des 4. Evangeliums, auch wenn der methodische Ansatz, das – mögliche – Vorwissen der Leser/Leserinnen des Evangeliums miteinzubeziehen, nur ansatzweise eingelöst werden kann.

Das starke Interesse an Maria Magdalena als literarischer und theologischer Figur bezeugen auch die beiden Studien von SUSANNE RUSCHMANN, »Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin«, und ANDREA TASCHL-ERBER, »Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1–18: Tradition und Relecture«. RUSCHMANN wählt in ihrer Freiburger Dissertation (L. Oberlinner) eine doppelte Perspektive, indem sie »vor« das Evangelium zurückgeht, um die Traditionen über Maria Magdalena zu ermitteln und als innere Annäherung den Blick »auf« das Evangelium wirft: »Wie ist Maria von Magdala in den Rahmen des JohEv eingebettet? Wodurch ist sie mit dem literarischen und theologischen Makrokontext ver-

woben?» (24) Diachrone und synchrone Fragestellungen sollen mit dem Modell der *relecture* als wechselseitig sich ergänzende Perspektiven begriffen werden. Nach einer methodologisch und forschungsgeschichtlich orientierten Einleitung werden zunächst die Traditionen über Maria Magdalena untersucht. Dabei weist die Vfn. speziell für Joh 20,1–18 eine Abhängigkeit von den Synoptikern zurück (vgl. 66 f.) und legt ihren Fokus auf eine eigenständige joh Traditionsgeschichte. Sie unterscheidet wie andere zuvor bei der Gesamtüberlieferung zwischen drei zunächst unabhängigen Strängen: einem Grabgang der Frauen mit Angelophanie, einer Grabinspektion durch Petrus und einer Erscheinung des Auferstandenen vor Maria aus Magdala. Allerdings erscheint eine genaue Rekonstruktion der vorjoh Traditionen kaum möglich, aber sie werden als älter eingestuft als die syn. Erzählungen. Dann erfolgt eine Übertragung der Ergebnisse der Traditionsanalyse auf das Johannesevangelium. Dabei wird zunächst nach der Historizität der Maria-Magdalena-Überlieferung (Joh 19,25; 20,1 f.; 20,11–18) im Vergleich mit 1Kor 15,5–8 gefragt. »Das Fehlen Marias und der Frauen in der Zeugenliste des Paulus lässt sich somit am ehesten dadurch erklären, dass es sich um zwei parallele Zeugnistraditionen handelt, von denen die eine nicht jünger oder weniger wertvoll als die andere sein muss: einerseits die Kerygmatradition, verbunden mit Osterzeugnis verschiedener Männer, andererseits die Erzählungen, die das Zeugnis der Frauen zum Inhalt hatten.« (101) Auf der rein joh Ebene werden dann die auffälligen sprachlichen, kompositionellen und sachlichen Übereinstimmungen zwischen Joh 20,1.2.11–18 und 1,35–51 in den Mittelpunkt gestellt. Sie verdeutlichen, dass sich der Evangelist auf die Berufungsthematik konzentriert und beide Erzählungen sich von dort gegenseitig interpretieren. »Der Weg in die nachösterliche Jüngerschaft verläuft durchaus analog zu demjenigen der ersten Jünger Jesu; zwischen der Nachfolge nach Ostern und derjenigen zur Zeit des irdischen Jesus besteht Kontinuität, denn es gelten die gleichen Kriterien und Anforderungen. Am Beispiel Marias von Magdala bietet Joh nochmals einen zusammenfassenden »Intensivkurs« in Sachen Jüngerschaft: Nachfolge definiert sich in seinem Verständnis als Gesamtvollzug von »Kommen – Sehen – Erkennen – Verkünden«, dessen Einzelelemente allesamt strikt auf Jesus ausgerichtet sind und die Annahme seines Anspruchs bzw. die Bezeugung seiner Identität beinhalten.« (161) Als weiterer Text wird die erste Abschiedsrede Joh 13,31–14,31 mit Joh 20 ins Verhältnis gesetzt. Auch hier sieht die Vfn. fundamentale Übereinstimmungen, die sich allerdings bei Weitem nicht so deutlich erschließen wie beim ersten Textvergleich. So werde vor allem das verheißene österliche Kommen Jesu durch die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria aus Magdala eingelöst. Hier stellt sich aber die Frage, welche Per-

spektive die Abschiedsreden eigentlich haben. Beziehen sie sich auf Ostern oder auf die Parusie Jesu und damit primär auf die textexterne Lesergemeinde? Die Vielfalt der in den Abschiedsreden behandelten Themen lassen einen speziellen Bezug auf Maria Magdalena jedenfalls kaum erkennen. Abschließend zeigt die Vfn. auf, wie mannigfaltig die Figur Maria Magdalena in das Netz joh Theologie eingewoben ist. Sie ist als Jesu Jüngerin Liebende und Sehende, sie führt als Zeugin/Scharnierfigur vom Irdischen zum Auferstandenen und sie repräsentiert eine neue Form von Jüngerschaft.

Andere Akzente setzt ANDREA TASCHL-ERBER mit ihrer Wiener Dissertation (R. Kühschelm) »Maria von Magdala – erste Apostolin?« Sie will ein Porträt der literarischen und theologischen Gestalt Maria von Magdala bieten und darüber hinaus im Rahmen einer feministischen Hermeneutik der Erinnerung die historische Frage nach Maria Magdalena als erster Apostolin klären. Dieses doppelte Programm soll methodisch mit dem Programm der Relecture eingelöst werden, wobei die synchrone und diachrone Ebene gleichermaßen im Blick zu behalten sind. Ausgangspunkt ist eine umfassende Analyse von Joh 20,1–18, einer joh Begegnungs- und vor allem Modellgeschichte. Sie richtet sich als »eine ermunternde Einladung an die AdressatInnen, sich wie Maria von Magdala mutig auf den Weg zu machen, trotz etwaiger Missverständnisse engagiert und beharrlich auf der Suche zu bleiben bis zur persönlichen Glaubenserfahrung und schließlich authentisches Zeugnis abzulegen aufgrund der Beauftragung durch Jesus, das Evangelium zu verkünden« (151). Die Schichtenanalyse des Textes lässt nach Taschl-Erber deutliche Verschiebungen erkennen; am Anfang steht die Protepiphanie vor Maria Magdalena, die dann durch eine Angelophanie erweitert und mit dem Grabgang des Petrus und des Lieblingsjüngers verbunden wurde. Diese Relecture-Prozesse spiegeln die kirchliche Entwicklungsgeschichte wider, die speziell Petrus der eigenständigen Leitfigur Maria aus Magdala vorordnete. »Die überragende Rolle Marias von Magdala im JohEv kommt insbesondere dadurch zum Tragen, dass das 4. Evangelium die alte Tradition der Protepiphanie des Auferstandenen vor ihr bewahrte.« (339) Daraus ist zu schließen, dass gerade bei Johannes – im Gegensatz zu anderen Traditionsströmen – eine große Anzahl von Frauen als Zeuginnen und Traditionsträgerinnen, bis hin zu weiblichen Gründergestalten, zu beobachten sind. Dem geht die Vfn. vor allem mit Analysen von Joh 4,4–42 (die Frau aus Samaria), 11,1–45 und 12,1–8 (Maria und Marta) nach. Als Fazit ergibt sich: »Im 4. Evangelium erhalten Frauen den größten Raum innerhalb der kanonischen Evangelien. An zentralen Stellen treten sie – durchaus in Hauptrollen – als exemplarische Jüngerinnen und apostolische Zeuginnen hervor. Wenngleich sie für Frauen und Männer gleichermaßen als Vorbilder in der Nachfolge dienen, beleuch-

tet ihre Darstellung insbesondere auch die Situation der weiblichen Gemeindeglieder.« (403) Insgesamt ergibt sich daraus ein charismatisch-egalitäres Gemeindekonzept, das zwar mit Joh 21 mit einem männlichen Leitungskonzept beendet wurde, zugleich aber durch die Kanonisierung bleibenden Einfluss ausübte. Auch die synoptische Überlieferung dokumentiert die besondere Stellung von Maria Magdalena, denn in den Zeuginnenlisten (vgl. Mk 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lk 8,2 f.; 24,10) wird sie jeweils an erster Stelle genannt. Somit kann sie auch hier als Auferstehungszeugin und erste Apostolin (im paulinischen Sinn) gelten. Es schließen sich umfassende Analysen der Wirkungsgeschichte von Joh 20,1–18 in der frühchristlichen Literatur an. Speziell in der gnostischen Rezeption gilt Maria als explizite Rivalein zu Petrus, wie die Vfn. am »Evangelium nach Maria« (EvMar) zeigt. Auch in der patristischen Überlieferung bis hin zum Mittelalter spielt Maria von Magdala eine herausragende Rolle. Damit wird trotz aller Relativierungen die joh Linie weitergetragen, die auch in der Einpassung in die eigene Symbolwelt die ursprüngliche Bedeutung Marias noch klar erkennen lässt: »Als Trägerin joh Theologie erscheint sie als Symbolfigur für die joh Gemeinde, an welcher exemplarisch demonstriert wird, was JüngerInnenchaft bedeutet. In einer Relecture der vorösterlichen JüngerInnenberufungen wird ihre Ostererfahrung als (erste) nachösterliche Berufung stilisiert – als Erste vollzieht sie die Wende von der vor- zur nachösterlichen JüngerInnenchaft und lehrt die anderen die Botschaft des Auferstandenen.« (642) Insgesamt eine überzeugende Studie, die Maria von Magdala in ihrer historischen Bedeutung und ihren literarischen und theologischen Verarbeitungen deutlich vor Augen treten lässt.

Der personale Charakter des Evangeliums zeigt sich auch in seiner Mystagogie, denn Glaubenshinführung, -einführung und -vermittlung hat immer eine personale Dimension. Unter Mystagogie versteht ANNEGRET MEYER in ihrer Paderborner (K. Backhaus) Dissertation »Kommt und seht. Mystagogie im Johannesevangelium ausgehend von Joh 1,35–51« ein literarisches und theologisches Konzept des Evangelisten: »Wie versucht der Verfasser, die Adressaten mit Hilfe seines Textes zu dem gedachten Ziel, nämlich zum Glauben, zu bewegen? Welche mystagogischen Strategien manifestieren sich im Text?« (5) In der Begegnung zwischen Leser und Text beginnt ein mystagogischer Prozess, der durch ganz besondere Textstrukturen ermöglicht werden soll. Er soll nicht weniger leisten als die Lücke zu schließen zwischen dem Jesus der Geschichte/seinen Jüngern und der nachösterlichen Gemeinde zu allen Zeiten. Bereits die kerygmatische Ausrichtung der neuen Gattung Evangelium weist in Richtung Mystagogie, denn mit der Form verbindet sich das Anliegen eines Autors. Hinzu kommt der neue, synchrone Blick in der

Johannesforschung, der die Aufmerksamkeit auf die metaphorische Sprache, die didaktische Gestaltung und nicht zuletzt auf die Leser/Leserinnen des Evangeliums lenkt. Ausgangspunkt der Exegesen sind die leserlenkenden Texte Joh 1,1–18 und 20,30 f. sowie die literarischen Figuren des Lieblingsjüngers und des Parakleten. »Auf vielfältige Weise durchbricht der Autor des JohEv die innertextliche Perspektive durch Einblicke in seine eigene hermeneutische Verstehenswelt, die Metaebene des Textes. Darin bekundet sich zum einen der auktoriale Wille zur Verständigung, zur Mitteilung der nachösterlichen Blickrichtung des Jesusgeschehens, zum anderen stellt er gerade in der Verknüpfung von Erzählung und Metaebene einen hohen Anspruch an die Leser/Hörer, ihm, dem impliziten Autor/Erzähler auf seinen Wegen auch tatsächlich zu folgen.« (83) Dieses Programm wird exemplarisch an Joh 1,35–51 sichtbar. Das mystagogische Profil dieses Textes offenbart sich vor allem im Ineinander von Handlungs- und Glaubensprozess. Die vier Jüngerszenen zeigen die Möglichkeiten, um mit Jesus in Kontakt zu kommen: »hören – folgen – suchen – kommen – sehen – bleiben – finden« (141). Das Johanneszeugnis im Prolog nimmt so in Joh 1,35–51 Gestalt an und bietet den Lesern/Leserinnen verschiedene Möglichkeiten an, wie die Jünger zu Jesus kommen und bei ihm das Leben finden. Eine zentrale Rolle spielen in der weiteren Darstellung die Verben der Bewegung, des Hörens und des Sehens. Die Bewegungen im Text sind immer auch Glaubensbewegungen, die auf die textexterne Gemeinde zielen. Nach Ostern gilt: »Das Hören von Jesus löst dynamische Wegprozesse auf.« (239) Das »Zweithören« (vgl. Joh 20,29b) wird von Johannes ausdrücklich als Glaubenserfahrung in der Nachfolge gefordert und durch seine Textstrategie zugleich gefördert. Ziel dieses Geschehens ist das »Bleiben« in Jesus, das sich im »Finden«, »Erkennen« und »Glauben« realisiert. »Im JohEv betreibt der Evangelist aus mystagogieorientierter Perspektive eine kunstvolle Ästhetik der Inkarnation, die gottmenschliche Wahrnehmungslehre gegenüber dem fleischgewordenen Logos. Durch die gezielte und verschränkte Wahrnehmung kommuniziert er Glaubensbewegung im Text und setzt Glaubensbewegung außerhalb des Textes in Gang.« (306) Diese Glaubensbewegungen nehmen jeweils ihren Ausgangspunkt in konkreten Ereignissen des Lebens Jesu und werden dann im Text durch die Bewegungs- und Wahrnehmungsverben mit Blick auf die Leser/Leserinnen dramaturgisch aufgeladen. Den Abschluss der Arbeit bildet ein Vergleich von Johannes und Philo von Alexandrien, der unter völlig anderen Voraussetzungen eine vergleichbare Strategie anwendet. Fragestellung und Durchführung der Untersuchung überzeugen ohne Einschränkung; es gelingt der Vf., eine zentrale Dimension des Evangeliums lebendig werden zu lassen.



Den Themenfeldern Kommunikation, Verstehen und Erkenntnis wendet sich auch GEORG RUBEL mit seiner Studie »Erkenntnis und Bekenntnis« zu. Der Vf. untersucht in seiner Eichstätter Dissertation (L. Wehr) den literarischen Dialog als Weg zur Wissensvermittlung und bestimmt ihn in einem kurzen kommunikationstheoretischen Einleitungsteil »als Medium der Wissensvermittlung«, das »den Weg der Wissenserschließung reproduziert und dem Rezipienten eine bestimmte Erkenntnis vermittelt« (17). Der Vf. sieht im Rahmen eines Dreischichtenmodells (Tradition, Evangelist, Redaktion) den Evangelisten Johannes als Verfasser der Dialoge, in denen sich seine literarische Gestaltungskraft und seine theologische Ausrichtung besonders zeigen. Bei der Textauswahl wird der Dialog mit Nikodemus in Joh 3,1–15 ausgeschlossen, denn Nikodemus komme nicht zum Glauben, sondern verharre in seinem Missverständnis. Das weitere Auftreten des Nikodemus im Evangelium spricht jedoch dagegen, zumal gerade an seiner Person gezeigt werden kann, dass auch offene und unabgeschlossene Gesprächsformen bei Johannes vorkommen. Den exegetischen Hauptteil der Arbeit bilden umfangreiche Analysen von Joh 1,47–51 (Dialog mit Nathanael); 4,7–26 (Dialog mit der Samaritanerin); 9,35–38 (Dialog mit dem Blindgeborenen), 11,20–27 (Dialog mit Marta); 20,15–17.18 (Dialog mit Maria Magdalena) und 20,27–29 (Dialog mit Thomas). Die Einzelexegesen sind ähnlich strukturiert; der Vf. präsentiert zunächst den Umfang und die Struktur des Textes, um dann den formalen Aufbau des Dialogs darzustellen und schließlich daraus inhaltliche Bestimmungen abzuleiten. Durchgängig ist aber die Frage der Wissensvermittlung besonders im Blick. Auch eine Analyse der Entstehungsgeschichte der jeweiligen Dialoge wird geboten. Zudem werden andere Lösungsvorschläge der Forschungsgeschichte umsichtig diskutiert. Im Anschluss an die Exegesen wird der theologische Ertrag formuliert (319–354). Der Vf. bindet hier die Ergebnisse seiner Analysen synthetisch zusammen, indem er die Einzeldialoge miteinander vergleicht. Kriterien des Vergleichs sind die Stellung des Dialogs im Evangelium, seine Länge, die Dialogpartner, die Ausgangsbedingungen des Dialogs, seine Eröffnung, der Verlauf des Dialogs sowie der Abschluss und die Auswirkungen des Dialogs. Sorgfältig werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede dargestellt, um dann den übergreifenden Ertrag zu formulieren: »Bei allen Dialogen ist es Jesus, der seinem Gegenüber, entsprechend der jeweiligen Ausgangssituation, nach und nach ein bestimmtes christologisches Wissen vermittelt und ihn bzw. sie damit sukzessive zum Glauben an ihn führt. Der letzte Schritt auf diesem Weg zur christologischen Erkenntnis erfolgt jeweils durch die Selbstoffenbarung Jesu.« (344) Auf diesem Weg wird dem Dialogpartner eine Erkenntnis über Jesu Identität vermittelt, die in der Regel in ein christologisches Be-

kenntnis und damit eine Glaubensbezeugung mündet. In der Erkenntnis und dem Bekenntnis formuliert sich ein neues Wissen des Dialogpartners, das durch die Form des Dialogs vermittelt wurde. Warum aber griff Johannes im Rahmen seiner narrativen Gestaltungsmöglichkeiten gerade auf den Dialog zurück? Weil in einem Dialog das Wissen nicht einfach vorgesetzt wird, sondern die Möglichkeit besteht, den Weg der Wissensvermittlung mitzugehen und mitzubestimmen. Der menschliche Gesprächspartner ist in den Denkprozess involviert und kann so das Wissen nachvollziehen und gegenüber Außenstehenden auch argumentativ vertreten. Schließlich wird den Lesern und Hörern des Evangeliums wie den Dialogpartnern im Text die Möglichkeit eröffnet, im Nachvollzug Erkenntnis und Wissen zu bilden. »Diese Darstellungsweise hat für den Leser bzw. Hörer des Johannesevangeliums den unschätzbaren Vorteil, dass er ein bestimmtes Glaubenswissen nicht einfach dogmatisch aufkotzt bekommt und damit möglicherweise theologisch vor den Kopf gestoßen wird, sondern dass er den Weg dorthin selbst mitgehen und somit auch nachvollziehen kann.« (345) Durch Fragen und Imperative werden die Leser/Hörer zudem direkt in das Dialoggeschehen verwickelt. Schließlich bieten auch die an den Dialogen beteiligten Personen Modelle, mit denen sich die Leser/Hörer identifizieren können. Dabei kommt Thomas eine besondere Bedeutung zu, denn seine Glaubenszweifel bieten den Lesern/Hörern des Evangeliums die Möglichkeit, Fragen und Zweifel zuzugestehen. Insgesamt eine sorgfältige und überzeugende Studie, die den Dialog als zentrales literarisches und theologisches Element des Johannesevangeliums aufweist und seine Wirkweisen entschlüsselt.

Ein umstrittenes Dauerthema der Forschung ist das Verhältnis ›Johannes – Synoptiker‹. Hier versucht MANFRED LANG mit seiner Hallenser Dissertation (U. Schnelle) zur Klärung beizutragen (›Johannes und die Synoptiker‹). Der Vf. eröffnet das Thema in bemerkenswerter Weise, indem er einen Textabschnitt aus der Johannespassion von J. S. Bach zum Leitmotiv erhebt. Er zeigt, dass Bach intuitiv zentrale Aspekte johanneischer Kreuzestheologie erfasste und musikalisch umsetzte. Auch in der forschungsgeschichtlichen Einleitung geht der Vf. eigene Wege, wenn er z. B. das Johannesverständnis von J. G. Fichte und F. W. J. Schelling darstellt. Autoren wie B. Bauer, Chr. H. Weisse und F. Chr. Baur schließen sich an, gefolgt von der ›normalen‹ Diskussion von Bultmann bis Thyen. Es schließen sich die fortlaufenden Einzelanalysen an, die das Hauptstück der Arbeit bilden. Jeder Text wird in vier Schritten analysiert: 1) Kontext und Aufbau; 2) Analyse; 3) Interpretation; 4) Zusammenfassung. Der Vf. kann aufzeigen, dass Johannes sowohl in 18,1–11 als auch in 18,12–27 im Prinzip der markinischen Erzählung folgt. Von erheblicher Bedeutung für die Frage, ob dem Evangelisten der uns be-

kannte markinische Passionsbericht vorlag, ist die Beobachtung, dass Johannes mit der Verhörszene zwei Szenen der Verleugnung des Petrus verband, wobei er diese Zweiteilung offenbar aus Mk 14,54/14,66–72 übernahm. Der 4. Evangelist hat offensichtlich das literarische Verfahren des »sandwich-agreement« aus dem Markusevangelium aufgegriffen. Dies ist ein wichtiges Indiz für die These, dass die Übereinstimmungen zwischen Markus und Johannes nicht nur auf mündliche Traditionen oder vormarkinische Überlieferungsstadien zurückzuführen sind, sondern sich direkter Kenntnis verdanken. Das Verhör Jesu vor Pilatus in Joh 18,28–19,16a wird zutreffend als das Zentrum des johanneischen Passionsberichtes bestimmt. Waren die Innen- und Außen-Szenen für die ältere Literarkritik Anlass für Quellenscheidungen, so werden sie in der neueren Exegese als zentrales Kompositionsprinzip angesehen. Der Vf. arbeitet die einzelnen Szenen (Außenszenen: Joh 18,29–32; 18,38–40; 19,4–7; 19,13–15; Innenszenen: 18,33–38a; 19,1–3; 19,8–12) heraus und bestimmt jeweils Redaktion und Tradition. Im Zentrum der Exegese steht erneut die Frage, in welcher Art und Weise Johannes insbesondere die markinische Ereignisabfolge voraussetzt und bearbeitet. In der Analyse von Joh 19,16b–30 werden vom Vf. sowohl die Anlehnung an die markinische Abfolge als auch die Intentionen der johanneischen Darstellung überzeugend herausgearbeitet. Innerhalb der Analyse von Joh 20,1–18 arbeitet der Vf. wiederum das Verbleiben der Evangelisten im Rahmen der markinischen Chronologie heraus (vgl. Joh 20,1 f. mit Mk 16,1.2–4). In den Erscheinungsgeschichten orientiert sich Johannes nach der Analyse des Vf. vor allem am Lukasevangelium. Joh 20,19–23 nimmt wesentliche Gestaltungselemente aus Lk 24,36–41a auf. Auch inhaltlich setzt Johannes bei Lukas an, er verknüpft die lukanische Geisttheologie mit seiner Sendungschristologie. Joh 20,24–29 ist ein vom Evangelisten vorwiegend selbständig gestaltetes Stück, wobei sich deutliche Parallelen zu Joh 1,45–50 zeigen. Bei der Bündelung der Ergebnisse wendet sich der Vf. zunächst der Frage nach der Gattung des johanneischen Passionsberichtes zu. Er stellt fest, dass auch im johanneischen Passionsbericht Motive aus dem jüdischen Martyrium (vgl. bes. 2 Chr 24,20–22; 2 Makk 6,18–7,42; 4 Makk 6,1–30) und aus hellenistischen Märtyrerakten zu finden sind, dennoch der Passionsbericht als eine Gattung *sui generis* verstanden werden muss. Der Sitz im Leben ist nicht mehr so sehr in der Konfliktparänese, als vielmehr in der rechten Jüngerunterweisung zu sehen. Im abschließenden Kapitel fasst der Vf. seine Ergebnisse zusammen und unterstreicht die kreuzestheologische Ausrichtung der johanneischen Passions- und Osterberichte. Langs Arbeit führt auf methodisch gesicherter Basis den Nachweis, dass der Evangelist Johannes sowohl den markinischen als auch den lukanischen Passionsbericht kannte. Er kann

plausibel aufzeigen, wie der Evangelist das synoptische Material aufnahm und bearbeitete, zugleich aber auch von seinen Vorlagen abwich und eigene Wege ging.

