

Was die Neuinterpretation der *