Zahlreiche Studien widmen sich zentralen Themen der joh Christologie, wobei der joh Doxa-Begriff einen Schwerpunkt bildet. NICOLE CHIBICI-REVNEANU setzt in ihrer Greifswalder Dissertation (Chr. Böttrich) »Die Herrlichkeit des Verherrlichten« mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick und methodischen Überlegungen ein, um dann die joh Begrifflichkeit zu untersuchen und deren Besonderheiten im Vergleich mit der Umwelt herauszuarbeiten. Zwei Hauptströmungen lassen sich innerhalb der Forschung unterscheiden: zum einen die klassische theologische Interpretation, nach der Doxa als göttliches Attribut verstanden wird; zum anderen der kulturanthropologische Zugang im Rahmen des ›honor-shame-Modells‹, das den Begriff vor allem im Rahmen der antiken Vorstellungen von Ehre und Schande interpretiert. In der Bedeutung von ›Ruhm, Ehre‹ lässt sich der Sprachgebrauch von Doxa in der profanen Gräzität und dem jüdisch-christlichen Bereich kaum unterscheiden, zugleich aber findet sich die Bedeutung von ›Meinung‹ eher im profanen und von ›Offenbarungswirklichkeiten‹ eher im jüdisch-christlichen Bereich. Aus der Familienmetaphorik (›von Gott; ›einzig geborener Sohn‹) in 1,14 leitet die Vfn. den Aspekt der ›Ehre‹ allerdings auch für Johannes ab: »Die an 1,14 verifizierbare Mehrdimensionalität der δόξα, genauer die Möglichkeit, sie als ›Ehre‹ ebenso zu verstehen wie als Offenbarungsherrlichkeit Gottes, ist charakteristisch für das johanneische Offenbarungsverständnis, das übernatürliche Realitäten in alltäglichen Begriffen zum Ausdruck bringen will.« (77) Sehr präzise werden von der Vfn. die verschiedenen thematischen Bereiche dargestellt, in deren Zusammenhang Doxa erscheint: Offenbarung, Beziehungsgeschehen, Stellung und Legitimation Jesu als dem Gesandten Gottes, seine Wundertätigkeit, die Konkurrenz zwischen wahrer und lediglich beanspruchter Herrlichkeit. Insgesamt zeigen die umfangreichen traditionsgeschichtlichen Untersuchungen zum Begriff, dass die Verwendung von Doxa im 4. Evangelium in der Tradition des jüdisch-christlichen Denkens steht. Ausgangspunkt der vielfältigen Nuancen des Begriffes Doxa im 4. Evangelium ist eindeutig die Herrlichkeit Gottes. Dabei sind im Hinblick auf die Verherrlichung Jesu verschiedene Perspektiven zu unterscheiden: »Vor der ›Stunde‹ ist als Objekt der Verherrlichung allein Jesus im Blick (7,39; 8,54; 11,4; 12,16.23), als ihr Subjekt allein der Vater (8,54). Mit dem Eintreten in die ›Stunde‹ vollzieht sich allerdings eine Wendung: Nicht nur Jesus soll verherrlicht werden, sondern auch der (mit Jesus – den parallelen Formulierungen 12,23.28 nach – möglicherweise zusammenfallende) *Name Gottes* (12,28), schließlich sogar Gott selbst (13,31).« (331) Jesus er-

scheint somit im Geschehen seiner ›Stunde‹ immer stärker selbst als der Verherrlichte. Damit ist allerdings keine Austauschbarkeit von Vater und Sohn gemeint, sondern Vater und Sohn werden im Verherrlichungsgeschehen eins und können so in die Funktion des jeweils anderen eintreten. Entscheidend ist, dass Gott als *der* Geber der Doxa gedacht wird. Im Verherrlichungsgeschehen wird sichtbar, dass Gott selbst Jesus ins Recht gesetzt hat und ihn als den wahrhaftigen Gesandten seiner Botschaft in eine einzigartige und universale Ehrenstellung beim Vater einsetzte. Zugleich ehrt Jesus den Vater darin, dass er sein Leben hingibt und so Gottes Liebe vollzieht. Zu Recht stellt die Vf. die zentrale Bedeutung des Kreuzesgeschehens für das gesamte Herrlichkeitsverständnis des 4. Evangelisten heraus. Gerade in der Passion Jesu wird mit der Verherrlichungs-Metaphorik die besondere Beziehung zwischen Vater und Sohn demonstriert. »Durch den Tod Jesu wird nicht, wie man meinen könnte, Gemeinschaft zerstört, sondern vielmehr Beziehung im eigentlichen Sinne erst ermöglicht.« (625) Abschließend erörtert die Vf. die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten von δόξα und δοξάζειν und entscheidet sich zu Recht für ›Herrlichkeit‹ und ›Verherrlichung‹. Insgesamt überzeugt diese Studie nicht nur durch die souveräne Durchdringung des immensen Stoffes, sondern vor allem durch eine immer gegenwärtige theologische Fragestellung, die auf das besondere Verhältnis zwischen Gott und Jesus Christus ausgerichtet ist.

Andere Akzente setzt RAINER SCHWINDT in seiner Bonner (kath.) Habilitationsschrift »Gesichte der Herrlichkeit. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Studie zur paulinischen und johanneischen Christologie«. Basis seiner Analysen ist eine umfassende Untersuchung der Bedeutung von ›Herrlichkeit‹ im alttestamentlichen und frühjüdischen Schrifttum, mit dem Ergebnis, dass ›Herrlichkeit‹ in anthropologischen und theologischen Kontexten vorkommt und im Wesentlichen relational zu verstehen ist. Die ursprüngliche Wortbedeutung der Wurzel kbd ist »Schwere, Gewicht«, vor allem das Schwere in seiner Funktion. Der Kabod stiftet ein Beziehungsfeld, das den Status seines Eigners repräsentiert. Durch besonders vorbildhaftes Tun kann ein Mensch sich Gewicht, Ansehen und Ehre verschaffen, die ihm dann von anderen entgegengebracht werden. Dies gilt natürlich in einem viel höheren Maße auch für Gott. »Hier nun zeigt sich aber zwischen menschlichem und göttlichem Kabod eine grundlegende Differenz. Während der zwischenmenschliche Kabod dem Menschen auch verloren gehen kann, wenn er sich gegen seine Umwelt verfehlt, steht der Kabod Gottes für die in Schöpfung und Geschichte ausstrahlende Gewichtigkeit Gottes, die schlechthin unverfügbar ist.« (102) Nachdem der Vf. im 2. Hauptkapitel die Doxa Jesu Christi bei Paulus analysiert hat, wendet er sich im 3. Kapitel der

Herrlichkeitschristologie des Johannesevangeliums zu. Zunächst werden alle relevanten johanneischen Texte einer intensiven Einzelprüfung unterzogen, wobei der erste Text (Joh 1,14.16) als letzter untersucht wird. Der Vf. lehnt eine zu starke Trennung zwischen einem christologisch-theologischen und einem profanen Gebrauch des Doxa-Begriffes bei Johannes ab. Vielmehr zeige sich in allen Belegen, dass Doxa als eine dynamische Größe zu verstehen sei, die sich jeweils relational »vom Anderen her« speist. Im Hinblick auf die Herrlichkeit Jesu heißt dies, dass sie weit mehr als ein bereits in der Präexistenz vorhandener Besitz ist, vielmehr impliziert sie personal-kommunikatives Leben, das sich bereits in der Beziehung Jesu zum göttlichen Vater verwirklichte. Nun wird es für all jene zugänglich, die aus dem Suchen nach dem Göttlichen in diese Beziehung eintreten und Empfangende werden. In besonderer Weise unterstreicht das  $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\upsilon$  diese Interpretation, denn es wird in der Regel transitiv mit einem Objekt gebraucht. Dieses Grundverständnis prägt alle Bereiche der Herrlichkeitschristologie des 4. Evangeliums. Ausdrücklich hält der Vf. fest, dass die Wundererzählungen (Joh 2,11; 11,4.40) die »Zeichen« Jesu als ein Herrlichkeitsgeschehen interpretieren und ihnen eine volle Offenbarungsqualität zuerkennen. »Die Zeichen-Christologie fügt sich ohne Brüche in die joh Christologie, wie sie in den Offenbarungs- und Abschiedsreden entfaltet wird, ein.« (438) Eher zurückhaltend interpretiert der Vf. die Bedeutung der Herrlichkeitsvorstellung für Kreuz und Auferstehung bei Johannes. Das Kreuz ist beides, Schnittstelle zwischen Inkarnation und Auferstehung und zugleich Durchgangs- und Kontingenzgeschehen. Für das Verhältnis der Doxa des Irdischen und des Himmlischen ist entscheidend, dass sie als dynamische Größe sowohl beim Irdischen als auch beim Himmlischen eine *παρά*-Doxa ist, d. h. »von« Gott her zu denken ist. Die gesamte Doxaexistenz Jesu Christi ist durch die Dialektik von Empfangen und Geben sowie Macht und Hingabe geprägt. Grundlegend ist dabei die Anschauung von der *einen* Prä- und Postexistenzdoxa in ihrer inkarnatorischen und nachösterlichen Vergegenwärtigung. Den Abschluss der Studie bietet ein Vergleich der paulinischen und johanneischen Herrlichkeitschristologie. Dabei betont der Vf., dass der Doxa-Begriff sowohl für Paulus als auch für Johannes eine offenbarungstheologische und christologisch-zentrierte Funktion hat. Christus repräsentiert für beide *den* universal-soteriologischen Topos göttlicher Herrlichkeit. Stärker als Paulus betont dabei Johannes das Gewicht der Person und des Werkes Christi. »Zugespitzt gesagt offenbart die Doxa Christi für Paulus Gott, wie er sich der Welt zuwendet, für Joh dagegen Gott, wie er sich Christus zuwendet, und erst auf einer 2. Reflexionsstufe ist Gottes Weltzugewandtheit im Blick.« (494 f.) Insgesamt eine

überzeugende Studie, die eigene Akzente setzt und gerade darin als Bereicherung der Forschung zu betrachten ist.

Einen zentralen Aspekt joh Christologie behandelt auch MICHAEL LABAHN in seiner Göttinger (G. Strecker, nach dessen Tod E. Lohse) Dissertation »Jesus als Lebensspender«. Der Vf. will mit seinen Untersuchungen einen Beitrag zur Formgeschichte der johanneischen Tradition leisten. Weil die Vorgeschichte eines Textes eine wesentliche Voraussetzung seines Verständnisses ist, ergänzen sich traditionsgeschichtliche und formgeschichtliche Analysen und bilden die Basis für eine sachgerechte Erhebung der johanneischen Theologie. Unter dieser Perspektive stellt Labahn zunächst Stationen der Forschungsgeschichte dar und diskutiert wichtige Einleitungsfragen (z. B. das Verhältnis von Schriftlichkeit und Mündlichkeit; die Quellen der joh Tradition; Stil und Sprache einer joh Schule). Er geht ausdrücklich von der Existenz einer joh Schule aus, die Trägerin »für Bewahrung, Formung und Veränderung der joh. Tradition« (110) war. Nicht umfassende Grundschrift- oder Quellenhypothesen bilden den Ausgangspunkt der Überlegungen, sondern die Annahme einzelner, teilweise differenter mündlicher und schriftlicher Traditionen, die vom vierten Evangelisten aufgenommen und bearbeitet wurden. Methodisch lassen sich diese Traditionen durch die Scheidung von Tradition und Redaktion, anhand sprachlicher sowie stilistischer Eigenheiten, der Beachtung von Gattungsmerkmalen und literarischer Techniken des 4. Evangelisten erfassen. Für solche traditions-/formgeschichtlich orientierten Fragestellungen bieten sich naturgemäß vor allem die Wundergeschichten im Johannesevangelium an, die eine eigenständige Textgruppe darstellen, Verbindungen zur vorjoh Tradition aufweisen und für das Erzählgefüge des Gesamtevangelioms von entscheidender Bedeutung sind. Im Zentrum der Arbeit stehen umfassende Analysen der johanneischen Wundererzählungen (vgl. 120–465)<sup>15</sup>. Die Analysen sind gleichermaßen umfangreich und ertragreich; es gelingt Labahn bei allen sieben johanneischen Wundergeschichten aufzuzeigen, welche Vorformen bzw. Verbindungen zur synoptischen Tradition ihnen zu Grunde liegen und wie sich die Wachstums- und Formungsprozesse vollzogen. Daraus wird in einem abschließenden Ausblick (466–502) ein Modell der joh Traditionsbildung entwickelt. Mit ihrer Konzentration auf die Souveränität des Wundertäters und den gesteigerten miraculösen Zügen gehören die joh Wundergeschichten in die Spätphase der urchristlichen Traditionsbildung. Gegen die These einer Semeia-

---

<sup>15</sup> Der erhebliche Umfang der Arbeit machte eine Veröffentlichung in zwei Bänden notwendig. So erschienen die Analysen von Joh 6,1–25a separat als: Offenbarung in Zeichen und Wort (WUNT 2.117), Tübingen 2000.

Quelle sprechen vor allem die Differenzen zwischen den einzelnen Wundergeschichten und die Beobachtung, dass sie (mit Ausnahme von Joh 2,1 ff. und 4,46 ff.) nicht auf vorredaktioneller Ebene miteinander verbunden waren. Auch die traditionsgeschichtliche Disparatheit spricht gegen Quellenhypothesen, denn einzelne Wundergeschichten weisen Verbindungen zur synoptischen Tradition auf, andere hingegen stellen ausgesprochen joh Sondertraditionen dar. Daraus folgert der Vf.: »Jede der Wundergeschichten muß für sich als eine eigene Form analysiert werden. Die Beantwortung der geschichtlichen Fragen hat getrennt für jede Wundererzählung zu folgen.« (473) Zugleich lassen die Wundergeschichten aber auf der Ebene des Evangelisten eine deutliche theologische Tendenz erkennen: Im Wirken Jesu offenbart sich die Gabe des Lebens für die Welt; die Wunder Jesu sind deshalb ›Zeichen‹ für Jesus als den wahren Lebensspender. Nicht nur diese Grundthese ist überzeugend, sondern die Arbeit Labahns bietet im Hinblick auf die johanneischen Wundergeschichten und die Formung der johanneischen Tradition eine Unmenge von Detailsinsichten, die für jede weitere Beschäftigung mit dem ersten Hauptteil des vierten Evangeliums unerlässlich sind.

Geradezu ein Forschungsdesiderat stellte über Jahrzehnte die Frage nach der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte des 4. Evangeliums in der Alten Kirche dar. In seiner bei U. Schnelle verfassten Hallenser Dissertation »Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert« widmet sich TITUS NAGEL diesem Thema. Der Vf. beginnt mit einer forschungsgeschichtlichen Skizze, bei der drei miteinander verbundene Problemstellungen im Vordergrund stehen: 1) Die bezeugungsgeschichtliche Fragestellung, die seit dem 18. Jh. mit der Kontroverse um die ›Echtheit‹ des Johannesevangeliums verbunden ist. 2) Das rezeptionsgeschichtliche Problemfeld, d.h. die Frage, welche frühchristlichen bzw. altkirchlichen Autoren das Johannesevangelium rezipiert haben. 3) Die Nag-Hammadi-Texte belebten die seit langem geführte Debatte über das Verhältnis des Johannesevangeliums zur Gnosis. Im Mittelpunkt steht die Frage, ob die Anschauungen des 4. Evangeliums offen für eine ›Gnostisierbarkeit‹ waren oder ob das 4. Evangelium selbst am Anfang der Gnosis stand. Von großer Relevanz sind die methodischen Vorüberlegungen, mit denen der Vf. den Einführungsabschnitt fortsetzt. Unterschieden wird bei der Rezeption als Textaufnahme zwischen einer *Übernahme* von Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt und Form) und einer *Bezugnahme* auf den Text durch den Rezipienten (Aufnahme von Inhalt; Aufnahme von Form; bloßer Verweis auf einen Autor; bloßer Verweis auf eine Stelle/Perikope/Schrift). Als erster Autor wird der Apologet Theophilus von Antiochien (180 n. Chr.) untersucht; es folgt Athenagoras von Athen, der um 170 n. Chr. in Suppl 10 auf die Logoschristologie des Johannesevangelii-



ums erkennbar Bezug nimmt. Von Bedeutung ist Apollinaris von Hierapolis, der im letzten Drittel des 2. Jhs. das Werk *περὶ τοῦ πάσχα* verfasste. Er votiert für eine von den Synoptikern abweichende Passionschronologie und beruft sich dabei explizit auf das Johannesevangelium. Die Selbstverständlichkeit des Umgangs mit dem 4. Evangelium zeigt sich auch in den Schriften des Apologeten Tatian, der zwischen 160 und 180 n. Chr. wirkte. In der Zeit zwischen 160 und 170 n. Chr. ist Melito von Sardes ein wichtiger Zeuge für die Rezeption des 4. Evangeliums. Ausführlich behandelt der Vf. mögliche Bezugnahmen auf das 4. Evangelium im Werk des Apologeten Justin (um 150 n. Chr.), wobei er von einer »Benutzung« des Johannesevangeliums ausgeht. Bei Ignatius von Antiochien (zwischen 110/117 n. Chr.) lässt sich nicht mehr abschließend klären, ob er den Text des Johannesevangeliums kannte und benutzte. Möglicherweise kommt er nur als indirekter Zeuge in Frage, der mündliches Material übernahm, das seinerseits auf das Johannesevangelium zurückgeht. Den zweiten Schwerpunkt der Arbeit bildet eine Analyse christlich-gnostischer Literatur, bei der zwischen den Berichten und Exzerpten der Kirchenväter sowie den Nag-Hammadi-Texten unterschieden wird. Umfang und Form in der Rezeption des 4. Evangeliums sind naturgemäß sehr unterschiedlich. Auffällig bleibt, dass nur in der christlich gnostischen Literatur, die in Referaten und Exzerpten der Kirchenväter erhalten ist, ein quantitativ hohes Interesse am Johannesevangelium bestand. In den primär überlieferten gnostischen Schriften finden sich kaum Wortlautzitate, und die Bezugnahme auf das Johannesevangelium ist keineswegs so dicht wie in den sekundär überlieferten gnostischen Schriften. Kurze Bemerkungen zu den frühen papyrologischen Bezeugungen des Johannesevangeliums schließen den Materialteil ab. Insbesondere die Datierung von P<sup>52</sup> in das Jahr 125 n. Chr. kann nicht mehr mit der gleichen Sicherheit vertreten werden wie noch vor wenigen Jahren. Konsens in der neuesten Forschung ist deshalb eine leichte Verschiebung der Datierung in die Mitte des 2. Jhs.; das Johannesevangelium bleibt damit allerdings das papyrologisch am frühesten bezeugte Evangelium. Im dritten Hauptteil nimmt der Vf. eine Auswertung seiner Ergebnisse vor. Der bezeugungsgeschichtliche Befund lässt deutlich erkennen, dass das Johannesevangelium in Kleinasien im Zeitraum von 120 n. Chr. bis 170 n. Chr. rezipiert wurde. Dies gilt ebenso für Syrien, wo Ignatius von Antiochien die früheste datierbare Spur darstellt. Um 150 n. Chr. ist das 4. Evangelium in Rom belegt. Demgegenüber lässt sich für Ägypten erst für die 2. Hälfte des 2. Jhs. eine Kenntnis des Johannesevangeliums belegen. Der Vf. folgert daraus zu Recht, dass an einer Datierung des Johannesevangeliums zwischen 100 bis 110 n. Chr. festgehalten werden kann. Die zeitlichen und räumlichen Koordinaten der frühen Rezeption weisen darauf hin,

dass das 4. Evangelium in Kleinasien oder Syrien entstanden sein kann. Insgesamt eine sehr sorgfältige Studie, die methodisch umsichtig die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums dokumentiert.

Ein weiterer und schon seit langem umstrittener Schwerpunkt der Johannesforschung ist die Frage, ob und in welcher Weise beim 4. Evangelisten von einer Kreuzestheologie gesprochen werden kann. In ihrer Zürcher (J. Zumstein) Dissertation »Kritische Theologie ohne ein Wort vom Kreuz. Zum Verhältnis von Joh 1–12 und 13–20« stellt ESTHER STRAUB die These auf: »Das Joh löst das Grundbekenntnis des christlichen Glaubens, daß Gott den gekreuzigten Jesus vom Tod auferweckt hat, vom Kreuz. Der ›Tod, von dem Gott Jesus auferweckt, ist nicht sein Tod am Kreuz, verstanden als absolute Gottesverlassenheit des Menschen am zeitlichen Ende seines Daseins, sondern der ›Tod der Gottlosigkeit, in die der Mensch von allem Anfang an verstrickt ist.« (220) Die Begründung dieser These erfolgt in mehreren Schritten, wobei Überlegungen zur Begriffsbestimmung und eine kritische Forschungsgeschichte den Einstieg bilden. Die Vfn. will Kreuzestheologie nicht exklusiv an eine ausdrückliche Rede vom Kreuz binden; dass nicht jede kritische Theologie zwangsläufig Kreuzestheologie sein muss, »sondern der kritische Impetus, den letztere vom Kreuz bezieht, auch anderswo verankert sein kann, eröffnet die Möglichkeit, im Joh eine Theologie zu entdecken, die dasselbe oder jedenfalls sehr ähnliches leistet wie die paulinische Kreuzestheologie, ohne selbst Kreuzestheologie im strengen Sinn des Wortes zu sein.« (17) Aus dieser Perspektive wird die Forschungsgeschichte strukturiert. Unter die Kategorie einer fundamentalen Sachkritik am defizitären Kreuz im Johannesevangelium fallen E. Käsemann, L. Schottroff sowie P. von der Osten-Sacken. Dem gegenüber stehen die Interpretationen von K. Wengst und H. Kohler, die dem Kreuz eine exklusive Bedeutung im 4. Evangelium zuerkennen. Unter den Begriff des ›inklusive Kreuzes werden die Positionen von R. Bultmann, J. Zumstein, J. Becker und U. B. Müller gestellt. Die teilweise konträren Positionen der Forschungsgeschichte wertet die Vfn. als Indiz dafür, dass ein Grundproblem der Johannesauslegung sehr unterschiedlich aufgenommen werden kann. In welchem Verhältnis stehen im 4. Evangelium »die Wahrnehmung der innerweltlichen Realität Jesu zu derjenigen seiner göttlichen Herkunft« (53)? Auch der permanente Vergleich mit der paulinischen Kreuzestheologie sei nicht hilfreich, die Stellung des Kreuzes bei Johannes präzise zu bestimmen. Der Vfn. geht es darum, zu fragen, ob Johannes eine kritische Theologie vertritt und welche Bedeutung innerhalb eines solchen Konzeptes dem Kreuz zukommt. Was ist für sie eine kritische Theologie? Es ist der Einspruch gegen die menschliche Auflehnung und Selbstbehauptung gegen Gott, die bei Johannes »nicht in

der Kreuzesoffenbarung, sondern in der Selbstoffenbarung des irdischen Auferstandenen verankert« ist (220). Den Nachweis dieser These versucht die Vfn. zunächst durch Exegesen ausgewählter Texte in Joh 1–12 zu erbringen. Im Zentrum steht eine spezifische Interpretation der joh Ostererfahrung, die die Struktur des gesamten Evangeliums prägt: Jesus von Nazareth begegnet den Menschen von Anfang an »als der zum Leben Auferweckte« (93), d. h. die joh Ostererfahrung löst sich vom Kreuz und lässt den irdischen Jesus durchgehend als Auferstandenen agieren. Jesu Menschlichkeit gerät so bei der Vfn. in den Sog einer dominierenden Herrlichkeitschristologie. Nur »von oben« ließe sich Jesu Herkunft und Wesen, ebenso aber wahres Leben und das Selbstgericht der Menschen im tödlichen Unglauben erklären. Es gäbe auch im 1. Hauptteil des Evangeliums Verweise auf das Kreuz, die aber noch keine kreuzestheologische Ausrichtung des Evangeliums darstellten. »Zwar weist Jesus in 3,14 und 12,32 f. auf die Art und Weise seines Todes voraus, doch liegt der entscheidende Punkt dieser Stellen darin, daß die Kreuzigung (σταυρόω) auf die Erhöhung (ὑψώω) festgelegt wird. Es geht nicht um ein paradoxes Zusammenfallen von Erhöhung und Kreuzigung, denn die Kreuzigung als Erniedrigung wird nicht thematisiert.« (111) Dagegen ist einzuwenden: Wenn Johannes sogar intensiver als Paulus die Todesart Jesu benennt, dann muss dies in die Exegese einfließen. Eine Kreuzigung ist immer eine Erniedrigung und speziell in Joh 3,14 und 12,32 f. ist das Kreuz der Ort der Erhöhung! Im 2. Hauptteil der Studie stehen vor allem Exegesen von Joh 18 und Joh 13 im Mittelpunkt, wobei die Rückkehr Jesu zum Vater von der Vfn. ohne eine inhaltliche Bedeutung des Kreuzes verstanden wird. Dabei erfährt vor allem die Thomasperikope (Joh 20,24–29) mit einer zweiseitigen summarischen Auslegung (205–207) eine klare Unterinterpretation. Gerade sie verdeutlicht am Ende des Evangeliums noch einmal, dass Johannes dezidiert den Auferstandenen als den Gekreuzigten versteht und diese Bestimmung inhaltlich für seine Theologie von entscheidender Bedeutung ist. Jesu Rückkehr zum Vater ist gerade bei Johannes auch auf inhaltlicher Ebene mit dem Kreuz verbunden.

In eine wiederum andere Richtung geht die Interpretation von JESPER TANG NIELSEN in seiner Studie »Die kognitive Dimension des Kreuzes«. Er wählt als methodischen Ausgangspunkt die Weiterentwicklung der aristotelischen Ethik durch A.-J. Greimas, wonach es das Ziel jeder Narration ist, einen kognitiven Übergang von Unkenntnis zu Kenntnis hervorzuführen. Weil jede sinnvolle Erzählung eine pragmatische und eine kognitive Dimension enthält, müssen beide in ihrem Miteinander verstanden werden. Es gilt zu prüfen, ob sich der Tod Jesu »anhand der aristotelischen und textsemiotischen Ausführungen sinnvoll in das Johannesevangelium einordnen lässt«

(25). Dabei muss beachtet werden, dass der Tod Jesu gerade im 4. Evangelium in ein komplexes Netz unterschiedlicher Bedeutungen integriert ist, wobei nach Nielsen der kognitiven Funktion eine entscheidende Bedeutung zukommt. Der 1. exegetische Hauptteil steht unter der Überschrift »Die Anerkennung des Gottessohnes« (46–189). Ausgangspunkt ist die zutreffende Beobachtung, dass die johanneische Christologie im Wesentlichen durch die Kombination zweier grundlegender Vorstellungen geprägt ist: »Auf der einen Seite ist Jesus der Sohn Gottes von gleichem Wesen wie der Vater (z.B. 14,9 f.); auf der anderen Seite tritt er als der gesandte Offenbarer Gottes hervor (z.B. 12,49). So ist die Quintessenz der johanneischen Christologie die Integration beider Vorstellungen in die Auffassung, dass Gott seinen Sohn gesandt hat (z.B. 3.16 f.)« (46) Ausführlich wird deshalb die Sendungsvorstellung im 4. Evangelium dargestellt. In ihrem Rahmen wird der Tod Jesu sowohl in Beziehung zum Sender als auch in seiner Bedeutung für die Empfänger geklärt. Gerade Jesu Tod und Auferstehung klären seine Identität, weil sie zeigen, dass hinter ihm die Autorität Gottes steht. Dadurch werden die Jünger von der Position des Zweifels zu der Position der positiven Gewissheit geführt. Ermöglichen speziell der Tod Jesu und seine Auferstehung so den Übergang vom Unverständnis zum Verständnis, vollzieht sich die kognitive Dimension des Kreuzes als Einsicht in Jesu wahres Wesen. Als weiteres zentrales Motiv wird die »Verherrlichung« Jesu behandelt. Die Herrlichkeit Jesu kann drei verschiedenen Phasen zugeordnet werden, denn sie hat »eine Form vor, während und nach seiner diesseitigen Existenz« (114). Beim Schlüsseltext Joh 12,27–33 differenziert der Vf.: »Aufgrund des Kontextes gibt es keinen Zweifel, dass die Verherrlichung des Gottesnamens mit Jesu Tod eng verbunden ist, obwohl sie nicht miteinander identifiziert werden. Der Tod ist vielmehr ein Schritt auf dem Weg zur Verherrlichung. Beide sind also eng verknüpft, ohne dasselbe Ereignis zu bezeichnen.« (135) Der Vf. votiert somit für eine doppelte Verherrlichung Jesu durch Gott; einmal durch seine Sendung als göttlichen Offenbarer, zudem aber auch durch die Verherrlichung »nach – und nicht im – Kreuzestod« (136). Eine solche Differenzierung legt Joh 12,27–33 jedoch nicht nahe, denn das Kommentarwort des Evangelisten in V.33 bezieht sich direkt auf die zuvor geschilderte Erhöhung und Verherrlichung, d.h. das Kreuz ist zugleich und gleichzeitig Ort der Erhöhung und Ort der Verherrlichung. Zutreffend betont der Vf. jedoch, dass bei Johannes Tod und Auferstehung Jesu als epochale kognitive Wende zu verstehen sind. Weil der Tod dabei die Voraussetzung für die Auferstehung ist, führt er zu einer neuen kognitiven Epoche im Evangelium über: »Nach dem Kreuzestod Jesu ist offenbar, wer er ist und wer er in seinem Erdenleben war.« (187) Mit Tod und Auferstehung er-

folgt auch eine Transformation des epistemischen Status der Jünger. Sie sind ebenso wie die Juden im Status des Zweifels. Während die Juden den Kreuzestod Jesu als eine Bestätigung ihrer Ablehnung begreifen, denn Jesus starb einen ehrlosen Tod, bestätigt umgekehrt für die Jünger der Kreuzestod Jesu Identität als Gottes Sohn. Im zweiten exegetischen Hauptteil untersucht der Vf. die mit dem Tod Jesu verbundenen ekklesiologischen Dimensionen und Motive. Dabei werden das Hirtenbild, die Sammlung des Gottesvolkes, das Motiv vom Weizenkorn, das Weinstockbild, das Motiv der Heiligung und das Königsmotiv im Prozess Jesu analysiert. Hinzu kommen kultische Motive, so die Tempelvorstellung, das Motiv der ›Stunde‹, die Vorstellung von Wasser und Geist sowie von Blut und Wein. Die mit Jesu Tod verbundene Eindeutigkeit seiner Identität bewirkt einen kognitiven Übergang der Jünger, denn sie erkennen nun zweifellos, dass Jesus eine durch den Glauben an ihn geprägte Gemeinschaft gegründet hat. »In seinem Tod errichtet Jesus einen Kult, der sich in seiner Offenbarung der Wahrheit und in der Geistübergabe gründet. Der Kult verbindet die Kultteilnehmer mit der bleibenden himmlischen Gegenwart Jesu. Deshalb kann er erst errichtet werden, nachdem Jesu physische Präsenz aufgehoben ist.« (271) Der Kreuzestod Jesu ist in der joh Narration mit zahlreichen Themen verbunden, um so seine kognitive Funktion herauszustellen: der Erkenntnis, dass Jesus Christus der legitimierte Sohn Gottes ist. Insgesamt eine überzeugende Studie, die allerdings teilweise recht schematisch argumentiert.

Das Verständnis der ›Juden/Ἰουδαῖοι‹ im 4. Evangelium ist ein Dauerthema der Johannesforschung. LARS KIERSPEL versucht mit seiner Studie »The Jews and the World in the Fourth Gospel« begriffliche und gedankliche Klarheit in die Debatte zu bringen. Nach einer forschungsgeschichtlich orientierten Einleitung betont der Vf., dass in der neuesten Johannesexegese nicht mehr ideologisch oder hermeneutisch bedingte Vorverständnisse die Interpretation prägen, sondern allein die textimmanenten Signale. Dabei wird vom Vf. methodisch zu Recht die synchrone Analyse des Textes in den Mittelpunkt gestellt, ohne jedoch andere Perspektiven auszublenden. Er arbeitet überzeugend heraus, dass die ›Juden/Ἰουδαῖοι‹ im 4. Evangelium keineswegs negativ konnotiert sind, sondern es einen positiven, einen neutralen und einen negativen Gebrauch gibt. »The term does not qualify the Jews unanimously as a *massa damnata*.« (74) Sehr intensiv analysiert Kierspel das Verhältnis von ›Juden/Ἰουδαῖοι‹ und ›Kosmos‹ (κόσμος = Welt) in den Abschiedsreden. Mit narratologischen, begrifflichen und kompositionellen Argumenten begründet der Vf. seine eigentliche These: »Therefore, third, ›the world‹ emerges as the *leitwort* with greater importance than ›the Jews.‹ When observed within this terminological and structural web of connections, the

Ἰουδαῖοι clearly have a subordinate function within the dynamics of the text. [...] It is the negative view of »the world« which conditions that of »the Jews.« (153) Diese These lässt sich vor allem dadurch begründen, dass mit dem Prolog der Begriff Kosmos ein durchgängiges Leitwort innerhalb des 4. Evangeliums ist, dem sich die Ἰουδαῖοι unterordnen. Weiter stellt der Vf. zutreffend heraus, dass die Ἰουδαῖοι nicht einfach als Repräsentanten des ungläubigen Kosmos gesehen werden können, sondern sie sind *eine* Verkörperung des Kosmos, die sich aus der konkreten historischen Situation des Wirken Jesu und der Anfänge der johanneischen Gemeinde ergibt. Der Kosmos repräsentiert die Menschheit insgesamt ohne ethnische Unterscheidungen. Ein solches Verständnis legt sich auch durch die universale Christologie des 4. Evangeliums nahe, wo Jesus Christus als alleiniger Retter und Herr in Konkurrenz zu den römischen Kaisern tritt. Nicht nur die Ἰουδαῖοι, sondern auch Pilatus und damit die griechisch-römische Welt erweisen sich als Gegner Jesu: »We contend, therefore, that the Gospel does not focus its polemic on the Jews as a race but situates the opposition of the historical Jesus in a post-Easter context of universal hate and persecution.« (213) Dieses Ergebnis überzeugt auch unabhängig von der Frage, ob das frühe Christentum zur Zeit der Abfassung des Johannesevangeliums wirklich unter Verfolgungen seitens des Staates zu leiden hatte. Insgesamt bietet die Arbeit von Kierspel einen eigenständigen und weiterführenden Beitrag zum Verständnis der Ἰουδαῖοι und des Kosmos im 4. Evangelium. Der Vf. arbeitet auf sehr hohem exegetischen Niveau; er ist in der Lage, sowohl die englisch- als auch die deutschsprachige Literatur umfassend zu rezipieren und führt vor allem aus ideologischen Engführungen der Forschungsgeschichte heraus.

Einen anderen Zugang zum Thema wählt MANFRED DIEFENBACH, »Der Konflikt Jesu mit den Ἰουδαῖοι«. Sein Ausgangspunkt ist die antike Dramentheorie (vor allem Aristoteles) und ihre Variation durch A. J. Greimas. Danach repräsentieren Personen nie ein bestimmtes Wesen an sich, sondern ihr Wesen resultiert immer aus einem Beziehungsgeflecht zu anderen Personen, das sich im Handeln zeigt. »Das vierte Evangelium hat somit aufgrund der szenisch-dialogisch angelegten Konfiguration bzw. Konstellation Modellcharakter für das korrekte Handeln in der Nachfolge Jesu Christi.« (19) Nicht moderne Erzähltheorien, sondern das Handlungsverständnis der antiken Dichtungstheoretiker verspricht eine adäquate Interpretation der Ἰουδαῖοι im 4. Evangelium. Im Anschluss an diese methodischen Vorüberlegungen wendet sich der Vf. im exegetischen Hauptteil seiner Studie der Frage zu, wie die Ἰουδαῖοι bei Johannes zu verstehen sind. Umfangreiche Analysen zeigen, dass mit dem generalisierenden Ausdruck

»die Juden« weder das gesamte jüdische Volk noch alle ungläubigen Menschen gemeint sind. Gegen Bultmann betont der Vf., dass Johannes gerade kein Wesensbild des jüdischen Volkes nachzeichnen wollte. Vielmehr sei eine Differenzierung grundlegend: Während die jüdischen Aristokraten ausdrücklich nicht an Jesus glauben, gibt es sehr wohl auch glaubende Juden im 4. Evangelium, so dass eine differenzierte Wahrnehmung des Textbefundes der alleinige Ausgangspunkt für eine sachgemäße Interpretation sein kann. Wo »die Juden« innerhalb der johanneischen Darstellungsweise negativ qualifiziert werden, verkörpern sie »lediglich das missliche, ablehnende Handeln gegenüber Jesus« (281). Mögliche Handlungsweisen gegenüber Jesus werden gerade nicht nur anhand »der Juden« dargestellt, sondern auch am Auftritt weiterer Personen werden Handlungsoptionen deutlich (Gerichtsdienere, Volk, römische Soldaten, Jünger Jesu, Pontius Pilatus, Hannas, Kaifas, Barabbas). Das Verhalten »der Juden« berechtigt somit gerade nicht zu Wesensaussagen über das jüdische Volk, denn neben anderen Personen erfüllen auch die »Juden/Ἰουδαῖοι« eine ganz bestimmte Rolle im Plot des Evangeliums. Somit bietet das 4. Evangelium Modelle des Verhaltens gegenüber Jesus, die auch für heutige Leser/Leserinnen als Orientierungspunkte gelten müssen. Der Vf. fordert zu Recht eine differenzierte Wahrnehmung des johanneischen Textbefundes und warnt vor abqualifizierenden Pauschalurteilen. Auch die Unterscheidung zwischen Handlung und Wesen einer Person innerhalb eines dramatischen Erzählablaufes ist durchaus plausibel. Insgesamt eine überzeugende Analyse, bei der allerdings das Verhältnis der »Juden« zur »Welt« ausführlicher hätte dargestellt werden können.

Mit ihrer Studie »Das Menschenbild nach dem Johannesevangelium« wendet sich CHRISTINA URBAN einem zentralen Thema joh Theologie zu. Die damit in Kiel (J. Becker) promovierte Vfn. setzt in einer kurzen Einleitung mit methodischen Überlegungen ein, in der sie ihren Zugang erläutert. Sie tritt ein für »eine eigene der explikativen Semantik entlehnte und exegetisch weiterentwickelte Texttheorie, nämlich die Prozessualisierung von Vagheit in den Dialogen des 4. Evangeliums« (12). Diese Theorie wird dann im 2. Hauptteil der Arbeit an drei Modelltexten durchgeführt. Zuvor allerdings führt die Vfn. durch einen forschungsgeschichtlichen Ausblick in die Thematik ein, bei dem die Konzeptionen von R. Bultmann und E. Käsemann im Mittelpunkt stehen. Dabei betont sie die Bedeutung der Sprache für eine sachgerechte Ermittlung der Theologie und Anthropologie des 4. Evangeliums, denn die joh Sprache sei rätselhaft und teilweise unklar, so dass ihre Analyse die Basis für die Erhellung des joh Denkens sein müsse. Daraus ergibt sich als methodische Konsequenz: »Erstens dürfen auf das Joh keine textfremden Fragestellungen und Erkenntnisinteressen angewendet werden.

Sodann dürfen zweitens textfremde Begriffe einer vermeintlichen joh Anthropologie nicht aufgesetzt werden und sie verhüllen oder schlimmstenfalls gar verdrängen.« (55) Diese methodischen Aspekte werden besonders im Hinblick auf das Verhältnis der johanneischen zur gnostischen Sprache und für das Verständnis des joh »Missverständnisses« fruchtbar gemacht. Beim »Missverständnis« plädiert die Vfn. nachdrücklich dafür, es als einen möglichen Ausdruck der Erfahrung von Vagheit zu verstehen. Bei dem Verhältnis zur gnostischen Sprache beschränkt sich die Vfn. auf die Frage, ob hinter dem anthropologischen Grunddualismus von Verstehen und Nichtverstehen im 4. Evangelium »möglicherweise eine gnostisierende Tendenz stecken könnte.« (95) Zur sprachtheoretischen Konzeption des Johannesevangeliums ergibt sich aus diesen Vorüberlegungen, dass die Sprache und die Dialoge *im* Johannesevangelium im Vordergrund stehen müssen, nicht aber die Sprache *des* Johannesevangeliums. Ziel der Vfn. ist es, nicht nur allgemeine Aspekte des joh Sprachmodells auf ihre anthropologischen Implikationen hin zu befragen, sondern in der Auseinandersetzung mit Sprachtheorien die besonderen Dimensionen der sprachlichen Struktur des Evangeliums zu erfassen. Hier konzentriert sich die Vfn. auf die bereits erwähnte Theorie der Vagheit, wonach »mit jedem Sprachzeichengebrauch notwendig Vagheitszonen mitgesetzt werden. Denn sie lassen den Sprechenden die Freiheit, Zeichen mit genau dem Genauigkeitsgrad zu benutzen, der ihren kommunikativen Zielen entspricht.« (160) Als exemplarische Texte, die auf die zentralen anthropologischen Grundfragen (»was/wer ist der Mensch?«) antworten, wählt die Vfn. Joh 1,35–51; 4,1–42 und 8,21–59 aus. Joh 3,1–21 wird als ein weiterer Text diskutiert, dann aber – aus mir nicht einsichtigen Gründen – verworfen. Die semantische Theorie der Vagheit ermöglicht es nach Meinung der Vfn., die offenen Sprachsysteme bei Johannes zu erfassen und ihre Funktion zu verstehen. Mit der vagen Rede verbindet sich ein Deutungskonflikt, der dann eine dialogische Änderung der Situation durch weitere Explikationen und schließlich die Möglichkeit eines dialogischen Vagheitsprozesses hin zu einer positiven Lösung (oder einer Nichtlösung und einem offenen Schluss) ermöglicht. Dieser Zugang wird an den drei genannten Textbeispielen erprobt, wobei im Mittelpunkt steht, wie sich die Prozessualisierung von Vagheit konkret in den Texten anhand anthropologischer Signale vollzieht (z. B.: der Mensch als Fragender; der Mensch als Mann und Frau, der Mensch als Handelnder). Nicht einzelne anthropologische Begriffe, sondern ihr Eingebundensein in die Sprache der Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, wobei dennoch eine Randbereichsunschärfe bleibt. »Die semantische Theorie der Vagheit bedeutet also für alle Reden Jesu im 4. Evangelium, dass sie sich generell als ambigue qualifizieren lassen, so dass das Verhältnis des Ge-



sandten zur Welt in seinen Dialogen mit den Menschen durch eben diese vage Rede beschrieben wird. Durch sie wird nun das Wie der Sprachfähigkeit der Menschen in den Blick genommen und zwar als je gesetzte Situation des Verstehens und des Nichtverstehens.« (446) Als Höhepunkt der johanneischen Anthropologie versteht die Vfn. den Terminus der Gotteskindschaft, der »den tiefsten Ausdruck der Beziehungskonstituierung im Joh« (448) darstellt. Die Gotteskindschaft bringt nicht nur die Beziehung der Glaubenden zu Gott zum Ausdruck, sondern auch die Begrenztheit des Menschen, der sie als Geschenk, als Gabe nicht selbst erlangen, wohl aber empfangen kann. Zutreffend wird der Mensch im 4. Evangelium durch Bedeutungszuweisungen als Sprach- und Beziehungswesen gesehen, der seine Defizite nur durch die geistgewirkte Gotteserkenntnis beheben kann. Fragen bleiben allerdings: Ist das Konzept der Vagheit wirklich überzeugender als die alten Konzepte des »Missverständnisses« oder der »Mehrschichtigkeit/Mehrdimensionalität« der joh Sprache? Kann auf eine eingehende und alle zentralen Belege erfassende Analyse der zentralen anthropologischen Termini bei Johannes verzichtet werden? Schließlich: Löst die Vfn. mit ihrer Konzentration auf drei Texte tatsächlich ihren Anspruch ein, *das* Menschenbild nach dem Johannesevangelium zu erfassen?

Einem weiteren Schwerpunkt joh Theologie widmet sich GITTE BUCHHANSEN mit ihrer Studie »It is the spirit that gives life. A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel«. Sie nimmt die These ihres Doktorvaters Troels Engberg-Pedersen (Kopenhagen) auf, wonach das frühe Christentum in einem sehr starken Maß stoische Vorstellungen rezipierte, und wendet sie auf das Johannesevangelium an. Der einleitende Überblick zur englisch- und deutschsprachigen Forschung führt die Vfn. zu der These, dass der Rückgriff auf die stoische Pneumalehre offene Fragen und Probleme der Forschung lösen könnte. Dazu wird zunächst die stoische Physik vorgestellt und behauptet, dass zwei stoische Vorstellungen die johanneische Theologie massiv beeinflusst haben: »The Stoic idea of ἀναστοιχείσις is fundamental to our understanding of Jesus' translation into spirit is – that is, his ›becoming spirit‹ (cf. 1 Cor 15:45). According to this idea, elements may be transformed into one another, and consequently the matter of bodily flesh can become the air and fire that make up the πνεῦμα. The Stoic idea of κρᾶσις or fusion and coextension of pneumatic bodies is crucial to our understanding of the divine regeneration of believers ἀνοθεῖν by this spirit – that is, Jesus' ›becoming life-giving‹ (cf. 1 Cor 15:45). Also the mutual indwelling between God, Jesus and believers, which is the result of this generation, is an example of pneumatic κρᾶσις.« (59) Bemerkenswert an dieser These ist, dass ein Paulustext die Hauptlast für eine stoische Interpretation

des Johannesevangeliums tragen muss! Die Vermittlung stoischer Einflüsse in die johanneische Theologie hinein erfolgte nach Meinung der Vfn. durch eine allegorische Interpretation, die mit Philo allegorischer Schriftauslegung vergleichbar sei. »The Fourth Gospel should be seen in continuation with Philo's rhetorical strategy as it is explained here.« (157) Im 4. Kapitel wendet sich die Vfn. dann dem Johannesevangelium zu, wobei sie noch einmal die Grundstruktur seines Plots wiederholt: Es gibt im Evangelium vier pneumatische Transformationen, die die pneumatische »Meta-Story« konstituieren: 1) Das Herabkommen des Geistes auf Jesus (Joh 1,32 f.), wodurch Jesu Göttlichkeit ausgewiesen wird (nicht so sehr Joh 1,14!). 2) Die Verkörperung des Pneuma in Jesu Leben und seinen Worten. 3) Seine Auferstehung, die als Aufstieg und Transformation »into the pneumatic Father (13:1, 20:17)« (59) zu verstehen ist. 4) Die Neuschöpfung der Glaubenden durch die Gabe des Geistes (vgl. Joh 3,3,5; 20,22), die das Ziel der gesamten Erzählung darstellt. Allerdings werden diese Thesen nun nicht an den joh Texten verifiziert, sondern vor allem im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den Konzepten von W. A. Meeks und A. Reinhartz eher thetisch behauptet. Danach wird Jesus erst durch das vom Täufer bezeugte Herabkommen des Geistes wirklich Gottes Sohn. »Through the descent of the πνεῦμα on Jesus, he received the begetting ἄνωθεν that made him the true offspring and Son of God.« (214) Die Vorstellung einer zweiten Geburt/Wiedergeburt soll erklären, dass Jesus zwei Väter hat, nämlich Josef und natürlich Gott. Dasselbe gilt für die Glaubenden, die durch die Wiedergeburt von oben/von neuem (neben ihrem biologischen Vater) Gott als Vater haben. Schließlich soll auch Jesu Transformation/Rückkehr »into the pneumatic Father« (215) von stoischen Vorstellungen her verständlich werden. »The Mission that Jesus is given to carry out had two aspects: from an ethical point of view (ἠθικῶς), the goal was described as the removal of sin from the world (1:29); from a physical point of view (φυσικῶς) the goal was the provision of a baptism which was, in contrast to John's baptism with plain water, a baptism in the Holy Spirit (1:33).« (273) Der Glaube hat bei Johannes die Dimension der Unmittelbarkeit und zielt auf die Erfüllung des Willens Gottes auf höherer Ebene, was wiederum sowohl der jüdischen Maxime des Lebens nach dem Willen Gottes als dem stoischen Grundsatz, dem Willen der Natur zu folgen, entspricht. Berührungen zwischen dem stoischen und dem joh Denken sind gerade bei der Pneumatologie gewissermaßen unvermeidlich, weil in beiden Systemen der Geist als Medium und Wirkweise des Göttlichen verstanden wird. Unter dieser Ebene sind die Unterschiede jedoch erheblich; vor allem die Inkarnation und das Kreuz werden von der Vfn. konsequent minimiert, um die Grundthese plausibel erscheinen zu lassen.

In seiner Münchener Dissertation (J. Frey) mit dem Titel »Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften« wendet sich ENNO EDZARD POPKES dem Zentrum des joh Denkens zu. Er setzt mit Überlegungen zur Begrifflichkeit ein, wonach im Kontext der Liebessemantik bei Johannes nicht von einem »Dualismus«, sondern (nur) von »dualistischen Motiven« gesprochen werden könne. Es schließen sich kurze forschungsgeschichtliche Ausführungen an, die dann zu methodischen Überlegungen zum Verhältnis der joh Schriften untereinander, ihrem literarischen Charakter und ihrer religionsgeschichtlichen Verortung führen. Hier wird vor allem eine Nähe zu gnostischem Denken ausdrücklich abgelehnt. Die exegetische Arbeit im engeren Sinne setzt mit dem 1Johannesbrief ein, wo 1Joh 4,7–5,4 zweifellos ein Kompendium der joh Liebessemantik darstellt. Der Vf. betont, dass die joh Bestimmung Gottes als Liebe in 1Joh 4,8b.16b ohne religionsgeschichtliche Parallelen ist und die argumentative Grundlage der Ethik des Briefes bildet. Sie zeigt sich vor allem im Konzept der Geschwisterliebe als Kennzeichen der Gotteskindschaft (vgl. 1Joh 3,1–10), das in den innergemeindlichen Konflikten zugleich das Kriterium für Orthodoxie und Orthopraxis ist. Während im Brief die liebessemantischen Motive primär theologisch ausgerichtet sind, findet sich im Evangelium eine christologische Zuspitzung. Die Unterschiede »sprechen deutlich für die chronologische Priorität der Briefe« (298). Beim Evangelium setzt der Vf. mit Joh 17,24–26 ein, um dann die Vernetzung des Liebesgedankens mit allen zentralen Themen joh Theologie darzustellen. Der Liebesgedanke ist kein Randphänomen im 4. Evangelium, sondern das gesamte joh Denken ist umfassend vom Liebesgedanken geprägt. Der Evangelist verbindet von Anfang an den Inkarnationsgedanken mit dem Liebesgedanken, indem er das Begriffsfeld *ἀγάπη/ἀγαπᾶν* (»Liebe/lieben«) zum ersten Mal in Joh 3,16 aufgreift: Gottes Liebe zur Welt in der Sendung des Sohnes. Das Evangelium wurde geschrieben, um zu zeigen, dass Gottes vorgängige Liebe alles Leben ermöglicht und trägt, um im Glauben der Menschen an ihr Ziel zu gelangen. »Die liebessemantischen Motive haben eine Schlüsselfunktion für das Verständnis des vierten Evangeliums. Sie stehen in einem wechselseitigen Bezugssystem, durch welches die theologische Gedankenführung des vierten Evangeliums eindrücklich zutage tritt. Diese Konzeption kann als »dramaturgische Christologie der Liebe Gottes« bezeichnet werden, da die Worte und Taten Jesu die menschgewordene Liebe Gottes verkörpern. Das Netzwerk der Liebesaussagen ermöglicht die erzählerische Umsetzung der in 1 Joh 4,9 f. formulierten johanneischen Glaubenserkenntnis, der zu Folge in der Sendung Jesu die Liebe Gottes offenbar wurde.« (355) Vom Vater geht eine umfassende Liebesbewegung aus, die den Sohn (Joh 3,35; 10,17; 15,9.10; 17,23.26)

ebenso umfasst wie die Welt (Joh 3,16) und die Jünger (Joh 14,21.23; 17,23.26). Sie setzt sich fort in der Liebe Jesu zu Gott (Joh 14,31) und den Jüngern (Joh 11,5; 13,1.23.34; 14,21.23; 15,12.13; 19,26), sowie der Liebe der Jünger zu Jesus (Joh 14,15.21.23) und zueinander (Joh 13,34.35; 15,13.17). Das joh Denken ist im Innersten vom Liebesgedanken geprägt: die vom Vater ausgehende Liebe setzt sich im Wirken des Sohnes und der Jünger fort, bis schließlich trotz des Unglaubens Vieler auch die Welt erkennt, dass Gott aus Liebe Jesus Christus sandte. Diese Grundgedanken werden vom Vf. im Hinblick auf die Liebe Gottes in der Sendung des Sohnes, der Liebe des Sohnes zur Gemeinde, der Liebe der Glaubenden untereinander sowie der Liebe zwischen Gott, Jesus und den Jüngern entfaltet. Den Abschluss der Arbeit bilden Überlegungen zu den missionstheologischen Implikationen der liebessemantischen Motive bei Johannes. Der Vf. kann in seinen durchweg überzeugenden Exegesen aufzeigen, dass der Liebesgedanke die joh Theologie im Innersten prägt und organisiert. Die Liebe des Vaters zum Sohn (vgl. Joh 3,35; 10,17) ist Ausdruck der wesensmäßigen Verbundenheit zwischen ihnen und deshalb zeigt der Vater dem Sohn alles, was er selbst tut (Joh 5,20). Der Vater hat ihn mit ewiger Liebe geliebt (17,26; 15,9) und in dieser Liebe bleibt Jesus (15,10); durch sie empfängt er seine Vollmacht (3,35; 5,20). Sie hält ihn auch, wenn er sein Wirken in der Lebenshingabe vollendet (10,17). Die Einheit zwischen Gott und Jesus ist also eine Einheit in der Liebe. Es entspricht dem Wesen der Liebe, nicht bei sich selbst zu bleiben; weil Liebe Bewegung ist, setzt sie sich fort und bestimmt der Liebesgedanke nicht nur die Theologie, sondern gewinnt Gestalt in der Christologie, um von dort alle Bereiche des joh Denkens zu füllen. Dieses beeindruckende theologische Konzept kann im Wesentlichen als eine eigenständige Errungenschaft des Evangelisten angesehen werden, so dass man folgern darf, dass »die dramaturgische Christologie der Liebe Gottes im Johannesevangelium einen Höhepunkt urchristlicher Theologiebildung verkörpert. Sie reflektiert und versprachlicht in analogieloser Weise, warum das Leben und der Tod Jesu als ein Geschehen der Liebe Gottes verstanden werden können.« (361) Insgesamt eine hervorragende Studie, die aufzeigt, wie stark das johanneische Denken vom Liebesgedanken geprägt ist und über welch hohe literarische und theologische Kompetenz der 4. Evangelist verfügt.

### III. Sammel- und Aufsatzbände

Keine Gesamtdarstellung, wohl aber das Ganze der johanneischen Theologie behandelnd, ist die von THOMAS SÖDING edierte Aufsatzsammlung zu zentralen Themen joh Theologie: »Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen«.

Jean Zumstein stellt mit dem Beitrag »Ein gewachsenes Evangelium. Der Relecture-Prozess bei Johannes« seinen methodischen Ansatz in konzentrierter Form vor. Ausgangspunkte dieses Modells sind die erkennbare Vor- und Nachgeschichte des Evangeliums (Prolog; Joh 21) sowie die klassischen literarkritischen Phänomene (Sakramente, Eschatologie, Abschiedsreden). Sie werden allerdings nicht mehr als Korrektur, sondern als literarisch-theologische Weiterinterpretation verstanden. »Der Relecture-Prozess demonstriert, wie die theologische Reflexion immer wieder zur Vertiefung, Verdeutlichung und Aktualisierung drängt.« (21) Sowohl Erzählungen als auch Reden werden im 4. Evangelium einer internen Relecture unterzogen, um so in einer veränderten historischen Situation den theologischen Ertrag der Bezugstexte zu sichern. Klaus Berger stellt in seinem Beitrag »Das Evangelium nach Johannes und die Jesustradition« einen breiten Konsens der Forschung infrage, wonach die Überlieferungen des 4. Evangeliums nicht oder nur sehr bedingt für die Verkündigung des historischen Jesus in Anspruch genommen werden können. Er argumentiert anhand ausgewählter Beispiele (z. B. Hirtenmetaphorik, Weizenkorn, »der Kommende«, Täufertradition, Tempelwort), dass das Verhältnis der johanneischen zur synoptischen Tradition sehr viel komplexer und differenzierter war, als allgemein angenommen wird. Deshalb muss neu gefragt werden, »weil die Alternative »synoptisch oder johanneisch« falsch ist und in ein abseitiges Fahrwasser treibt.« (59) In anderer Weise behandelt Jörg Frey das Verhältnis der Evangelien untereinander in seinem Beitrag »Das Vierte Evangelium auf dem Hintergrund der älteren Evangelientradition«. Er setzt mit einer kenntnisreichen Darstellung der Problem- und Forschungsgeschichte ein, um dann den aktuellen Forschungsstand zu bestimmen: Die Annahme größerer Quellenschriften als Basis des 4. Evangeliums hat rapide abgenommen, so dass differenzierte Einzelanalysen notwendig sind, um einen Rückgriff auf synoptische Traditionen mit in der Regel eigenständiger Verarbeitung und/oder nur motivische Verwandtschaften beim 4. Evangelisten festzustellen. Frey plädiert für eine tiefgreifende Transformation synoptischen Stoffes bei Johannes, die dieser aus der nachösterlichen, geistgespeisten »Erinnerung« vornahm. Er kannte das Markus-, vielleicht auch das Lukasevangelium, aber machte sie nicht zur Grundlage seiner Darstellung. Sie »erfolgt unter dem durchgehenden Einfluss der eigenen theologischen Perspektive, der aus der Anamnesis des Geist-Parakleten gewonnenen, konsequent nachösterlichen Sicht von Person und Werk Jesu Christi. Diese christologische Wahrheit ist es, die für den Vierten Evangelisten alle Überlieferungen neu erschließt.« (115) Udo Schnelle fragt in seinem Beitrag »Theologie als kreative Sinnbildung. Johannes als Weiterbildung von Paulus und Markus« nach den für Johannes wichtigen innerchristlichen Transformationsprozessen. Er setzt bei geschichtstheoretischen Überlegungen ein und vergleicht die Darstellungen der Jesus-Christus-Geschichte bei Paulus und Markus mit dem joh Konzept. »Als »Meistererzählung« vereinigt das Johannesevangelium zwei Hauptlinien frühchristlicher Theologiebildung: Während Paulus eine kerygmatisch ausgerichtete Jesus-Christus-Geschichte präsentiert, entfaltet Markus eine narrative Jesus-Christus-Geschichte. Johannes verbindet

beide Tendenzen, indem er die Erinnerungen an den Irdischen konsequent aus der Perspektive des Erhöhten gestaltet. Er übernimmt die Gattung Evangelium, erweitert sie in Kontinuität zu Paulus um die Präexistenzchristologie und intensiviert (anders als Matthäus und Lukas) die bei Markus und vor allem bei Paulus vorherrschende kreuzestheologische Ausrichtung. Stärker als bei Markus durchdringt die Hoheit des Erhöhten beim 4. Evangelisten das Bild des Irdischen, anders als bei Paulus bleibt Johannes nicht bei einer vornehmlich begrifflich strukturierten hohen Christologie stehen, sondern überführt sie in eine dramatische Erzählung.« (144 f.) Nach der Bedeutung der Schrift und Israels im 4. Evangelium fragt *Klaus Scholtissek*: »Die unauflösbare Schrift« (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannes-evangelium«. Ausgangspunkt sind die kontroversen Einschätzungen zur Israel-Theologie bei Johannes, die von einer emphatischen Bejahung bis zur völligen Negierung reichen. Scholtissek nimmt die konkreten Zitate im Evangelium in den Blick und kommt zu dem Ergebnis: »Die umfangreiche Schriftrezeption im Johannesevangelium verdankt sich dem Bemühen, das Christusgeschehen gerade nicht im Sinne eines *deus ex machina* zu isolieren und abzukoppeln, sondern es einzuschreiben und zu deuten im Horizont der biblischen Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem erwählten Volk.« (176) Der umstrittenen Frage, ob und in welcher Form es bei Johannes ein Eucharistieverständnis gibt, widmet sich *Michael Theobald* in seinem Beitrag »Eucharistie in Johannes 6. Vom pneumatologischen zum inkarnationstheologischen Verstehensmodell«. Er diskutiert die in der Forschung dominierenden Lösungsvorschläge und kommt zu einem differenzierten Ergebnis. Zwar stuft er Joh 6,51c–58 als Nachtrag der Redaktion ein, ist aber dennoch der Meinung, dass der Evangelist Johannes über ein Eucharistieverständnis verfügte. Es ist pneumatologisch geprägt, während die Redaktion inkarnationstheologisch orientiert sei. »Die inkarnationstheologische Deutung der Eucharistie durch die Redaktion ruht auf der pneumatologischen des Evangelisten auf, einen Gegensatz zwischen beiden Verstehensmodellen gibt es nicht.« (256) Der Bedeutung des Johannesevangeliums im Kanon geht *Thomas Söding* nach: »Die Perspektive des Anderen. Das Johannesevangelium in biblischen Kanon«. Zurückhaltend beurteilt er das 4. Evangelium als mögliche Quelle für den historischen Jesus. Entscheidend ist vielmehr die spezifische Perspektive des Johannes: »Nach Johannes hat keiner den irdischen Jesus verstanden, der ihn nicht als den inkarnierten und am Kreuz erhöhten Gottessohn sieht.« (272) Dennoch finden sich im Evangelium alte Erzähltraditionen jüdischer und jerusalemer Provenienz. Auch das Verhältnis zu Paulus darf nicht alternativ gesehen werden, vielmehr: »Die Theologie, aus der auch Paulus und die Paulustradition geschöpft haben, macht er sich zu eigen und schreibt sie fort, nicht zuletzt mit Hilfe des Logosliedes.« (317) Johannes ist nicht die Mitte des Neuen Testaments, sondern er zeugt für sie: Jesus Christus.

Auf ein Treffen des Münchener und des Hallenser Doktorandenkolloquiums im November 2001 in Oberwaiz bei Bayreuth geht der von JÖRG FREY und UDO SCHNELLE herausgegebene Band »Kontexte des Johannesevangeliums« zurück. Er wurde noch um einzelne angefragte Aufsätze erweitert. Aktueller Anlass war das Erscheinen des Neuen Wettstein Teilbandes zum

Johannesevangelium<sup>16</sup>; damit verbunden widmen sich die Beiträge wesentlichen hermeneutischen, theologischen, historischen und religionsgeschichtlichen Feldern der Johannesexegese. Dabei bestand Einigkeit darüber, dass das 4. Evangelium in eine Vielzahl von Kontexten eingebunden ist, die nicht in einem Gegeneinander, sondern in einem Miteinander gesehen werden müssen.

In seiner Einleitung »Auf der Suche nach dem Kontext des vierten Evangeliums« schlägt *Jörg Frey* eine Brücke von der Forschungsgeschichte zu den im Band behandelten Fragestellungen. Ziel sei es, das vierte Evangelium umfassender als bisher in seinen vielfältigen Kontexten zu erkennen und zu erklären: »Die Ausleuchtung all dieser Kontexte kann dazu beitragen, nicht allein die Genese und die Rezeption der johanneischen Texte, sondern insbesondere auch deren eigenes Profil präziser zu erfassen.« (44) Den Kontexten des Verstehens wendet sich *Udo Schnelle* in seinem Beitrag »Historische Anschlussfähigkeit. Zum hermeneutischen Horizont von Geschichts- und Traditionsbildung« zu. Geschichte wird als eine spezifische Form von Sinnbildung verstanden, die sich als Sinn- und Traditionsbildung durch Erzählen realisiert. Dieser Prozess lässt sich insbesondere bei Paulus und Johannes nachzeichnen. »Indem Paulus und Johannes die Geschichte des Jesus Christus in bestimmter Weise erzählen und deuten, schreiben sie Geschichte und konstruieren eine eigene neue religiöse Welt. Dabei waren sie eingebunden in vielfältige kulturelle Kontexte, die durch ihre Herkunft, ihr aktuelles Wirkungsfeld, ihre Rezipienten und die religiös-philosophischen Debatten der Zeit bestimmt waren.« (75) Dem weiten Feld der frühjüdischen und hellenistischen Texte widmet sich der erste Hauptteil. *Ruben Zimmermann* untersucht in seinem Beitrag »Jesus im Bild Gottes« die Hirtenmetapher von Joh 10 und kommt zu dem Ergebnis, »daß Johannes die alttestamentliche Rede von Gott zum Vor- und Urbild seiner christologischen Aussagen macht. [...] Um Jesu Wesen und Wirken erfassen zu können, muß man auf Sprachtraditionen zurückgreifen, die sonst Gott vorbehalten waren. Diese Gottesbilder werden dadurch allerdings nicht relativiert, sondern christologisch präzisiert und konkretisiert.« (115) Mit seinem Beitrag »Licht aus den Höhlen? Der ›johanneische Dualismus‹ und die Texte aus Qumran« wendet sich *Jörg Frey* einem zentralen religionsgeschichtlichen Problem der Johannesinterpretation zu. Wurde früher der johanneische ›Dualismus‹ zumeist aus gnostischem Denken abgeleitet, so gibt es nach der Entdeckung der Qumran-Texte immer wieder Versuche, dort eine Analogie zu sehen, bis hin zum Postulat von Genealogien. Frey zeigt sorgfältig die Stationen der Forschung auf und geht auf die zentralen Qumran-Texte ein. Es zeigt sich, dass innerhalb der Bibliothek von Qumran unterschiedliche Typen dualistischen Denkens zu finden sind. Deshalb beurteilt er die Herleitung des joh Sprachgebrauchs aus dem Qumran-Dualismus eher skeptisch, »weil erstens nur ein kleiner Teil der johanneischen Belege explizit dualistisch konstruiert ist [...] und weil zweitens das in einigen Qumran-Texten beherrschende Gegensatzpaar ›Wahrheit/›Freve‹ im johanneischen Schrifttum überhaupt nicht begegnet.« (188) Von *Carsten Claussen* wird das hohepriesterliche Gebet in Joh 17 auf dem Hintergrund der zeitgenössischen jüdischen Pseudepigraphen analysiert. Claussen untersucht Abschiedsgebete in syrBar und

<sup>16</sup> Vgl. U. Schnelle (Hg.), Neuer Wettstein I/2: Texte zum Johannesevangelium, Berlin 2001.

4Esra 8,20–36 und wendet die Ergebnisse auf Joh 17 an: »Einerseits zeigt sich innerhalb der Makrostruktur der jeweiligen Kontexte, daß alle drei Gebete als Gliederungselemente zugleich einen bevorstehenden Höhepunkt markieren und vorbereiten. [...] Andererseits zeigen sich beim Vergleich der kleineren formgeschichtlichen Einheiten in Joh 17 charakteristische Unterschiede zu den beiden pseudepigraphischen Vergleichstexten.« (232) *Michael Becker* analysiert in seinem Beitrag »Die johanneische Wunderterminologie und die früh-rabbinische Tradition« die Bedeutung früh-rabbinischer Vorstellungen für das joh Zeichen-Konzept. Wie in der alttestamentlich-jüdischen Tradition insgesamt, steht auch in der früh-rabbinischen Tradition der Zusammenhang zwischen den Zeichen »und der in ihnen zum Ausdruck gelangenden göttlichen Autorität« (262) im Mittelpunkt. *Folker Siegert*, »Der Logos, »älterer Sohn« des Schöpfers und »zweiter Gott«. Philons Logos und der Johannesprolog«, vergleicht die philonischen Aussagen über den göttlichen Logos mit dem 4. Evangelium. Er benennt die Übereinstimmung, vor allem aber die Unterschiede zwischen beiden Konzepten, wobei die Fleischwerdung des Logos als ein programmatischer Bruch gewertet wird. Auch *Jutta Leonhardt-Balzer* widmet sich dem Verhältnis Philo-Johannesevangelium (»Der Logos und die Schöpfung«). Sie analysiert Op 20–25 und kommt zu dem Ergebnis, dass bei Philo wie auch im Johannesprolog die Kommunikation von Anfang an im Logosbegriff angelegt ist. »Beide, Philo und der Johannesprolog, weisen darauf hin, daß die Aufgabe des Logos die vollkommene Erklärung ist: Bei Philo die der Schöpfung, bei Johannes die Gottes.« (317) Dem griechisch-hellenistischen Bereich wenden sich die Beiträge von *Michael Labahn* (»Die παρησία des Gottessohnes im Johannesevangelium. Theologische Hermeneutik und philosophisches Selbstverständnis«), *Manfred Lang* (»Johanneische Abschiedsreden und Senecas Konsolationsliteratur. Wie konnte ein Römer Joh 13,31–17,26 lesen?«) und *Klaus Scholtissek* zu (»Eine größere Liebe als diese hat niemand, als wenn einer sein Leben hingibt für seine Freunde [Joh 15,13]. Die hellenistische Freundschaftsethik und das Johannesevangelium«). Labahn kann plausibel machen, dass das joh Motiv der »freien Rede/des Freimuts« eine deutliche Nähe zur freimütigen Rede der Philosophen aufweist. Besonders in der Bedrängnis und im Konflikt zeichnet Jesus ebenso wie den Philosophen die offene, unerschrockene Rede aus. M. Lang vermag zu zeigen, dass die römische Konsolationsliteratur eine beachtliche Parallele zu den Abschiedsreden darstellt, denn in beiden Fällen geht es nicht nur um Trost von Trauernden, sondern vor allem um bewusste Lernprozesse. Zahlreiche inhaltliche und motivische Parallelen kann K. Scholtissek zwischen der hellenistischen Freundschaftsethik und der johanneischen Theologie aufzeigen. Vor allem Joh 15,13 hat ausschließlich im hellenistisch-römischen Diskurs Parallelen, ohne dass daraus eine genetische Ableitung gemacht werden darf. Den dritten Teil des Bandes bildet eine Erkundung der frühchristlichen Kontexte. Hier präsentieren *Michael Labahn* und *Manfred Lang* in ihrem Beitrag »Johannes und die Synoptiker. Positionen und Impulse seit 1990« die Forschungslage in diesem umstrittenen Bereich. Zwar besteht keine einheitliche Forschungslage, aber eine Tendenz zur Kenntnis und partiellen Rezeption der Synoptiker bei Johannes ist unübersehbar. In diese Richtung argumentiert auch *Zbyněk Studenovský* (»Dort werdet ihr ihn sehen« (Mk 16,7). Der Weg Jesu nach Galilea bei Johannes und Markus«), der nachzuweisen versucht, dass Johannes vor allem auf der Folie des Markusevangeliums intertextuell gelesen werden muss. Die hohe literarische Kompetenz des vierten Evangelisten stellt *Thomas Popp* heraus (»Die Kunst der Wiederholung«, der am Beispiel von Joh 6,60–71 die kohärenzstiftende Verkettungstechnik des 4. Evangelisten demonstriert. Durch Repetition, Variation und Amplifikation konstituiert Johannes Gedankenketten, die durch leitmotivisch variierte



Wiederholungen den Lesern/Hörern verdeutlichen, wer Jesus Christus für sie ist. Über lange Zeit war das Verhältnis Paulus-Johannes ein Desiderat der Forschung. *Christina Hoegen-Rohls* (»Johanneische Theologie im Kontext paulinischen Denkens?«) erörtert insbesondere die methodischen Anforderungen eines solchen Vergleiches und plädiert dafür, den traditionsgeschichtlichen Vergleich zwischen Paulus und Johannes durch eine Integration von text- und kommunikationspragmatischen Fragestellungen zu präzisieren und zu erweitern. Sie hält es für sehr wahrscheinlich, dass Johannes »durchaus Impulse paulinischen Denkens aufgenommen hat.« (612) Die Ekklesiologie ist bisher nur ein Randthema der Johannesforschung. *Ulrich Heckel* (»Die Einheit der Kirche im Johannesevangelium und im Epheserbrief«) vergleicht die Ekklesiologie des vierten Evangeliums mit dem Epheserbrief und stellt beachtliche Übereinstimmungen fest, die dadurch zu erklären sind, dass beide Texte in besonderer Weise mit Ephesus verbunden sind. Insbesondere die Einheitsvorstellung steht in beiden Schriften im Mittelpunkt. Der Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums zu den joh Schriften am Beispiel der Lichtmetaphorik widmet sich der Beitrag von *Enno Edzard Popkes*, der grundlegende Unterschiede feststellt (»Ich bin das Licht – Erwägungen zur Verhältnisbestimmung des Thomasevangeliums und der johanneischen Schriften anhand der Lichtmetaphorik«). Während bei der Lichtmetaphorik im Johannesevangelium eine christologische Konzentration vorliegt, dominiert im Thomasevangelium die Anthropologie: Die Jünger stammen aus dem Licht und wollen in das Licht zurückkehren. Auch *Titus Nagel* behandelt das Verhältnis der johanneischen Tradition zur Gnosis an einem ausgewählten Beispiel: »Zur Gnostisierung der johanneischen Tradition. Das »Geheime Evangelium nach Johannes« (Apokryphon Johannis) als gnostische Zusatzoffenbarung zum vierten Evangelium«. Im Verlauf seiner Herstellung und Überlieferung wurde das Apokryphon Johannis johannisiert, d. h. zu einem Komplementärtext zum vierten Evangelium. Der Wirkungsgeschichte des vierten Evangeliums geht schließlich *Bernhard Mutschler* nach: »Was weiß Irenäus vom Johannesevangelium?«. Irenäus ist der entscheidende Traditionsträger über das vierte Evangelium im 2. Jh. und bezeugt vor allem eine Abfassung des Evangeliums in Kleinasien an der Wende vom 1. zum 2. Jh. n. Chr.

Die Basis des von CRAIG R. KÖSTER/REIMUND BIERINGER herausgegebenen Bandes »The Resurrection of Jesus in the Gospel of John« bilden Vorträge der SNTS-Johannesgruppe von 2005 bis 2007. Sie betonen fast durchgängig die Bedeutung der Auferstehungs- und Erscheinungstexte für das Gesamtverständnis des Evangeliums.

*Harold W. Attridge* (»From Discord Rises Meaning. Resurrection Motifs in the Fourth Gospel«) untersucht die verschiedenen Perspektiven, unter denen das Thema Auferstehung im 4. Evangelium behandelt wird. Den Zusammenhang von Schöpfung, Inkarnation und Auferstehung analysiert *John Painter* (»The Light shines in the Darkness [...] Creation, Incarnation, and Resurrection in John«). *Craig R. Koester*, »Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John«, zeigt, wie die Wunder/Zeichen die Auferstehung Jesu vorwegnehmen und die Jünger ebenso wie die Leser/Hörer des Evangeliums in einen Erkenntnisprozess hineingewonnen werden. Vergleichbare Erkenntnisbewegungen zeichnet *Ruben Zimmermann*, »The Narrative Hermeneutics in John 11. Learning with Lazarus How to Understand Death, Life, and Resurrection«, anhand der Figurenkonstellationen in Joh 11 nach. Der Frage,

ob mit dem ›Kommen‹ Jesu in den Abschiedsreden Ostern oder die Parusie gemeint ist, wendet sich *Jean Zumstein* zu (›Jesus' Resurrection in the Farewell Discourses«). Die Abschiedsreden erscheinen als ein »hermeneutical ›portal allowing one to decode the significance of the end of Christ's life in its entire meaning« (125). Den Zusammenhang zwischen Kreuz und Auferstehung stellt *Udo Schnelle* heraus (›Cross and Resurrection in the Gospel of John«); für Johannes bilden Kreuz und Auferstehung eine sich gegenseitig auslegende Einheit. Die besondere Rolle von Maria Magdalena und Thomas in Joh 20 analysiert *Sandra M. Schneiders*, »Touching the Risen Jesus. Mary Magdalene and Thomas the Twin in John 20«. *Jesper Tang Nielsen* geht der Frage nach, wie das Thema ›Auferstehung‹ auf der narrativen, diskursiven und vor allem kognitiven Ebene im Evangelium verhandelt wird (›Resurrection, Recognition, Reassuring: The Function of Jesus' Resurrection in the Fourth Gospel«). Das schwierige Verhältnis von Auferstehung und Aufstieg zum Vater behandelt *Reimund Bieringer*: »I am ascending to my Father and your Father, to my God and your God (John 20:17): Resurrection and Ascension in the Gospel of John«. Ein weiteres Spezialproblem untersucht *Johannes Beutler* mit seinem Beitrag »Resurrection and the Remission of Sins. John 20:23 Against Its Traditional Background«. Dem Phänomen der realisierten Eschatologie im 4. Evangelium geht *R. Alan Culpepper* nach (›Realized Eschatology in the Experience of the Johannine Community«); sie resultiert aus den intensiven religiösen Erfahrungen der Heilsgegenwart innerhalb der Gemeinde. Der Entstehungsgeschichte, der Literalisierung und den theologischen Intentionen der joh Abschiedsreden geht *Hans-Ulrich Weidemann* nach (›Eschatology as Liturgy: Jesus' Resurrection and Johannine Eschatology«). Schließlich untersucht *Martin Hasitschka* vor allem an der Gestalt des Petrus die Beziehungen zwischen Kap. 21 und Joh 1–20 (›The Significance of the Resurrection Appearance in Joh 21«).

#### IV. Fazit

Sehr deutlich lassen sich Tendenzen der Johannesforschung feststellen: 1) Einigkeit besteht über die hohe theologische Kompetenz und Eigenständigkeit sowie die literarischen Fähigkeiten des 4. Evangelisten. Sein Evangelium ist zweifellos eine der Hauptschriften des Neuen Testaments. 2) Damit verbindet sich eine neue Textwahrnehmung, die ihr Hauptaugenmerk darauf legt, die vorliegende Gestalt des Evangeliums positiv zu erklären und zu würdigen. 3) Dies geschieht allerdings vornehmlich mit drei unterschiedlichen Modellen: a) Einer rein synchronen Erklärung, die positionell jede Frage nach Vorformen oder einer Nachgeschichte ausblendet; b) einer Analyse, die im Gegensatz dazu textimmanente Signale literarkritisch deutet sowie Quellen und Redaktionen/Relecture annimmt und c) einer mittleren Position, die sehr begrenzt mit vorgegebenen Einzeltraditionen und einer Nachgeschichte (vor allem Joh 21) rechnet. 4) Bei der religionsgeschichtlichen Verortung des Johannesevangeliums spielt ein Bezug zur Gnosis (fast) keine Rolle mehr; stattdessen gelten das Alte Testament/jüdische Traditionen und

religiös-philosophische Traditionen des Hellenismus als möglicher Hintergrund. 5) Nicht nur die theologischen, sondern auch die literarischen Fähigkeiten des 4. Evangelisten finden eine umfassende Würdigung. Es gelingt Johannes eine beeindruckende begriffliche und erzählerische Umsetzung seiner theologischen Einsichten in eine dramatische Jesus-Christus-Geschichte. 6) Dabei kommt den Charakterisierungen von Jüngern/Jüngerinnen, Sympathisanten und Gegenspielern sowie der Begriffs-, Bild- und Symbolwelt eine entscheidende Bedeutung zu. 7) Gender-Fragestellungen bereichern die Exegese, wenn sie methodisch nachvollziehbar den Blick für besondere Porträts im Evangelium schärfen. 8) Sehr viel differenzierter als früher wird die Darstellung der ›Juden‹ im Evangelium wahrgenommen. Die plakativen Vorwürfe eines johanneischen ›Antijudaismus‹ sind verstummt, stattdessen rückt die Vielfalt der Aussagen in den Mittelpunkt. Nicht ›die Juden‹ oder ›das jüdische Volk‹ werden bei Johannes attackiert, sondern – historisch wahrscheinlich zutreffend – die gegen Jesus agierenden Führer des Volkes. 9) Bei den klassischen Einleitungsfragen gibt es einen relativen Konsens, wonach das Evangelium eher in Ephesus als in Syrien geschrieben wurde, um 100 n. Chr. zu datieren ist und keinen direkten Jünger Jesu zum Verfasser hat. 10) Verbindungen zu Paulus und den Synoptikern (Markus und Lukas) gelten vielen als wahrscheinlich; Johannes gestaltet sie jedoch nach seinen eigenen Regeln, denn sie müssen geeignet sein, Glauben an den Gottessohn Jesus Christus zu wecken (Joh 20,30 f.).

*Summary*

The high theological competence and the literary abilities of the 4th evangelist are emphasized in the overall view of Johannine theology. A text-oriented approach dominates and the main emphasis is on positively explaining and appreciating the present form of the Gospel. In individual studies, three themes are particularly evident:

(1) The representativeness – *Bildlichkeit* – of Johannine Theology. John designs a new iconic sign language of faith, at the center of which are simple and at the same time catchy symbols and metaphors which act directly on the listeners / readers. Simultaneously the symbols and metaphors provide an understanding on the emotional and intellectual level. (2) The ›Jews‹ in the fourth Gospel. Here the striking accusations of an ›anti-Judaism‹ are silenced, instead the variety and differentiation of the statements take center stage. (3) John draws characters, such as disciples (Beloved disciple, Peter, Mary Magdalene), sympathizers and opponents. In addition, the following themes are important: John and the synoptics, miracles / signs in the gospel, the reception of the gospel, forms of communication in the gospel, the cross and the *doxa* with John, the various aspects of love in the fourth gospel.

# »Justification by faith« – a lifeless concept or the power of divine healing?

*Klaus Nürnberger*

TED PETERS, *Sin Boldly! Justifying Faith for Fragile and Broken Souls*. Fortress Press, Minneapolis, 2015, 479 S.

This remarkable book makes a bold statement. Unfazed by the misgivings of other denominations, secular indifference, or the aggressive attacks of the new atheism, Peters believes that »It is time to bring the treasure out into the public sphere where it can be enjoyed by all [...] (as) a gift to be shared, not hoarded by a small club of churchgoers.« (xxix) Which treasure? Justification by faith, as Protestants (and Lutherans in particular) proclaim and believe it! On the cover blossoms a Luther-rose. Peters certainly is a »robust« Lutheran!

The author depicts the »fragile soul« as a soul terrorised by anxiety because it does not meet the expectations and criteria of its particular »moral universe« (14). It turns to self-justification, scape-goating and worse. The gospel of justification by grace, accepted in faith, rather than by moral achievement or excellent disposition, relieves the »fragile soul« of its need to justify itself. »If God justifies us, then we don't have to.« (15)

This has immense spiritual, psychological and social repercussions. Self-justification is self-deception. It divides the world between good and evil, locates itself on the good side and blames the other side for evil, thus leading to scape-goating, rejection, retributive justice, violence, war, even genocide. To use an image of my own: We sweep our yards clean and throw the rubbish into the yards of our neighbours; then we express our indignation that the neighbours do not clean up their mess.

Positively, God's justification of the sinner exposes the lie and makes self-justification redundant. Once God's justification, freely given, has catered for its need to be justified, the soul is liberated to turn to more creative pursuits: love of neighbour and responsibility for society, motivated and empowered by the indwelling Spirit of the risen Christ.

So the message of the gospel transforms the »fragile soul« into a »robust soul«. Life, and the reality in which it is embedded, is messy and good intentions may have adverse consequences and cause collateral damage. But the

robust soul can afford to tackle life without being deterred by fears and scruples. It also does not need to hide or apologise for its faith. It is this pastoral concern that gives the book its title »Sin boldly!«.

While this is the basic thrust of the argument, the author deals with a number of adjacent issues: the universal quest for justice; the character of our »moral universe« (a system of meaning with built-in ethical criteria); the character of love as *agape*; consciousness and conscience; »bold ethics« in an ambiguous world; the »broken souls« of soldiers; faith as belief, trust and indwelling Christ; the »Joint Catholic-Lutheran Declaration on Justification«; altruism and its implicit »strings attached« vs. the gift character of the gospel; the relation between justification and sanctification, and the »life of beatitude« as spelt out in Mt 5.

Going through this book was an enriching and emboldening experience. I was pleasantly surprised that it was so close to my own theological thought, although we live on two different continents, probably because we share the same Lutheran tradition. Let me mention a few of the aspects that I believe are particularly important for a responsible theology today.

To begin with, I admire the down-to-earth style, its accessibility, its humour, its ease, but also the tenacious attempt to work through a difficult theological theme and its repercussions for ordinary life, often cast into suggestive images and illustrated with concrete cases. His attempt to regain the existential, communal and social thrust of the core certainty of the Christian faith is timely and relevant.

I envy Peters' capacity to engage countless authors, not only from theology but also from various non-theological disciplines, and his seemingly inexhaustible treasure of quotations strewn in casually wherever they seem to fit.

As mentioned above, I found the boldness with which he unapologetically presents the Lutheran approach as a gift to the ecumenical community and the world at large refreshing. He does not flinch in the face of theological or secular attacks on this version of the Christian faith, but he also does not spare his own Lutheran tradition where necessary (51 ff.; 444).

His critique of »pure doctrine«, for instance, can be outspoken (51–55, 381). The Joint Declaration on Justification, which has been »produced by theologians who love to polish antique doctrinal jewels that are surgically incised and precise in their meaning« is »dull to most people« according to Berger (392). Indeed!

Peters' focus on the »fragile soul« and his profound analysis of the devastating logic and universality of this phenomenon is enlightening. The differentiation between the fragile soul, where the »moral universe« remains

intact, and the »broken soul«, where the moral universe itself collapses (and the mere message of justification no longer helps), is very instructive. I share and admire his ground shaking and impartial critique of the social rhetoric, military ideology and nationalistic politics in this regard (171–194, Chapter 9).

The analysis of the phenomenon of self-justification is profound (Chapter 2, 165–200, 201 and elsewhere). It can easily be developed further into the realm of »ideology« understood with critical sociology as the legitimization of the pursuit of collective self-interest at the expense of the interest of others, in which selected facts are combined with clever arguments to produce the appearance of serving the good of society, acting in line with accepted moral criteria, and doing the right and prudent thing to do.

With Peters I am firmly on the side of the »indwelling of Christ« concept of justification vs. its »forensic« alternative (348–362). I subscribe to his assumption that the Lutheran position distinguishes itself from others in emphasising that genuine Christian love does not try to gain (spiritual) benefits for the loving, but the (holistic) benefits of the loved (362).

Although I sometimes wished the author had taken the validity of the atheists' critique more seriously, and approached them with greater humility,<sup>1</sup> I do share his conviction that the formal question of the existence of God (which is a »third-person abstraction«) does not penetrate to the material or existential question of who that God is in substantive terms, namely a God of grace (which is a »first and second person« discourse) (275–282, 302–311).

Up to a point I enjoyed his refreshing and provocative use of language: »Instead of living a secure and robust life of muscular faith, both our teachers and disciples snivel and whine, blubber on in sheepish fragility.« (16) He can laugh about »the intellectual constipation brought on by the philosophical debate« (384). »The best we get from the roaring and bellowing and squawking atheists is their own version of self-justification.« (288) I said »up to a point«, because such language can come across as dismissive and hurtful, thus relativising the author's concern about the blaming game and its effects.

Most of all I feel at home with his experiential approach. On the whole, Peters does not build his arguments on the assumption that biblical revelation is inerrant, clear and authoritative, no matter the facts. He does not wallow in the metaphysical swamps of much of traditional theology. Instead he extracts his statements from the nitty-gritty of actually lived life as it

---

<sup>1</sup> See my book: *Richard Dawkins' God Delusion: a repentant refutation*, London 2010.

manifests itself in the Scriptures and reveals itself in a human existence under the impact of the Word of God. »We have to begin with what actually happens – the concrete – and then reflect theologically – the abstract – on what happens.« (379) »Faith leads to reflection; and reflection on faith leads to theology.« (332) This realism is part of the Lutheran heritage.

These are a few important commendations. If I were to enumerate all the strong points of the book it would explode the limits of a review. Moreover, consensus is boring; it is critique and controversy that makes people sit up and take note, that triggers thought and debate, that leads to a deeper insight, greater clarity and wider horizons. So let me highlight some questions that I think his argumentation raises.

1. The title: »Sin boldly!« That is a bold title for a book, and a bold statement indeed. Peters is invested heavily in this formulation. It appears like a battle cry again and again throughout the book. It is part of the author's email signature. It is meant to reassure, liberate and embolden »fragile souls«. But it also conveys an unintended message to the browser in a book shop or even a casual reader. It sounds like an iconoclastic statement, a statement of defiance: I am entitled to be what I am and do what I like – go to hell if you think otherwise!

»Sin boldly« – forget about stale conventions, prudish morals, and petty arguments! Be yourself! Eat junk food and become obese! Make a killing whenever the opportunity presents itself! Throw your political weight around if you have it! Satisfy your sexual desire when the hormones rush into your bloodstream! »Rationalise« your enterprise at the expense of jobs! Bomb a regime into oblivion if it does not suit your national interests.

This is not the author's intention. But one has to read deeply into the book to discover what his intention is. Luther's injunction »Sin boldly; believe even more boldly« (*pecca fortiter, crede fortior*) addresses a situation where the choice is between the greater and the lesser evil, or the greater and the lesser good, rather than between good and evil. In such cases we cannot help but sin, whether by action or by non-action (400–401). This presupposes that sin undermines or destroys a relationship, while grace maintains it in spite of its problematic outcomes.

As Peters emphasises, this is in fact the normal human condition. »Life is a moral mess« (399–403). While Christians are indeed motivated by self-giving love, perfect love is unattainable. One can go even further than Peters: There is no (evolutionary) construction without (entropic) destruction, no life without the death of other life, no freedom without constraints and potential abuse. Whatever has value is costly. »We sin boldly in the sense that with a pure heart we pursue justice and peace, recognizing that we



cannot control the negative exhaust we emit in the process.« (460) »Sin boldly in love!« (323) To get the problem out of the way I advise prospective readers to read these pages first.

2. The concept of »justification«. Here Peters follows the theological tradition. What else can you do as a good Lutheran! My question is whether the tradition conveys the intended meaning. Over time, I have come to the conclusion that it doesn't. Paul used legal terminology, because he had to respond to the legalism of his Jewish critics. Luther could take over Paul's legal formulations without much thought because it responded to the legalism of his Catholic opponents.

In short, the message of justification by faith was a contextualisation of the gospel. Contextualisations are indispensable. For the gospel to reach its addressees, we must »become all things to all people« (Cor 9:19-23). But contextualisations have the nasty habit of distorting the intended meaning. Here it is the legal frame of reference which undermines the clarity of the message of Christian freedom and motivated involvement. Even the concepts of autonomy, heteronomy and theonomy (22–23) conjure up the idea of *nomos* (= law).

The very concepts of justice and justification are not clear. Peters spends a number of chapters on the topic and yet in the end a reader who is unfamiliar with the intricate theological debate may still be puzzled. Does it refer to God's justice, or to God's righteousness? (Latin and German do not allow for this terminological distinction). If justice, is it God's distributive, retributive or restorative justice (89–100)? If righteousness, does righteousness mean conformity with a set of norms, or truthfulness and reliability in a covenant relationship (as in the Old Testament)? Similarly, is sin transgression of these norms, or undermining the relationship?

If God justifies us, what does he actually do: *condemn* us (in Luther's time »execution« was called »justification«), or *vindicate* us when we are accused, or *declare* us righteous, although we are not, or simply *forgive* us, or *accept* us in his fellowship, or *make* us righteous? If he makes us righteous, do we actually *become* righteous, or do we *share* in the righteousness of Christ (this is what Luther's concept of a *iustitia aliena* means)?

Does the phrase *simul iustus et peccator* refer to a stagnant paradox, or a continuous existential struggle in which our participation in the new life of Christ overcomes and replaces our old sinful life? Does Luther's »*merry exchange*« mean that Christ becomes evil, while we become good, or that Christ shares and suffers our human condition to bring us back into the fellowship of God?

In short, the entire »law-gospel« debate (392–420) reveals a giant entanglement of polysemy that puzzles and confuses the laity, that even trained theologians do not always master and that has devoured massive intellectual and spiritual energies that could have been spent on more productive and more loving pursuits.

The most adequate formulation of the gospel is found in the Parable of the Prodigal Son. The Father does not condemn the renegade; he does not demand that the lost property be returned; he does not even expect him to wash himself first. He embraces the guilty and filthy rascal, restores his dignity (decent clothes), affirms his status as a son, rather than a labourer (the ring), and throws a party. And he pleads with the elder son to join him in his joy – and thus also in his suffering on behalf of the rascal! Not the slightest reference to justice or justification!

Acceptance comes first, transformation follows! Not the culprit suffers the consequences of his deeds, but the wronged person, in this case the Father and the elder son. Forgiveness implies suffering; love implies suffering; fellowship implies suffering. On this basis, the »article by which the church stands and falls« can be rendered as God's suffering, transforming acceptance of the unacceptable into his fellowship, and God's invitation to those whom he accepted to join God in his suffering, transforming acceptance. The parable is entirely clear, powerful and redemptive.

That cannot be said of »justification«. Already in Paul's argument with his Jewish opponents, in Luther's rendering of the gospel, throughout the history of the Protestant tradition and up to the present ecumenical debate, the terms remained ambiguous and vulnerable to misunderstanding. In our congregations it does not lead to the joyful appropriation of God's gift, but confusion and uncertainty. Forgiveness is clear, justification is not. Endless quarrels, conflicts, even wars could have been avoided, if the legal terminology had been abandoned in favour of the communal one.

3. Imprecise formulations. Peters enjoys using outrageous formulations, only to disarm them later. They are rhetorically powerful; they make us sit up and listen, think, and enter into debate. That is their strength. But they can also confuse and mislead. They plant an unintended message in the reader's brain that tends to linger on even after it has been corrected. I think it would take little effort to offer a more precise formulation to begin with. Apart from »Sin boldly!« here are a few further examples:

(a) We divide reality between good and evil, locate ourselves on the side of the good, while God places himself on the evil side (201). »The great reversal in the story of Jesus is that God lands with both feet on the evil side of the line.« (207) Really? As Peters makes clear, God is on the side of the

victim of evil, whether committed by others, fate, our own pride, or sin, not on the side of *evil!*

God is on the side of the humiliated, disempowered, the repentant sinner – to *overcome* the consequences of evil (202). »Curiously, the self-acknowledged sinner – the one that sins boldly – becomes the best ethicist.« (214) No way! The self-acknowledged sinner is not somebody who sins boldly, but who repents of his sin. His humble confession as such does not make him righteous (213), but a receiver of divine mercy.

(b) Ethics is sinful. No! There are two levels here: The distinction between good and evil is not sinful; the »complicity of ethics« in self-deception and scapegoating (210) is sinful. When »Jesus tries to put an end to the cycle of justified violence«, he is not unethical. Rather, what he tries to *overcome* is unethical! (211).

(c) »Justice is a serial killer« (93, 177). What? Is it not rather injustice that is a serial killer? Surely this verdict only refers to »bully justice« (72), or »retributive justice« (93), not to »distributive justice« (as when the poor and oppressed demand their fair share) and »restorative justice« (97). One has to read the context before his intention becomes clear.

(d) The expression »God's trust in us« (301) is ambivalent: Does it mean that God trusts us, or that God's acceptance empowers us to trust him? Fact is, we cannot be trusted and God picks up the consequences. The same ambiguity appears in the phrase: »God has faith in us and places that faith in us.« (326) Is it God's faith in us, or God's acceptance that encourages and empowers us to have faith in God?

#### 4. More substantive issues.

(a) Altruism vs self-sacrificing service (386–392). »Reciprocity is what philosophers once called enlightened self-interest.« (386) While social groups need it to survive, »we need to filter reciprocity out of the definition of agape love.« (387) I wonder whether this *quid pro quo* argument is not based on typically Western individualism. With his reference to Augustine, Peters comes close to my own thinking here, so I may perhaps add a few reflections:

First, in a living community each individual is not autonomous and has to reciprocate when receiving a service, but we all contribute in our own specific ways to the life of the community. Speaking with Paul's image of the Body (1 Cor 12–14), the ear does not repay the foot for doing its work by hearing. (Social consequences: What makes extreme poverty so degrading is that the poor have nothing to contribute to the whole. That is why in situations of mass unemployment, we should not try to share consumption but production!)

Second, the joy inadvertently produced by giving or serving others without any strings attached is not restricted to Christians. The joy of a child at Christmas, or the joy of an elderly person whom we brought flowers, reflects back on us and gives us joy, without us ever having had this in mind when we brought the gift.

Third, how does God come into the picture? God is not one actor among others who makes his particular contribution, but God is the Source and Destiny of the very existence and life of the community. Christ is not one of the members of the Body, but the community *is* his Body; the Spirit of Christ permeates, liberates, transforms and empowers the Body of Christ. »God is secretly at work within the human will.« (387) Indeed, but it is the collective will of the community that the individual shares.

That raises the question of the meaning of »loving God«. Can we love God all on our own, in our heart, bypassing the community? Augustine speaks of the Spirit (389–392). But the Spirit is the Spirit permeating the community. Can one say that, just as God speaks to us through the community (*verbum externum*), we respond by addressing God through the prayer and life of the community? Our hymn books are manifestations of unashamed and unmitigated spiritual narcissism.

(b) »The soul has no ontological reality, it is a linguistic construction.« (311) I could accept the argument that there is no *essence* in the soul, because »essence« is an idealised abstraction from a historical flow. But our ego is not an essence; it is the dynamic existential core of the reality experienced by humans.

The idea also appears in the metaphor of the mixing bowl (9, 15, 21, 28 and elsewhere). Peters argues that the centre of the mixing bowl is empty. But if that were the case, there could be no correlation between »outer moral order« and »inner soul« (249, 309, 309). In my view, even the fragile soul has to be seen as a *concretely filled* centre of our life world.

It is the would-be *autonomous* self, which has no transcendent mainstay, that has to assert and justify itself. It also tries to bring its entire lifeworld under its control. It is hunting for power, recognition, wealth, »robustness«. As such it is restored to its authentic, dependent and humble disposition through God's acceptance into God's fellowship.

By the way, this seemingly insignificant observation raises a profound theological issue. »The emptiness in the soul's vortex becomes filled with the person of the Jesus Christ who is placed there by the Holy Spirit.« (316) Really? Paul actually says so: »No longer I, but Christ in me!« But that is an overstatement. The idea is similar to the ancient Christological notion of the *anhypostasia* of Jesus (Jesus has no hypostasis of his own) and the *enhypostasia*

of the Logos (Jesus' hypostasis is constituted by the Logos). It was rejected because it made Christ less than human.<sup>2</sup>

Christ does not replace our personhood, but transforms it into his image (2 Cor 3:17–18). To be able to do so, Christ must be fully human. To share his new life with us, Christ cannot be a half-god (or simply God »himself«), because we cannot become divine. By implication we must be full human beings, too. Paul argues that, in contrast with Adam, Christ is the authentic human being (Rom 5:12–17; 2 Cor 4:4), but the assumption is that both are human.

(c) Although the idea is so appealing for our hedonistic culture, I just cannot get comfortable with the concept of a »robust soul« or a »robust faith«. Not being gifted with such a soul, I have been scared of robust souls throughout my life: the bullies at school; the judgment of teachers, examiners and academic colleagues; the dismissive certainties of fundamentalist believers; the weighty presence of bosses, the ruthless pursuits of autocrats, imperialists and captains of industry and commerce. Alexander, Napoleon, Hitler, Stalin, Dawkins, Trump, proponents of the Prosperity Gospel, aggressive Evangelists – these are examples of robust souls for me, however different their motivations.

Obviously that is not what Peters has in mind! At the very latest, this becomes clear in the last chapter where he interprets the Beatitudes (436 ff.). »God doesn't answer [...]. A silent heaven produces anxious and angered emptiness of the soul.« (439) The author wants to uplift the downtrodden, give courage to the timid, nurture self-confidence in fragile souls, heal broken souls.

But the concept may backfire when it inadvertently falls into the groove of a demand or an expectation that has to be fulfilled – whether by God or the believer. What if a robust soul does not seem to materialise in my case? Have I failed? What have I done wrong? Was my faith not strong enough? Has God turned away from me after all? Is there such a God in the first place?

Luther seems to be the epitome of a robust faith. He could stand his ground against the mighty Catholic Church and the Empire. In fact, however, Luther's soul was exceptionally »fragile«. His faith was constantly

---

<sup>2</sup> According to the Council of Chalcedon (451), the divine person and the human person are each intact; they should neither be separated from each other, nor be confused with each other. Significantly, the Council of Constantinople (681) applied the same formula to the divine and the human will in Christ. God's will does not replace our will but empowers it.

being attacked by afflictions (*Anfechtung*) from all kinds of corners: the law of God; his own conscience; the authority of the church and its established doctrines; the misunderstanding of his followers; war and destruction in the wake of the Reformation; the miserable state of emerging Protestant congregations; his health problems – and all of that understood as the work of the devil!

Luther never had faith in his pocket; his faith was continuously created and sustained by the proclamation of the gospel or the actualisation of his baptism. As Ratschow, Ebeling, Oberman and others have emphasised, the onslaught of doubts and afflictions was a *constitutive* element of Luther's faith. He was the »Human being between God and the devil« (Oberman). Peters is in agreement with this observation. In fact, the very term »robust« is a powerful part of the reassurance that his message is meant to convey.

My concern is, however, that the idea of robustness may send out the wrong message if it is not proclaimed as a response to the realities of never-ending affliction. »Whereas the indwelling of Christ – sealed for eternity in us by baptism – is secure, the external forensic judgment must logically be repeated again and again.« (356) Is the indwelling *secure*? Or is this a reification of an assumption? If it were secure, why must a »forensic judgment« (of all things!) be repeated again and again? Is the gospel not rather proclaimed as a reassuring response to the insecurity of the fragile soul?

(d) Eschatology and the determinative »power of the future«. This is the only substantive point where I find it really difficult to follow Peters. It is hazardous to deduce an entire eschatological construct from a few pages (421–432). So let me just mention the basic terminological difficulty.

Peters concedes that »when we die, we pass from being into nonbeing. [...] We might wish to be eternal, but we know this is not realistic.« (166) This statement dismantles any wishful thinking on the part of believers. It is honest experiential realism.

But when it comes to eschatology, Peters moves into transcendent terrain. I say so because the here concept of the »future« assumes the function of transcendence in the conventional notion of God. For me that impedes the plausibility of the argument. Being pure potentiality, the future can have no »retroactive« power. Moreover, according to modern scientific insight, »the future« cannot refer to an ontological reality without entropy, suffering and death.

A *vision* of what ought to become can liberate us, direct us, inspire us, transform our motivations and even change the course of history. But a

vision reflects what *ought* to become in response to what ought *not* to have become. A vision works pro-actively, rather than »retroactively«.<sup>3</sup>

I offered these reflections to open up a constructive dialogue. They are notes jotted down on the margins of a remarkable book. They reveal my joy of reading and engaging the thought-provoking and enlightening insights of the author. I hope that many will join me in this experience.

---

<sup>3</sup> For my own approach to eschatology see Klaus Nürnberger, Faith in Christ today: Invitation to Systematic Theology, Volume II, chapters 23 and 24.

# Kritik der religiösen Vorstellungskraft – Douglas Hedleys Trilogie zur »Imagination« als neues Paradigma der Religionsphilosophie

*Christian Hengstermann*

DOUGLAS HEDLEY, *Living Forms of the Imagination*. T&T Clark, London 2008; *Sacrifice Imagined. Violence, Atonement, and the Sacred*. Continuum International Publishing Group, London/New York 2011; *The Iconic Imagination*. Bloomsbury, New York u. a. 2016.

## *1. Einleitung: Idealismus der religiösen Vorstellungskraft*

Die vorliegende Werktrilogie aus der Feder des Cambridger Religionsphilosophen DOUGLAS HEDLEY bietet eine umfassende philosophische Rehabilitation der religiösen Vorstellungskraft als vornehmlichen Vermögens unserer Erkenntnis eines allenthalben in Natur und Kultur gegenwärtigen Gottes. In der Tradition der Cambridger Platoniker Ralph Cudworth und John Smith und des englischen Romantikers Samuel Taylor Coleridge, denen er die zentralen begrifflichen Kategorien seines Entwurfs einer zeitgemäßen Epistemologie und Ontologie des Religiösen entlehnt, votiert Hedley nachdrücklich für ein symbolisches Erkenntnis- und ein sakramentales Weltkonzept, das ihm konsequent als *via media* zwischen einer Metaphysik mit überzogenen dogmatischen Erkenntnisansprüchen und einer die philosophische Rede von Gott rundweg unterminierenden Skepsis gilt.

Zentraler Widerpart sind dem Cambridger Religionsphilosophen die unterschiedlichen Spielarten eines zeitgenössischen eliminativen Materialismus, der das Humanum, aufgefasst als Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen, grundsätzlich verfehlen muss. Bewusste Subjektivität entzieht sich, wie es Wissenschaft ebenso wie Ethik und Ästhetik gleichermaßen zeigen, allen Versuchen einer schlüssigen Naturalisierung: Schönheit und Güte lassen sich innerhalb eines naturalistischen Paradigmas ebenso wenig konsistent denken wie wissenschaftliche Wahrheit, die alle gemein haben, dass sie die Fähigkeit des Menschen, zugleich in der Welt und über sie hinaus zu sein, als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzen. In der romantisch-platoni-



schen Synthese, die Hedley den unterschiedlichen zeitgenössischen Naturalismen entgegensetzt, ist der Mensch zuvörderst ein Wesen des Bildes, das in den genannten Grundvollzügen seines Daseins nicht umhin kann, über die Welt im Hier und Jetzt hinauszugreifen. Das Bild, das Medium, das ihm das sein Wesen selbst konstituierendes Ausgreifen auf eine im strengen Sinne übernatürliche Realität ermöglicht, hat innerhalb der Geschichte der Menschheit eine Vielzahl von Gestalten angenommen. Mit G. Vico sieht Hedley in der Kultur, in der Kunst sowie in der Literatur ein unerschöpfliches Reservoir solcher sichtbarer Universalien, die dem Menschen gleich den geistigen Ideen Platons und den seelischen Archetypen C. G. Jungs überhaupt erst eine Erkenntnis der Welt ermöglichen. Selbst und Welt konstituieren sich nämlich erst in unseren unterschiedlichen Narrativen subjektiv-persönlicher wie objektiv-wissenschaftlicher Couleur, sei es, dass der Einzelne in biographischer Rückschau die eigene Identität in Wert und Wesen schafft, sei es, dass das Ganze erst in der von ihm in Wissenschaft und Geschichte erschlossenen Strukturiertheit als solches hervortritt. Die Vorstellungskraft eröffnet dem Menschen so, wie Hedley es gestützt zumal auf einen romantisch imprägnierten Platonismus darlegt, den Zugang zum Göttlichen, das sich innerhalb des dreibändigen religionsphilosophischen Werkes durchweg als mehr im Erleben erahnte und im Gedicht besungene denn im System festgeschriebene schöpferisch-erlösende Allgegenwart Gottes in der von ihm beseelten Welt darstellt. Fern davon, bloße Maschine zu sein, ist die Welt, die sich der von Hedley mit Coleridge als »Shekinah der Seele« bezeichneten Vorstellungskraft zeigt, im Großen wie im Kleinen eine Theophanie, in der Gott sich der Menschheit im Drama von Schöpfung und Erlösung selbst mitteilt.

Es sind vor allem drei kultur- und religionsübergreifende Symbole oder poetisch-philosophische Universalien, in denen sich das Humanum in dem skizzierten Sinne eines die schöpferische Gottheit im Überstieg über das Hier und Jetzt er- und begreifenden Wesens zum Ausdruck bringt. Der Seelenwagen im platonischen *Phaidros*, der Tempel im Alten und die himmlische Stadt im Neuen Testament, die nacheinander die literarisch-kulturgeschichtlichen Leitmotive von Hedleys Trilogie zur religiösen Vorstellungskraft bilden, sind die ökumenischen Symbole einer in ihrem Triumph und ihrer Tragik auf Gott hingeordneten Menschheit.

## 2. Die ökumenischen Symbole der religiösen Vorstellungskraft

### 2.1 Das Bild des Aufstiegs: Der Seelenwagen in Platons *Phaidros*

Der Wagen, in dem der Mensch zu den Höhen des Göttlichen selbst emporfährt, ist ein tiefgründiges Symbol, das die alttestamentliche Prophetie, der platonische Seelenmythos im *Phaidros* und die indische Philosophie der Upanischaden gemein haben. Es offenbart den Menschen als amphibisches Wesen, das zugleich in und jenseits der Welt ist und das zum Göttlichen auf- sowie zum Tierischen absteigen kann.

Der Seelenwagen symbolisiert die göttliche Berufung des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung von Schönheit, dem Sujet des Dialogs, offenbart. Das Werk selbst gehört zu den wirkmächtigsten Schöpfungen der religiösen Vorstellungskraft der Menschheit überhaupt. Der Lenker, der Geist, der, angeregt von der sinnlichen Schönheit der ihn umgebenden Natur, den Seelenwagen mit dem folgsamen Pferd des Mutes und dem widerspenstigen der Leidenschaft zum himmlischen Ort der zeitlosen Ideen zu lenken sucht, ist die Verkörperung der Seele als Wesen der Transzendenz. Die Ideen, die diese zu schauen trachten, sind die Urbilder der über sich hinausweisenden irdischen Phänomene, ihrer Abbilder. Das Motiv der Immanenz des göttlichen Urbildes im natürlichen Abbild ist Quelle der Inspiration der größten Schöpfungen religiöser Dichtkunst: So unterschiedliche religiöse Dichter wie der hebräische Psalmist oder der englische Romantiker Coleridge feiern die Natur als Medium, in dem der Mensch das Göttliche als gleichermaßen faszinierende und erschreckende Urkraft aller Dinge staunend zu gewahren vermag. Nicht von ungefähr empfängt der große neutestamentliche Seher Johannes wie sein alttestamentliches Pendant Ezechiel vor ihm seine großen apokalyptischen Visionen auf einem Berg, der nicht nur in der Tradition hebräischer Poesie für die Erhabenheit der von Gott geschaffenen natürlichen Wirklichkeit steht. In kosmischer Anamnesis ruft die Schönheit natürlicher Dinge, wie sie seit mehreren Jahrtausenden Gegenstand sakraler und profaner Dichtkunst ist, den Menschen unaufhörlich zur Schau der Gottheit auf, die in der platonischen wie in der biblischen Tradition als ihr Poet und Demiurg angebetet wird. Anders als die Phantasie (»fancy« oder »phantasy«), die lediglich Sinnesdaten zusammenfügt und ordnet, ist die Vorstellungskraft (»imagination«) in ihrem Lob von Schöpfung und Schöpfer nicht etwa untätige Adressatin eines allmächtig souveränen Offenbarungswirkens, sondern, im Gegenteil, höchstes Schaffen, in dem der Mensch in der Kunst – der Natur nacheifernd – die Eingebungen des intelligiblen Prinzips im empirischen Prinzipiierten artikuliert. Die Wahrheit der Epen Homers oder der

Dramen William Shakespeares etwa ist Ausdruck dieser Dynamik des Seelenwagens, in dem der Mensch alle irdischen Dinge in der Erkenntnis ihrer himmlischen Ursachen zu übersteigen vermag. Wie die Kunst, die das Schöne, ist auch die Wissenschaft, die das Wahre zum Gegenstand hat, Ausdruck dieses durch den Seelenwagen symbolisierten Aufstiegs vom Werden zum Sein: Nur indem sie das Einzelphänomen in einen von ihr geschaffenen größeren gesetzlichen Zusammenhang einordnet, steigt die Seele zur Wahrheit des unvollkommenen Abbildes, wie sie in den vollkommenen urbildlichen Ideen zum Ausdruck kommt, auf.

*Mutatis mutandis* entspricht dem Aufstieg in Kunst und Wissenschaft innerhalb der Trias der Grundvollzüge der Vorstellungskraft als spezifisch menschlichen Transzendenzvermögens schließlich derjenige im guten Leben: So wie der Wagen die Seele im ästhetischen Erlebnis wie in wissenschaftlicher Forschung über ein empirisches Hier und Jetzt, die unstrukturierte Vielheit, zur intelligiblen Schönheit von Gesetz und Ordnung, seinem Grund in der Einheit des höchsten Geistes, erhebt, so ist ihre Fähigkeit, über die gegenwärtige Welt hinauszugehen, *conditio sine qua non* aller Ethik. Innerhalb ihres gemeinsamen praktischen Rationalismus, wie Hedley, gestützt auf ihre zentralen Werke, aufzeigt, teilen so unterschiedliche Denker wie Origenes und Plotin in der Antike oder René Descartes, Ralph Cudworth und Immanuel Kant in der Neuzeit und Aufklärung die fundamentale Überzeugung, dass es die Bestimmung des Menschen ist, sich in Abkehr von weltimmanenten Stimuli einem welttranszendenten Guten, das ihn überhaupt erst Mensch sein lässt, zuzuwenden und anzugleichen. Zudem teilt die Erfahrung sittlicher Werte mit der Erkenntnis in wissenschaftliche Wahrheiten und dem Erlebnis von Schönheit die Eigenschaft prädiskursiver Unmittelbarkeit. Das sittliche Sollen ist zwar Gegenstand argumentativer Rechtfertigung. Zugleich setzt es aber eine ursprüngliche Einsicht in seine nicht noch einmal diskursiv einholbare normative Geltung, von der sich der Mensch buchstäblich in die unbedingte Pflicht genommen weiß, voraus. Der moralische Anspruch, den er in sich vernimmt, ist dem Menschen Unterpfeiler seiner Berufung zum Göttlichen, die sich im Ethischen darin offenbart, dass er sich nicht etwa fatalistisch mit einem unannehmbaren *status quo* abfinden, sondern als autonomer Akteur die Welt im Sinne eines zunächst lediglich vorgestellten möglichen Ideals verändern soll. Das sittliche Vermögen, als das sich die Vorstellungskraft in ihrer ethischen Gestalt darstellt, ist der Seele nicht etwa äußerlich, sondern, im Gegenteil, wie es in der platonischen Tradition insbesondere Plotin mit der Theorie eines im Geist verharrenden Seelenteils und Cudworth mit dem Hegemonikon als Zusammenfassung aller Seelenvermögen vor Christus ausgedrückt haben, ihr wahres Selbst. Mit Shakespeares

Hamlet oder Macbeth haben die Seele Platons und der *homo noumenon* Kants gemeinsam, dass sie uns, wenn auch mehr in abstrakter Philosophie denn in dramatischer Dichtkunst, die Höhe und Tiefe unseres möglichen Auf- und Abstiegs vor Augen führen. Symbolisiert der Wagen das amphibische Wesen des Menschen in seinem Triumph über die Welt, so steht der alttestamentliche Tempel für seine Tragik und sein Scheitern.

## 2.2 *Symbol von Opfer und Tragik:* *Der Jerusalemer Tempel*

Leitendes Bild für die tragische Dimension seines Daseins ist dem Menschen innerhalb der westlichen Kulturhemisphäre insbesondere der Jerusalemer Tempel. Es ist derjenige Ort, an dem sich irdische und himmlische Welt im Opfer, der Tötung eines Tieres, treffen: So wie das Opfer (*sacrificium*) das Profane zum Heiligen macht (*sacrum facere*), so sind innerhalb eines als Sakrament Gottes aufgefassten Kosmos auch Tragik und Leid Medium seiner Selbstmitteilung in der Freiheit des nach seinem Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen.

Bereits die ersten Erzeugnisse menschlicher Vorstellungskraft und Kunstfertigkeit bezeugen beredt die Suche des Menschen nach Orten, an denen Profanes und Sakrales zur sichtbaren Einheit kommen. Die bei Gobekli Tepe in der südöstlichen Türkei ausgegrabenen Anlagen mit ihren eindrucksvollen Säulen und theriomorphen Bildern lassen es als wahrscheinlich erscheinen, dass die Sakralkultur menschheitsgeschichtlich sogar der Agrikultur vorausgeht. Mehr noch legt der Vergleich zwischen *Homo sapiens sapiens* mit anderen Hominiden, mit denen er das Gros seiner Gene gemein hat, nahe, dass es gerade seine bereits in frühester Zeit in Kunst und Bauwerk dokumentierte Vorstellungskraft ist, die für seinen anhaltenden Erfolg in der Geschichte der Evolution verantwortlich zeichnet. Auch hier korrespondieren die Vorstellungskraft in der Architektur und diejenige in Poesie und Philosophie miteinander. In der Literatur entspricht den großen Tempeln im Osten, wo etwa die Vielzahl der Gliedmaßen Shivas das allgegenwärtige Wirken der Gottheit versinnbildlicht, im Westen die reiche Bildsprache des dramatischen Werkes William Shakespeares, in dem die Versöhnung mit Gott im von Musik begleiteten Opfer in den späten Romanzen ihren wohl höchsten literarischen Ausdruck gefunden hat. Wie die Musik im Gottesdienst die Erneuerung nach Leid und Schmerz sinnlich erfahrbar macht, so bringt sie in *Perikles* und im *Wintermärchen* Thaisa und Hermione nach leid- und schmerzvoller Erfahrung ins Leben zurück. Im *Sturm* ist es das Wort

Prosperos, mit dem der mächtige Zauber – das vermutliche Surrogat des Dichters selbst – den titelgebenden Sturm heraufbeschwört, um so die letztlich in der Versöhnung mit dem Bruder mündenden Ereignisse auf der von ihm beherrschten magischen Insel in Gang zu setzen. In der Philosophie erscheint bei Platon und Immanuel Kant die Ambivalenz des Erhabenen, das zugleich anzieht und abschreckt, als Entsprechung zum gewaltigen Tempelbau in Ost und West sowie zum Heilsprozess von Entzweiung und Versöhnung in Shakespeares dramatischem Spätwerk. Der Tempel gibt der ästhetischen und ethischen Vorstellungskraft in den von Hedley herangezogenen Referenzautoren der *theologia naturalis* und *theologia poetica* durchweg ihr Gepräge. So ist zum einen die ästhetische Kosmologie, nach der Gott die Welt durchdringt und beseelt, als solche bereits eng mit dem Begriff des Opfers verbunden. Das höchste Sein selbst nämlich, der Geist Gottes, opfert in der Schöpfung sein autarkes Dasein und unterwirft sich, wie es das Kreuz als höchstes christliches Symbol deutlich macht, der leidvollen Unvollkommenheit des Werdens, der irdischen Welt. Zum anderen ist ungeachtet aller modernen Vorbehalte gegen die vermeintlich archaische begriffliche Kategorie das Opfer für ein vornehmlich praktisch-ethisch konturiertes Selbstverständnis des Menschen unerlässlich. Die Kenosis steht im Mittelpunkt der Ethik, die Hedley auf der Grundlage seines platonischen Konzepts des Opfers entwickelt. In Absetzung von W. Burkert und R. Girard, die bei allen tiefgreifenden Unterschieden im Einzelnen darin übereinkommen, dass sie den Aspekt sublimierter Gewalt hervorheben, akzentuiert der Autor das irreduzible und inkommensurable ethische Element der religiösen Rede vom Opfer. In der Kulturkritik Vicos, die er sich zu eigen macht, erscheinen Religion und Opfer als Widerpart gegen die Eigennützigkeit eines berechnenden Utilitarismus. Im Rekurs auf den englischen Platonismus und den Deutschen Idealismus fundiert Hedley seine Ethik der Kenosis in einer anti-naturalistischen Metaphysik des Selbst. Entgegen der vielfältigen neuzeitlichen und modernen Versuche, das rationale Selbst, das dem Affekt und der Leidenschaft souverän gegenübersteht, als Illusion zu erweisen, hält er mit Ralph Cudworth, der mit seinem Hegemonikon-Begriff seinerseits an die philosophische Psychologie des Kirchenvaters Origenes anknüpft, und mit Immanuel Kant am klassischen Begriff der Seele fest. Auch hierfür ist das Konzept des Opfers zentral: In der platonischen *meditatio mortis* opfert das noumenale Selbst, wie Hedley nicht nur mit dem Athener und dem Königsberger selbst, sondern auch mit dem Cambridger Platoniker Smith und dem Deutschen Idealisten Hegel darlegt, sein eng begrenztes irdisches Leben in gewisser Weise der Weite des Göttlichen.

Der Opferbegriff steht schließlich auch im Zentrum einer eigenen Rechtfertigung der Güte und Gerechtigkeit Gottes angesichts von Schmerz und Leid. Das Heilige ist, wie der Autor mit Rudolf Otto darlegt, nicht nur *mysterium fascinans*, sondern auch *mysterium tremendum*, in dem der Mensch, wie Kant will, seiner noumenalen Natur gewahr wird. Hierin gründet die überragende theologische Bedeutung des Tragischen. Freude und Nutzen des literarischen Genres der Tragödie liegen darin, dass diese die Erfahrung von Gewalt und Schmerz und die Hoffnung auf Erlösung miteinander verbindet. Im Rückgriff auf den Idealismus, der seinerseits in der Schuld des Neuplatonismus steht, begreift Hedley die Tragödie als Zugang zum Erhabenen: In ihr gewahrt sich der Mensch zugleich als gebrechliches Individuum, das von den auf der Bühne dargestellten Mächten jederzeit vernichtet werden kann, und als Subjekt, das sich von diesen in Erkenntnis und Wissen in machtvolem Eigenstand absetzt. Neben den dunklen Seiten der eigenen Psyche erfährt der Mensch durch die Tragödie zugleich den nicht-naturalisierbaren Bereich des Normativen und Unbedingten, wie es etwa in Antigones Verpflichtung gegenüber dem toten Bruder zum Ausdruck kommt. Im Mittelpunkt der Theodizee, die Hedley vor diesem Hintergrund entwickelt, steht der gemeinhin fälschlich als reaktionär geltende katholische Neuzeitkritiker Joseph de Maistre, den der Verfasser als Vertreter eines antiaugustinischen Universalismus origeneischer Couleur erweist. De Maistre vertritt eine platonische Ontologie, nach der die Welt, aus Gott hervorgehend und zu ihm zurückstrebend, durch eine allumfassende *analogia entis* zusammengehalten wird. Im Fall zu schmerzhafter Vielheit geworden, vermag sie kraft ihrer Ähnlichkeit mit ihrem göttlichen Urbild zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückzufinden. De Maistres Theodizee sieht in der Welt einen gewaltigen Altar, auf dem diese um des Heils aller willen als Opfer dargebracht wird. Das Hier und Jetzt erscheint als Purgatorium der gefallenen Seelen, die, vom Leid belehrt, zu ihrem göttlichen Ursprung zurückfinden. Innerhalb eines solchen platonischen Weltbildes, so zeigt Hedley in kritischer Auseinandersetzung vor allem mit Richard Swinburne auf, vermag Jesu Kreuzestod die soteriologische Wirkung zu entfalten, die ihm die christliche Tradition zuspricht: Christus, der zugleich der Priester und das Opfer ist, ist nicht nur ethisches Vorbild, sondern auch ontologisches Symbol der geistigen Welt. Infolgedessen bedeutet die liebende Selbstaufopferung in der Christus-Nachfolge zugleich Heil in einer den Menschen verwandelnden Teilhabe am göttlichen Leben selbst. Zentrales neutestamentlich-christliches Symbol, das untrennbar mit dem alttestamentlich-jüdischen, dem Tempel, verknüpft ist, ist das Kreuz, an dem Jesus als Bild der gütigen Selbstmitteilung eines zutiefst personalen Gottes im Selbstopfer die Arme für das Heil der gefallenen

Menschheit ausbreitet: Gegenüber einer *forensischen* Soteriologie, nach der Christus als geschlachtetes Lamm die Schuld der Menschheit gegenüber Gott abbüßt, verfiht Hedley konsequent eine *symbolische*. Gott ist hiernach nicht etwa der, dem, sondern der, der selbst am Kreuz geopfert wird. Indem die Seele in ihrem eigenen Handeln an einem solchen konsequent als sittlicher Akteur aufgefassten Gott teilhat, gewinnt sie kraft der Teilhabe an ihm ihr Heil. Während das forensische Modell einer äußeren Satisfaktion so lediglich als metaphorische Verdeutlichung des am Kreuz gewonnenen Heils des Menschen aufzufassen ist, ist das ethische einer inneren Partizipation eine ihrerseits in einer universalen *analogia entis* gründende analoge Rede von Gott, in der dieser sich der Vorstellungskraft im absoluten Bild von Tempel und Kreuz offenbart. Das Opfer erscheint bei Hedley infolgedessen nicht länger als überholtes archaisches Konzept, in dem einer gewalttätigen Gottheit in selbsterniedrigendem Ritus aus Furcht die Ehre gegeben wird, sondern, im Gegenteil, als unerlässlicher Bestandteil eines reflektierten Selbst- und Weltverständnisses, zu dem der Triumph über die natürlichen Dinge ebenso konstitutiv gehört wie die Tragik des ihren Kräften erliegenden Geistes.

Es ist eine Grundüberzeugung des Theismus, dass das Opfer am Ende nicht vergeblich sein, sondern das Heil des Einzelnen wie der Welt insgesamt herbeiführen wird. Zentrales Symbol der eschatologischen Vollendung ist der religiösen Vorstellungskraft die vom Seher Johannes geschaute himmlische Stadt.

### *2.3 Gleichnis universaler Versöhnung: Die himmlische Stadt in der Apokalypse des Johannes*

Die himmlische Stadt, die Johannes von Patmos in seiner Vision vom Ende aller Dinge schaut, ist ein die Symbolik von Wagen und Tempel noch einmal rekapitulierendes archetypisches Urbild der Vorstellungskraft des Menschen. Im Ganzen wie im Teil stellt sie sich als Metapher einer im Triumph des Aufstiegs wie in der Tragik von Fall und Sünde nach und nach zur Gemeinschaft mit ihrem Urbild wiederhergestellten abbildlichen Weltwirklichkeit dar.

Im Festmahl, das im ewigen Jerusalem begangen wird, wird das Schöpfungsgeheimnis enthüllt, nach dem die Welt, wie Hedley, gestützt auf die spekulativen Auslegungen der letzten Schrift der Bibel bei Exegeten wie Origenes in der Antike, Henry More in der Neuzeit und Austin Farrer in der Moderne, darlegt, Gleichnis eines sich selbst neidlos allen Dingen mitteilen-

den Gottes ist. Die Stadt steht für den Kosmos insgesamt, der seinerseits, wie der Autor im Vokabular der Naturphilosophie Plotins eingehend darlegt, nichts anderes ist als Schau. Kosmogonie und Theogonie kommen in der Eschatologie der Apokalypse zur Einheit, in der Absolutes und Endliches versöhnt werden: Das Urbild, Gott, findet am Ende im Abbild, der Welt, die ihm, wie es die Gemeinschaft aller Wesen und Dinge in der vom Seher auf Patmos geschauten himmlischen Stadt feierlich begeht, gleich geworden ist, eine sichtbare Entsprechung. Hervorgegangen aus dem geheimnisvollen Göttlichen, seinem Ursprung, strebt auch der Kosmos im Ganzen wie im Teil zurück zu ihm, seinem Endziel. Der archetypische Geist, dem sich Natur und Seele in Welt und Mensch im Triumph des Aufstiegs und in der Tragik von Opfer und Fall angleichen, erscheint beim antiken Neuplatoniker Plotin selbst und bei seinem neuzeitlichen Schüler Nikolaus von Kues so nicht etwa als solipsistische Selbstreflexion eines statischen Absoluten, sondern als innigste Gemeinschaft in der unendlichen Bewegtheit göttlicher Vollkommenheit. Wie in der neutestamentlichen Apokalyptik hat die Vollen- dung im Neuplatonismus den Charakter eines Fests, in dem nach Überwin- dung aller Finsternis von Irrtum und Sünde alle Dinge im Licht der letzten geistigen Wahrheit offenliegen. Christi Opfer, wiederholt im Ritus der Eu- charistie, vergegenwärtigt nicht vornehmlich die Tragik des irdischen Kreuzes, sondern mehr noch den Triumph des himmlischen Festes, wie es im apokalyptischen und neuplatonischen Gemeinschaftsgedanken zum Aus- druck kommt. Schließlich erscheint die im Medium einer biblisch-philoso- phischen Ästhetik formulierte letzte Wahrheit eines im göttlichen Alleinen versöhnten Kosmos innerhalb der Metaphysik der Vorstellungskraft so auch als höchstes ethisches Ideal: So wie die Fähigkeit des Menschen, sich vermö- ge der Vorstellungskraft in andere hineinzusetzen, unerlässliche Bedin- gung für sein sittliches Handeln ist, so ist die apokalyptisch-neuplatonische Vision eines vollkommenen intersubjektiven Verstehens sein letztes Ideal, das er in einer nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Welt zu erstre- ben sucht.

### *3. Metaphysik der Vorstellungskraft – Ein neues Paradigma der Religionsphilosophie*

Auf eindrucksvolle Weise gelingt es Hedley, die verschiedenen Stränge der Philosophie-, Kunst- und Literaturgeschichte von der Antike bis zur Gegen- wart, die er in sorgfältigen Einzelanalysen zu ihren wichtigsten Repräsen- tanen erschließt, zu einem in sich geschlossenen Plädoyer für die Wiederentde-



ckung eines gegenüber Geist und Gefühl in religionsphilosophischen wie systematisch-theologischen vielfach vernachlässigten Seelenvermögens, der Vorstellungskraft, zusammenzufügen. Die Vorstellungskraft ist die *differentia specifica* des Menschen: Innerhalb eines eigenen Platonismus, reformuliert auf der Höhe des gegenwärtigen Diskurses in Ethik, Ästhetik und Metaphysik, definiert Hedley die Seele mit großer begrifflicher Konsequenz als amphibisches Wesen, das in Wille und Vorstellung Gott in sich und in der Welt zu begreifen vermag. In der großen Tradition von Angelsächsischem und Deutschem Idealismus und Romantizismus, an die Hedley in höchst anregendem Zwiegespräch mit Literatur und Wissenschaft konsequent anknüpft, ist der Ausgangspunkt zunächst durchweg ein transzendentalphilosophischer: Im Bemühen, im Guten und Schönen *more Platónico* auch das höchste und letzte Wahre zu sehen, erweist der Autor in Analysen zu Vernunft und Urteilskraft die Vorstellung in schlüssiger Argumentation als Bedingung der Möglichkeit von Tatsachen- und Werturteilen. Nur als Wesen des Vorgriffs auf ein Ganzes von objektiver Werthaftigkeit und Würde, das sich ihm im Einzelnen in Betrachtung und Handlung zeigt, kann der Mensch überhaupt Wissenschaftler, Künstler und Handelnder in der Welt sein. Mit den Idealisten und Romantikern in Deutschland und England formuliert Hedley die weitreichenden ontologischen Konsequenzen seiner emphatisch antinaturalistischen Konzeption innerhalb eines hoch originellen neuen Paradigmas einer modernen Philosophie der Religion. In einem umfassenden religionsphilosophischen Entwurf, in dem Literatur und Kunst eine nicht minder bedeutende Rolle spielen als die Philosophie von Platonismus, Idealismus und Romantizismus, erscheinen die archetypischen Vorstellungen des Aufstiegs, des Opfers und der Versöhnung, wie sie in der Trias der ökumenischen Symbole von Wagen, Tempel und Stadt im kultur- und religionsübergreifenden Bildfundus der Menschheit auf vielfältige Weise zum Ausdruck kommen, als unerschütterliches Fundament einer überzeugenden neuen religiösen Ontologie. Die Vorstellungskraft avanciert zur Schlüsselkategorie einer konfessions- und religionsübergreifenden ökumenischen Rede von Gott, die diesen gleichermaßen im *mysterium fascinans* einer nach seinem Bild geschaffenen Welt und im *mysterium tremendum* irdischer Tragik und Drangsal zu finden sucht.

Es gehört zu den großen Stärken von Hedleys dreibändigem *Opus magnum*, dass sein Leitkonzept einer Gott im Wahren, Guten und Schönen begreifenden Vorstellungskraft, wie es dem ausdrücklichen Anliegen des Autors entspricht, durchweg die Extreme eines rationalistischen Dogmatismus einerseits und eines fideistischen Skeptizismus andererseits meidet. Die Erkenntnis Gottes in sakramentaler Natur und Kultur ist weder einfach Begrifflich noch

lediglich Gefühl. Sie verbindet vielmehr die zentralen Aspekte beider Zugänge zur Wirklichkeit in einer eindrucksvollen Natur- und Kulturgeschichte der Menschheit von ihren prähistorischen Anfängen über Höhepunkte wie die antike und neuzeitliche Literatur und Philosophie bis zu modernen Debatten über die Möglichkeiten und Grenzen von Naturalismus wie Theismus. Ergebnis ist nicht weniger als ein neues Paradigma der Religionsphilosophie, das von überragender Bedeutung für zentrale Themen der Disziplin wie der systematischen Theologie ist. Die Theologie eines Gottes als Poet der Welt, der sich in den schönen wie den erhabenen Phänomenen der Natur ebenso offenbart wie in den unterschiedlichsten Zeugnissen der menschlichen Kultur, ist ebenso attraktiv wie die Kosmologie der Welt als Sakrament und die Anthropologie der Seele als Wesen des Überstiegs in Betrachtung und Handlung.

## Einzelbesprechungen

ULRICH HUTTNER, *Early Christianity in the Lycus Valley* (Ancient Judaism and Early Christianity 85 [Early Christianity in Asia Minor 1]). Brill, Leiden / Boston 2013, 492 S.

Das im Südwesten der kleinasiatischen Landschaft Phrygien gelegene Lykostal (heute Denizli-Becken) wird im Neuen Testament nirgends erwähnt. Dennoch gehört es zu jenen Gebieten der römischen Provinz Asia, in die sich das Christentum schon früh inkulturiert hat. Der Kolosserbrief setzt christliche Gemeinden in Hierapolis, Laodikeia und Kolossai voraus (1,2; 2,1; 4,13.15 f.). Ein Sendschreiben der Johannesapokalypse richtet sich an die Gemeinde von Laodikeia (3,14–22, vgl. 1,11). Vermutlich sind die Empfänger des Philemonbriefs in Kolossai oder Umgebung beheimatet gewesen.

Freilich stößt jeder Versuch, die formative Phase, die lebensweltlichen Kontexte (sozio-kulturelle, religiöse, politische, ökonomische) und die theologischen Konturen des dortigen Christentums zu erhellen und seine geschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen, auf erhebliche Schwierigkeiten. Herkunft und Datierung des Kol sind strittig. Gleiches gilt für die Eigenart und das Anliegen der im Sendschreiben und in Kol 2,6–23 Anvisierten. Obwohl frühchristliche Geschichtsschreiber und antike Historiographen wiederholt auf das Lykostal zu sprechen kommen, erscheint der rekonstruktive Wert ihrer diesbezüglichen Nachrichten eher gering. Zudem erweist sich der literarische Befund als recht sperrig, gerade was das Erscheinungsbild und die inneren Verhältnisse der Gemeinden betrifft. Man wüsste gerne mehr und Genaueres darüber, unter welchen Bedingungen sie sich formiert haben, wie es ihnen möglich war, eine distinkte, auch von außen wahrnehmbare Identität auszubilden, und wie sich ihre Beziehungen zur paganen Umwelt bzw. zu jüdischen Gruppierungen gestalteten. Trotz der Pionierarbeiten von William M. Ramsey (1851–1939) und Victor Schultze (1851–1937) zur historischen Geographie Kleinasiens und speziell Phrygiens sind diese Fragen noch keineswegs beantwortet. Sie setzen weitere aus sich heraus und können aufgrund ihrer Multiperspektivität heute nur in enger Kooperation fachlich sich ergänzender Disziplinen (Alte Geschichte, Neues Testament, Kirchengeschichte) mit einiger Aussicht auf Erfolg angegangen werden.

Ulrich Huttner, Althistoriker an der Universität Siegen, ist durch seine Veröffentlichungen zu den wirtschaftlichen, politischen und religiösen Gegebenheiten im kaiserzeitlichen Phrygien, seine archäologischen und epigraphischen Surveys und, nicht zuletzt, durch die Einbindung der von neutestamentlicher und kirchengeschichtlicher Seite eingebrachten Expertise in den Diskurs für die zu bewältigende Aufgabe bestens gerüstet. Ihre eigentliche Herausforderung sieht er darin, das thematisch einschlägige Material kritisch zu sondieren und im Blick auf seine interpretatorische Leistungsfähigkeit für die historische Rekonstruktionsarbeit auszuwerten, wohl wissend, dass »[t]he problematic nature of the sources makes a satisfying answer to certain questions impossible« (1). Er ist deshalb vorsichtig genug, notwendig hypothetisch bleibenden Annahmen nicht allzu rasch den Stempel des Letztgültigen aufzudrücken.

Die als »Microstudy« deklarierte Untersuchung ist aus seiner Mitarbeit als Senior Researcher an dem transdisziplinären Projekt »The Expansion of Early Christianity in Asia Minor« im Rahmen des Exzellenzclusters »TOPOI – The Formation and Transformation of Space and Knowledge in Ancient Civilisations« erwachsen, das zu gleichen Teilen an der Freien Universität Berlin und der Humboldt-Universität zu Berlin angesiedelt ist.

Der berücksichtigte Zeitraum erstreckt sich über fünf Jahrhunderte. *Terminus a quo* sind der Phlm, den H. je nach Entstehungsort (Ephesus/Rom) entweder in die erste Hälfte der 50er oder Anfang der 60er Jahre datiert (98–100), und der nicht lange nach Paulus' Tod von einem Apostelschüler verfasste Kol (114.116 f.). *Terminus ad quem* ist das Konzil von Chalcedon (451 n. Chr. [5.322–328]). Während Adolf v. Harnack sein magistrales Opus »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten« (<sup>1</sup>1924) mit der konstantinischen Ära enden lässt und vornehmlich dem Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) universalgeschichtliche Bedeutung attestiert, umgreift der von H. gespannte Bogen rund 400 Jahre. Nicäa markiere zwar eine Zäsur in der frühen Christentumsgeschichte, sei jedoch kein »appropriate terminus for the history of Christianity in a small region like the Lycus Valley« (5). Denn die neutestamentlichen Texte und die wenigen Notizen in Eusebs Kirchengeschichte vermittelten erst zusammen mit den aus nachkonstantinischer Zeit stammenden Quellen ein »coherent three-dimensional picture« (ebd.) der Gemeinden.

Seine Ergebnisse präsentiert H. auf 356 Seiten, sieht man von der »Introduction« (1–26) und einer bilanzierenden »Conclusion« (385–393) einmal ab. Die umfangreiche Liste der Texteditionen, Inschriften-Corpora, Synodal- und Konzilsakten (395–397) sowie der jeweils vor Ort angeführten archäologischen und numismatischen Sammelwerke lässt nichts zu wünschen übrig. Das fast erschöpfende Literaturverzeichnis (397–450) und diverse Register (Namen, Orte, Sachen, Stellen, Amts- und Funktionsträger [453–492]) erhöhen den Gebrauchswert des Buchs. Der Darstellungsteil umfasst sieben Kapitel: »Historical Background (27–79)«, »Pauline Influence: Philemon and Colossians« (81–148), »The Letter in the Apocalypse of John« (149–183) »Philipp and His Daughters« (185–211), »Papias and Apollinarius: Bishops in Hierapolis« (213–271), »Institutionalization: Clerical Offices, Synods, and Councils« (273–329), »Persecution and Legends« (331–383). Jedes Kapitel behandelt einen Themenkomplex, der seinerseits transparent wird für den übergreifenden Fragehorizont. Im Ensemble reflektieren sie die primären Lebenskontexte, Identitätsfindungsprozesse, theologischen Prägungen, strukturellen Veränderungen, Konfliktfelder und das kirchenpolitische Setting der Gemeinden von der neutestamentlichen bis zur byzantinischen Zeit.

Nachdem er eingangs den chronologischen Rahmen der Untersuchung abgesteckt hat, bestimmt H. den Standort (»locus«), von dem aus die Christen »define ›inside‹ and ›outside‹ and thus fix the boundaries of the space occupied by [them]« (6). Im Anschluss an die soziale Typologie Ferdinand Tönnies', des Nestors der deutschen Soziologie, charakterisiert er die Gemeinden als eine »community«. Deren gruppenspezifisches Merkmal besteht darin, dass sie auf einem von allen Mitgliedern geteilten Wertesystem beruht (Glaubensüberzeugungen, gemeinsame Traditionen, Riten, Solidarität untereinander), das ihr unverwechselbares So-Sein im Gegenüber zur Außenwelt (»society«) zur Anschauung bringt. Diese auf Abgrenzung bedachte Positionierung vis-à-vis der »society« ist für die »community« konstitutiv. Sie vergewissert sie ihrer eigenen Identität und hat zugleich die Aufgabe »to create a space for themselves where they could put their ideas about realizing Jesus' message into practice« (7). Es folgt ein pro-

blemorientierter Gang durch die ältere und jüngere Forschungsgeschichte (8–17), aus der H. die Notwendigkeit eines unmittelbaren Kontextbezugs der referierten Quellen ableitet. Anschließend informiert er in geraffter Form über die geographischen Besonderheiten, natürlichen Ressourcen, Infrastruktur, Besiedelung und ökonomischen Verhältnisse (Land- und Fischwirtschaft, Handel, Produktionszweige) der Region (17–26).

Das 2. Kapitel beleuchtet schlaglichtartig »the pagan world of cults and rituals [...] in the face of which the congregations [...] had to establish their identity« (42). Wahren sie einerseits Distanz und separierten sich, versuchten sie andererseits in diesen »cosmos of religious affiliations« (ebd.) einzudringen und sich dort als eine Minorität zu behaupten. Statuen, (Weihe-)Inschriften und Münzen belegen die Omnipräsenz der teils indigenen (Men, phrygische Matar), teils importierten Kulte (Zeus, Apollon). Zu ihnen gesellte sich anfangs der von den Seleukiden forcierte hellenistische Herrscherkult, später seine römische Variante in Gestalt des Kaiserkults (57–66). Ob die Virulenz, mit der er in den territorial aneinander grenzenden Städten Hierapolis, Kolossai und Laodikeia propagiert wurde, einer christenfeindlichen Haltung der paganen Bevölkerung Vorschub leistete, erscheint H. eher zweifelhaft, da auch Christen sich konventionellen Kulte verweigerten und deshalb in gleicher Weise Unmut erregten (66). Potenziell konflikträchtig war das Verhältnis der paganen Umwelt zur Judentum. Ihr rechtlich privilegierter religiöser Status führte immer wieder zu Spannungen. Drohten sie zu eskalieren, wandten sich die unter Druck stehenden jüdischen Gemeinden an den römischen Statthalter mit der Bitte um Intervention bei den örtlichen Behörden. Flavius Josephus versteht die von ihm aufgelisteten Beispiele (Ant 14,237–240.241–243.244–246) als ein Zeichen der *φιλανθρωπία* Roms zu »uns« (14,267). Selbst in neronisch-flavischer Zeit und noch unter Hadrian akzeptierte Rom den diasporajüdischen Sonderweg (75). Damit konvergiert der *epigraphic habit* von Hierapolis, wie Laodikeia ein Zentrum jüdischen Lebens. Für H. steht er *pars pro toto* und erlaubt den Schluss »that on the whole the symbiosis of Jews and Greek during the high Empire clearly functioned« (ebd).

Die folgenden Kapitel entfalten ein materialgesättigtes historisches Panorama der ersten 400 Jahre christlicher Präsenz im Lykostal. Aus Raumgründen führte es zu weit, das aus den explorierten Quellen gewonnene »three-dimensional picture« in allen seinen Schattierungen nachzuzeichnen. Näher einzugehen wäre u.a. auf die erfolgreichen Konsolidierungsbemühungen der Gemeinden, ihre z.T. unkonventionellen Frömmigkeitsmuster und -praktiken sowie die relative Distanz der »everyday Christians« (387) zu den klerikalen Eliten und Funktionsträgern. Summiert man den Gesamt-ertrag der Studie, lässt er sich auf das Wesentliche konzentriert so umreißen:

Seit paulinischer Zeit haben die Städte Kolossai, Hierapolis und Laodikeia sich Christen gegenüber offen gezeigt, so dass es ihnen möglich war, missionarisch tätig zu sein und Teile der Bevölkerung für sich zu interessieren. Innerhalb der überwiegend paganstämmigen Umgebungsgesellschaft, aus der die meisten kamen, konnten sie ihren Glauben weithin ungehindert praktizieren und bald eine eigene, wenngleich unterschiedlich profilierte Identität ausbilden. Von einer hierarchischen Verfasstheit der Gemeinden kann man in diesem Frühstadium noch nicht sprechen. Doch gibt die Verteilung bestimmter Funktionen, insbesondere der Leitungsfunktion, ein organisatorisches Gefüge zu erkennen »that followed a fixed set of rules and led to a hierarchical structure« (383). Ansätze finden sich bereits im Phlm und Kol (107–109.141–146). Aus den prosopographischen Angaben in Phlm 23, Kol 1,7 und 4,15–17 erschließt H. ein soziales Netzwerk, in dem Nympha aus Laodikeia (Kol

4,15) und Philemon aus Kolossai (Phlm 1) als Exponenten ihrer Hausgemeinden eine prominente Rolle spielten. Dieses Netzwerk begleitete oder steuerte gar »the emergence of the Christian churches in the Lycus Valley« (97). Auseinandersetzungen im ekklesialen Raum spiegeln zumeist regionale Probleme wider und gewähren einen Einblick in das Innenleben der Gemeinden. Konflikte entzündeten sich an der strittig diskutierten Frage nach den Grenzen sozialer Partizipation und am Umgang mit Anhängern häretischer bzw. als deviant geltender Bewegungen – z. B. den Quartodezimanern, die an der Feier des Osterfests am Passahtag (14. Nisan) festhielten, den chiliasistisch orientierten und von einem asketischen Rigorismus geleiteten Montanisten sowie den Novatianern und Photinianern (249–251.255–266.294–296.300 f.). Dass die Grenzen zwischen »orthodox« und »heterodox« oft noch fließend waren, zeigt der Kol. Mit seiner ad intra gerichteten Polemik gegen Vertreter einer jüdisch beeinflussten »Philosophie« reagiert er auf Vorwürfe paganer Zeitgenossen, »groups and schools belonging to the world of the synagogue« seien »not all that different from Christians« (148). Im siebenten Sendschreiben rügt der Apokalyptiker Johannes die laodikeischen Christen wegen ihrer »Laueheit«. Aus seiner Perspektive passen sie sich dem städtischen Milieu zu sehr an und legen ein Verhalten an den Tag, das die nötige Distanzierung vermissen lässt – was der Autor des Kol im Blick auf die von ihm bekämpfte »Philosophie« gerade als Ausdruck judaisierender Gesetzlichkeit verurteilt.

Vor allem den Quellen aus nachkonstantinischer Zeit ist zu entnehmen, dass von einer religiösen Uniformität der Gemeinden keine Rede sein kann. Während Ephesus und Teile Laodikeias sich im johanneischen Traditionsstrom verankerten (vgl. ActJoh), reklamierte Hierapolis den Diakon und Evangelisten Philippus (Apg 6,5 f.; 8,5–12.26–40; 21,8) als Traditionsgaranten für sich. Die Erinnerung an ihn und seine prophetisch begabten Töchter (Apg 21,9, vgl. Euseb, HistEcl III 31,2 f.; 37,1; V 17,3 f.) wurde seit der Mitte des 2. Jh.s kultiviert (ActPhil). Vater und Töchter avancierten innerhalb und außerhalb der Stadt zu zentralen Identitätsfiguren. Die Memorialstätten der »holy family« (210) waren Orte, an denen die sakrale Prominenz apostolischer Autorität greifbar wurde und die Gemeinde sich ihrer apostolischen Herkunft vergewisserte. Der vom hierapolitanischen Bischof Papias beschrittene Weg, unter Berufung auf das vertrauenswürdige Zeugnis ihm bekannter, zum erweiterten Schülerkreis der Jesusjünger gehörender Presbyter die rechtgläubige Lehre von häretischer Überlieferung zu scheiden (Euseb, HistEcl III 39,3 f.), führte in eine Sackgasse. Wenige Jahrzehnte später war es einer seiner Nachfolger, Bischof Apollinarius, der angesichts paganer und jüdischer Konkurrenzansprüche, aber auch innerkirchlicher Differenzen sich daran machte, den »locus« des Christentums zu bestimmen und dessen »priority of divine ἀλήθεια« (255) philosophisch wie theologisch zur Geltung zu bringen. Mit seinen Schriften fand Apollinarius weit über das Lykostal hinaus Gehör als eine Stimme, die Christen ermutigte »to overcome fears and anxieties [...] against all sources of uncertainty« (271).

Der im 2. Jh. sich herausbildende Monepiskopat markiert den Beginn einer institutionellen Verfestigung ekklesialer Strukturen. Parochiale und provinzielle Angelegenheiten wurden nun im hierarchisch gestuften Klerus geregelt, gesamtkirchliche Belange auf Synoden und Konzilien. Die ihnen und dem Klerus zugeschriebene Autorität war ein Stabilitätsfaktor, der kirchenpolitisch motivierten Kompetenzüberschreitungen Einzelner entgegenwirkte und Spannungen reduzierte. Ihre Einbindung in das neu geschaffene Institutionengefüge eröffnete den Gemeinden des Lykostals die Möglichkeit, an den Strukturen der universalen Kirche zu partizipieren. Die Bischöfe reisten zu Synoden, nahmen an ökumenischen Konzilien teil und konnten sich dort profile-

ren. Der Metropolit von Laodikeia lud um 380 n. Chr. seine kleinasiatischen Kollegen zu einem Konzil ein. Nicht zuletzt die auf der Versammlung fixierten und in den Konzilsakten dokumentierten Canones »gave the Lykus Valley a well-defined place in the history of the early church« (329).

Warum der laodikeische Bischof Sagaris zur Zeit des Kaisers Marcus Aurelius das Martyrium erlitt (Euseb, Hist.Ecl. V 24,5) und wer für seinen Tod verantwortlich war, ist ungewiss. Sicher ist allerdings, dass gerade in Laodikeia, seit Beginn des 4. Jh.s. Metropolit der phrygischen Provinz *Pacatiana*, die von Decius (249/250 n. Chr.), Valerius (57/258 n. Chr.) und Diocletian (303–313 n. Chr.) angeordneten christenfeindlichen Maßnahmen zahlreiche Opfer forderten. Inschriften aus vorkonstantinischer Zeit, in denen sich diese Ereignisse widerspiegeln, sind kaum zufällig Mangelware. Viele der existenziell bedrohten Christen zogen sich zurück und flüchteten in die Anonymität. Nach dem Ende der Verfolgungen gewannen die trotz aller Repressalien lebendig gebliebenen christlichen Traditionen an Plastizität und wurden hagiographisch revitalisiert. Mit den kultisch überhöhten Märtyrerlegenden, zumeist literarische Konstrukte, fand »a new type of text« (382) Eingang in das Lykostal. Dadurch, dass solche Erzählungen ihre als Glaubensvorbilder gefeierten Protagonisten »in the midst of a vibrant life« (ebd.) rückten, wirkten sie identitätsstiftend und stärkten das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinden. Welche Kohäsionskraft die oft mit Wallfahrten verbundene Verehrung lokaler Märtyrer entfalten konnte, gibt insbesondere das hagiographische Schrifttum byzantinischer Provenienz zu erkennen.

Ihre direkte Nachbarschaft lässt vermuten, dass Christen, Juden und Heiden übereinander informiert waren und um ihre Gemeinsamkeiten und konzeptionellen Unterschiede wussten. Von einer Äquidistanz sollte man freilich nicht sprechen. Aufgrund der sie verbindenden biblischen Traditionen waren »the many Jews of the Lycus Valley [...] much closer to the Christians than the pagans« (391). Insgesamt ist festzuhalten: Jenseits religiös motivierter Abgrenzungsstrategien und unterhalb der Schwelle kultisch-ritueller Exklusivität waren Formen von Interaktion und Konvivenz zwischen Christen, Juden und Heiden im Lykostal keine Ausnahme, sondern gehörten bis ins 5. Jh. hinein zum alltagsweltlichen Erfahrungsbereich.

Die ursprünglich auf Deutsch verfasste und von David Green kongenial ins Englische übersetzte »Microstudy« zeigt exemplarisch, wie lohnend es sein kann, Genese und Ausbreitung des kleinasiatischen Christentums kleinräumig zu erforschen. Ihrem Anspruch, einen substanziellen Beitrag speziell »to our knowledge of early Christianity in the Lycus Valley« (4) zu leisten, wird sie vollauf gerecht. Sie ist ganz aus den Quellen gearbeitet, die kritisch evaluiert, kontextuell eingebettet und unter soziologischen, religionshistorischen, institutionen- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten analysiert werden. Das methodisch reflektierte Ineinanderspiel von literarischen und nicht-literarischen Zeugnissen fungiert gewissermaßen als vorgeschaltete Kontrollinstanz im Blick auf die interpretatorische Plausibilität der ausgezogenen Entwicklungslinien. Natürlich ist sich H. im Klaren darüber, dass jeder noch so einleuchtend erscheinenden historischen Rekonstruktion der Zweifel in die Wiege gelegt ist. Wohl auch deshalb geht er in Einzelfällen häufiger als m. E. nötig ausführlich auf in der Forschung diskutierte alternative Optionen ein, wägt immer wieder unterschiedliche Wahrscheinlichkeitsgrade gegeneinander ab oder belässt es mitunter bei einem non liquet, wenn um der Sache willen eine eindeutige Positionierung durchaus angebracht und für das Lesepublikum hilfreich gewesen wäre.

Aber das sind letztlich Quisquilien, die die hohe Qualität und Innovationsträchtigkeit der Arbeit nicht tangieren. Sie macht Appetit auf mehr. Man darf auf die bereits

angekündigten Bände zur frühen Christentumsgeschichte in Lykaonien, Phrygien, Kilikien und Ionien gespannt sein.

Dieter Sänger

DAVID KÄBISCH (Hg.), *Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen* (PThGG Bd. 19). Mohr Siebeck, Tübingen 2016, IX + 288 S.

Anlässlich der 150. Wiederkehr des Geburtstages von Friedrich Niebergall 2016 hat der in Frankfurt Religionspädagogik lehrende *David Käbisch* diesen Band mit gesammelten Studien herausgegeben. Niebergall habilitierte sich 1903 in Heidelberg und wurde dort 1908 zum außerordentlichen Professor für Praktische Theologie ernannt. Das letzte Lebensjahrzehnt von 1922 bis 1932 wirkte er als praktischer Theologe in Marburg. Sein Lebenslauf fällt in die Zeit des Wilhelminismus, des Ersten Weltkriegs, der Weimarer Republik und des herausziehenden Nationalsozialismus – ein Wirken im epochalen Übergang vom Kaiserreich bis zum Untergang der ersten deutschen Republik. Dass solche Zeitumstände am Lebenswerk Niebergalls nicht ganz spurlos vorbeigehen konnten, versteht sich. In welchem Umfang dies geschieht, ist allerdings unter den Autoren des Bandes durchaus strittig. Niebergall verstand sich selbst dezidiert als »moderner« Theologe im Anschluss an seinen Lehrer Julius Kaftan, was sich vor allem in der Rezeption der (Religions-) Psychologie um die Jahrhundertwende niederschlägt. Im Ersten Weltkrieg stimmt er in den allgemein protestantischen »mainstream« ein, der den Krieg weitgehend befürwortete. In Marburg wird er unter anderen Kollege von Rudolf Otto, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, wobei allenfalls die Religionspsychologie Ottos für ihn anschlussfähig ist (1–21).

Der Sammelband will in drei Teilen zunächst die Beiträge Niebergalls zu den verschiedenen praktisch-theologischen Themenfeldern erkunden (»Werk«, 23–128), sodann die Rezeptionsgeschichte erhellen (129–214), um schließlich Bilanz (215–231) zu ziehen. Ein umfangreicher Anhang (233–268) informiert einmal über die »Aufgaben und Organisationsformen praktisch-theologischer Bildung« an der Marburger Fakultät, sodann über die praktisch-theologischen Seminare ebenda von 1912–1938 und bietet schließlich eine Universitatspredigt Niebergalls von 1924 über »den Sinn der Not« (262–268), auf den ein Beitrag (59–73) explizit Bezug nimmt.

Der erste Teil (23–128) geht die einschlägigen Bereiche des praktisch-theologischen Arbeitens ab unter der Devise »Niebergall und [...]«, nämlich: und die Religionspädagogik, Homiletik, Bibeldidaktik, das Kirchenverständnis und schließlich die Zeitdiagnostik. Vorangestellt ist ein grundsätzlicher Beitrag von *Henrik Simojoki* (Bamberg), der die Zuordnung Niebergalls zum liberaltheologischen Lager insgesamt kritisch sieht und problematisiert (25–40). Indizien dafür seien zum Beispiel die »bellozentrische« Religionsdidaktik im Ersten Weltkrieg (30 ff.) und Niebergalls Hin- und Herschwanken zwischen Annäherung und Abgrenzung gegenüber der neuen Formation der »dialektischen« Theologie in den 1920er Jahren (35 ff.). Damit wird der bislang dominierenden Kontinuitatsthese in Niebergalls Werk energisch widersprochen. Allerdings ist diese Sichtweise in den weiteren Aufsätzen auch nicht ohne weiteres verifiziert (siehe etwa dagegen für die Religionspädagogik, 56 ff.).

Anhand der Programmschrift »Die Aufgabe einer praktischen Dogmatik« von 1920 und den Beiträgen zum Volksschulhandbuch »Der Neue Religionsunterricht« (1922–1930) zeigt *Bernd Schröder* (Göttingen) die Rezeption religionspsychologischer



angekündigten Bände zur frühen Christentumsgeschichte in Lykaonien, Phrygien, Kilikien und Ionien gespannt sein.

Dieter Sänger

DAVID KÄBISCH (Hg.), *Friedrich Niebergall. Werk und Wirkung eines liberalen Theologen* (PThGG Bd. 19). Mohr Siebeck, Tübingen 2016, IX + 288 S.

Anlässlich der 150. Wiederkehr des Geburtstages von Friedrich Niebergall 2016 hat der in Frankfurt Religionspädagogik lehrende *David Käbisch* diesen Band mit gesammelten Studien herausgegeben. Niebergall habilitierte sich 1903 in Heidelberg und wurde dort 1908 zum außerordentlichen Professor für Praktische Theologie ernannt. Das letzte Lebensjahrzehnt von 1922 bis 1932 wirkte er als praktischer Theologe in Marburg. Sein Lebenslauf fällt in die Zeit des Wilhelminismus, des Ersten Weltkriegs, der Weimarer Republik und des herausziehenden Nationalsozialismus – ein Wirken im epochalen Übergang vom Kaiserreich bis zum Untergang der ersten deutschen Republik. Dass solche Zeitumstände am Lebenswerk Niebergalls nicht ganz spurlos vorbeigehen konnten, versteht sich. In welchem Umfang dies geschieht, ist allerdings unter den Autoren des Bandes durchaus strittig. Niebergall verstand sich selbst dezidiert als »moderner« Theologe im Anschluss an seinen Lehrer Julius Kaftan, was sich vor allem in der Rezeption der (Religions-) Psychologie um die Jahrhundertwende niederschlägt. Im Ersten Weltkrieg stimmt er in den allgemein protestantischen »mainstream« ein, der den Krieg weitgehend befürwortete. In Marburg wird er unter anderen Kollege von Rudolf Otto, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, wobei allenfalls die Religionspsychologie Ottos für ihn anschlussfähig ist (1–21).

Der Sammelband will in drei Teilen zunächst die Beiträge Niebergalls zu den verschiedenen praktisch-theologischen Themenfeldern erkunden (»Werk«, 23–128), sodann die Rezeptionsgeschichte erhellen (129–214), um schließlich Bilanz (215–231) zu ziehen. Ein umfangreicher Anhang (233–268) informiert einmal über die »Aufgaben und Organisationsformen praktisch-theologischer Bildung« an der Marburger Fakultät, sodann über die praktisch-theologischen Seminare ebenda von 1912–1938 und bietet schließlich eine Universitatspredigt Niebergalls von 1924 über »den Sinn der Not« (262–268), auf den ein Beitrag (59–73) explizit Bezug nimmt.

Der erste Teil (23–128) geht die einschlägigen Bereiche des praktisch-theologischen Arbeitens ab unter der Devise »Niebergall und [...]«, nämlich: und die Religionspädagogik, Homiletik, Bibeldidaktik, das Kirchenverständnis und schließlich die Zeitdiagnostik. Vorangestellt ist ein grundsätzlicher Beitrag von *Henrik Simojoki* (Bamberg), der die Zuordnung Niebergalls zum liberaltheologischen Lager insgesamt kritisch sieht und problematisiert (25–40). Indizien dafür seien zum Beispiel die »bellozentrische« Religionsdidaktik im Ersten Weltkrieg (30 ff.) und Niebergalls Hin- und Herschwanken zwischen Annäherung und Abgrenzung gegenüber der neuen Formation der »dialektischen« Theologie in den 1920er Jahren (35 ff.). Damit wird der bislang dominierenden Kontinuitatsthese in Niebergalls Werk energisch widersprochen. Allerdings ist diese Sichtweise in den weiteren Aufsätzen auch nicht ohne weiteres verifiziert (siehe etwa dagegen für die Religionspädagogik, 56 ff.).

Anhand der Programmschrift »Die Aufgabe einer praktischen Dogmatik« von 1920 und den Beiträgen zum Volksschulhandbuch »Der Neue Religionsunterricht« (1922–1930) zeigt *Bernd Schröder* (Göttingen) die Rezeption religionspsychologischer

Ansätze (41–58), um die zentrale Aufgabe zu lösen: »Sind Wertungen übertragbar? Das ist die eigentliche religionspädagogische Frage.« (So Niebergalls »Christliche Jugend- und Volks-erziehung« von 1924; zitiert 42, siehe 46 ff.). Schröder kommt zu dem Ergebnis, dass Niebergalls Psychologierezeption überwiegend von seinem Heidelberger Kollegen Heinrich Maier (1867–1933) bestimmt geblieben ist (Emotionalität und Werte) und weitere Positionen eher eklektisch herangezogen worden (53 und ff.). »Das Anliegen Niebergalls bleibt dasselbe; seine Begriffe, Referenzen, Akzente variieren.« (58)

In dem gemeinsamen Beitrag »Vom Sinn der Not« thematisieren *Tobias Braune-Krickau* (Marburg) und *David Käbisch* die Homiletik Niebergalls in den Marburger Jahren (59–73). Die Universitätspredigten dienen als »Musterpredigten« zur Unterweisung der Theologiestudenten (61). Anhand des im Anhang abgedruckten Beispiels von Niebergalls Predigt aus dem Jahr 1924 »Ein Christ kann ohne Kreuz nicht sein« (Lk 9, 24) (262–268) untersuchen die Autoren die sechs Dimensionen von Form (Mischung aus Lied- und Themenpredigt), Anmutung (Sinn des Kreuzes), Funktion (Gemeinderziehung als Lernprozess), Erlebnis (psychologische Deutung von »innen« her), Glauben (Werttheorie) und Kirche (64 ff.). Die Grundzüge der Niebergallschen Homiletik bestehen demnach erstens in der psychologisch-werttheoretischen »Hinwendung zum modernen Menschen«, zweitens im Kirchenbild, drittens in der psychologischen »Deutung von Jesu Persönlichkeit« und viertens in der »pädagogisch-wirksame [n] Zielsetzung«, also in der Predigt als »Bildungsarbeit« (72). Interessanterweise geht diese Ausrichtung mit einer gleichzeitig überwiegend negativen Bewertung der »Moderne« selbst einher, so dass die möglichen Themen Individualisierung und Freiheit eher unterbelichtet erscheinen (72 f.).

*Martina Kumlehn* (Rostock) weist auf, dass Niebergalls Bibeldidaktik auf die selbsttätige Aneignung biblischer Texte zielt, freilich im Rahmen seiner leitenden Interessen der »Persönlichkeitsbildung« und der »Orientierung an christlichen Werten« (74–88, hier 75, 77). Insofern wird auch die historisch-kritische Betrachtungsweise einer dogmatisch geleiteten vorgezogen (79 ff.). Die Bibel dient mithin als »Schatzkammer« religiöser Bildungsprozesse. Freilich ist heute sowohl die Betonung der Werte als auch die Hochschätzung der Persönlichkeitsbildung der Kritik ausgesetzt. Allerdings habe bereits Niebergall eine Sensibilität für die ästhetisch-poetischen Qualitäten der biblischen Texte entwickelt (86 ff.). *Tobias Sarx* erörtert Niebergalls Kirchenbegriff »im Wandel der Zeiten« (1918–1932) (89–107). Durch die Umwälzungen in der Weimarer Republik bedingt, kann Niebergall lediglich »Momentaufnahmen« (107) seines Kirchenverständnisses bieten. Die ihn bis 1918 leitende Staatskirche (Thron und Altar) war plötzlich Vergangenheit. Die Entkirchlichung weiter Kreise der Bevölkerung beunruhigt ihn. Die bisherige »Volkskirche« verändert sich zur »Kirche für das Volk« (Evangelisationen). Niebergall greift darum Traditionen eines »nationalsozialen« Protestantismus auf (Stoecker, Naumann), wehrt aber allen völkischen Tendenzen innerhalb der evangelischen Kirche.

*Tobias Braune-Krickau* vergleicht schließlich Niebergalls zeitdiagnostische Schrift von 1927 »Im Kampf um den Geist« mit Paul Tillichs »Die religiöse Lage der Gegenwart« von 1926 (108–128). Beide zeitweise Marburger Kollegen nehmen in ihren Schriften allerdings keinen Bezug aufeinander! Niebergall beklagt den Verlust der »Mitte des Lebens« und die Krisenphänomene der Gegenwart (Frage nach dem Sinn des Lebens). Das »ewige Evangelium als Antwort auf die Fragen der Zeit herauszustellen, ist das Ziel von Niebergalls Buch im Ganzen« (109 und ff.). Einem sehr selektiv konstruierten »Geist des Protestantismus« (Kant, Neukantianismus, Schleiermacher und Luther) als der »Mitte« werden die Extreme zur Linken (Leugnung des Geistes, Positivismus,

Atheismus etc., vgl. 117 ff.) und zur Rechten (Ersatzreligionen, Okkultismus, Spiritismus etc., vgl. 121 ff.) zugeordnet (111 ff.). Demgegenüber erscheint Tillichs Darstellung im Blick auf die Gesamtkultur wesentlich breiter aufgestellt. An die Stelle von Niebergalls »Mitte« (Konstruktion eines christlichen »Geistes«) tritt Tillichs »Kairos«-Konzept (negative Eschatologie), das allerdings vielleicht doch nicht weniger problematisch ist, als es hier von Braune-Krickau vorgestellt wird. Tillichs These von der bürgerlichen Gesellschaft als der »in sich ruhenden Endlichkeit« kann man mit guten Gründen auch widersprechen (126 f.). Insofern wären die zeitdiagnostischen Qualitäten beider Schriften vielleicht doch noch einmal differenzierter zu verhandeln.

Der zweite Teil widmet sich unterschiedlichen Aspekten der Wirkungsgeschichte Niebergalls (129–214). *David Käbisch* untersucht die lokalen, regionalen und überregionalen hessischen Institutionen der Pfarrer- und Lehrerausbildung in der Weimarer Republik wie Universitätsseminare und -gottesdienste, Prediger- und Lehrerseminare, Universitätsferienkurse (131–153) und gelangt zu einem weitgehend negativen Ergebnis: Tonangebend in der Marburger Fakultätspolitik blieben Bultmann und Otto. Niebergall dagegen war »weder der Wunschkandidat der Fakultät« gewesen noch »verhoffte man sich von ihm weiterführende Impulse in den theologischen Richtungskämpfen der Gegenwart« (152).

*Rainer Lachmann* (Bamberg) schildert ein ganz besonderes Vater-Sohn-Verhältnis, wenn der Sohn Alfred Niebergall, ebenfalls praktischer Theologe in Marburg (1957–1978), zum dezidierten Vertreter der kerygmatischen »Evangelischen Unterweisung« im geraden Gegensatz zu den vom Vater vertretenen »liberalen« Positionen wird, die als dunkle Folie zur eigenen Profilierung firmieren, freilich ohne den Namen des Vaters auch nur zu nennen (154–178). Dessen »Dienst der kirchlichen Unterweisung« von 1949 sei darum »ein lupenreines Gewächs der Evangelischen/Kirchlichen Unterweisung, das in unangefochtener Selbstsicherheit und elementarer Schlichtheit deren bekannte katechetische Blüten treibt« (155 und ff.). Späterhin verlegt sich Alfred Niebergall schwerpunktmäßig auf Homiletik, Liturgik, Kasualien und Seelsorge (157). Nur in seiner »Geschichte der Predigt« von 1955 geht Alfred explizit auf die Position seines Vaters ein. Allerdings ist das Schweigen über die »liberalen Väter« bei fast allen Vertretern der Evangelischen Unterweisung zu bemerken (164 ff.).

*Ulrike Wagner-Rau* (Marburg) leuchtet die differenzierte Niebergall-Rezeption des ebenfalls in Marburg Praktische Theologie lehrenden Henning Luther (1947–1991) namentlich in dessen Habilitationsschrift »Religion, Subjekt, Erziehung« von 1982 (publiziert 1984) aus (179–198). Diese Qualifikationsschrift hat Anteil an der grundlegenden »empirischen Wende« der praktischen Theologie seit den 1960er Jahren und ist vornehmlich am Brückenschlag zwischen einem undogmatischen Christentum und der modernen Kultur interessiert. Damit rückt auch die Orientierung an der religiösen Lebenswelt und dem Subjekt wieder in den Mittelpunkt. Zu den positiv rezipierten Strukturelementen zählen daher erstens die Orientierung an der Religionspraxis des Subjekts, zweitens die christliche Gemeinde als der Ort, an dem der Einzelne an die religiöse Tradition anschließen kann, und drittens das Grundverständnis religiöser Erziehung als (Selbst-) Bildung (186 ff.). Dem stehen aber auch drei Kritikpunkte Luthers an Niebergall gegenüber: Diesem sei es nicht gelungen, die religiöse als intersubjektive (wechselseitige) Praxis der Individuen zu fassen, seine Verwendung teleologischer Denkfiguren in der Erziehung (Gefühlsübertragung, Motivwandel, suggestive Beeinflussung) sei heute nicht mehr anschlussfähig, dem »liberalen« Fortschrittsoptimismus wurde durch die »dialektische« Theologie zu Recht widersprochen (195 ff.). *Bernhard Dressler* (Marburg) klärt schließlich die Frage, ob uns Niebergall »bildungs-

theoretisch noch etwas zu sagen« hat (199–214). Niebergalls Ziel »der gemeinschaftsbezogenen sittlich-religiösen Persönlichkeit« bleibt insgesamt den Idealen des 19. Jahrhunderts verpflichtet (205), was sich nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Ernst Troeltsch zeigt, der eine radikale Historisierung der gesamten Theologie fordert (208 ff.). Allerdings ist der Status der »Persönlichkeits«-Konzepte heute insofern überhaupt prekär, als der klassische »Kulturprotestantismus« unwiderruflich vergangen ist (210). Vielmehr ist für die Subjekte der Eindruck längst trivial geworden, »insgesamt in einer inkonsistenten Welt zu leben« (210). An die Stelle früherer Pathosformeln sei längst ein »spielerischer Umgang mit der Vielfalt von Rationalitätsmustern und Handlungsmaximen« getreten (211). Insofern bleiben von Niebergall am ehesten seine methodischen Äußerungen zur Bibeldidaktik aktuell, insofern er die »wechselseitige Erschließung von Subjekt und Sache, von Individuum und Welt« vorweggenommen habe (213).

David Käbisch und Bernd Schröder halten am Ende in ihrem die Bilanz ziehenden Beitrag fest (217–231), dass für Niebergall die Religionspädagogik (Erziehung) leitend ist für sein Gesamtverständnis von praktischer Theologie. Sie resümieren die wissenschaftstheoretische, fachliche und thematische Aktualität Niebergalls dahingehend, dass er bereits die Lücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und den beruflichen Anforderungen im Pfarramt bemerkt (220) und die Frage nach der Wertebildung deziidiert aufgeworfen habe (221). In der Marburger Fakultät wirkte Niebergall allerdings weitgehend isoliert (225). Dagegen hat er einen bemerkenswerten Einfluss auf die reformierte praktische Theologie in Siebenbürgen gehabt (226 f., 229). Insofern wären die transnationalen Aspekte der Wirkungsgeschichte noch zu vertiefen (Kulturtransferforschung) (227 ff.).

»Die liberale Theologie ist eine eigenständige und bahnbrechende Form protestantischen Denkens [...]« (Vorwort) Das ist eine recht kühne Behauptung! Wenn die Autoren Niebergall umstandslos der »liberalen« Theologie (Vorwort und passim) zuschlagen, so scheint ihnen oft nicht bewusst, dass »liberale Theologie« ein Kampf- und Abgrenzungsbegriff der Generation Barth, Bultmann und Tillich darstellt, mit dem ein fundamentaler Neuanfang in der Theologie inszeniert werden sollte (vgl. aber 225). Kaum zufällig lautet darum auch die Selbstbezeichnung Niebergalls auf »modern« Theologie! Indes bleibt Modernität ein höchst ambivalentes Phänomen mit vielen gleichzeitigen und in sich gegenläufigen Tendenzen. Niebergalls Schwanken in der Einschätzung der (selbst modern-antimodernistischen) »dialektischen« Theologie ist dafür symptomatisch. Die Frage ist darum weniger, wie »liberal« Niebergall gewesen sei, als, ob und inwieweit er mit den Ambiguitäten der Moderne konstruktiv umgehen konnte. Im Hinblick auf die Rezeption der Religionspsychologie zeigt er dazu Potentiale, die Grenze liegt unverkennbar im Ausfall soziologischer Reflexionen der modernen Gesellschaft. Daraus erklärt sich auch die vielfältig gebrochene Wirkungsgeschichte, in der der Ansatz beim religiösen Subjekt prinzipiell rezipiert wird, aber die eigenen Therapievorschläge Niebergalls heute eher als unbrauchbar verworfen werden.

*Michael Murrmann-Kahl*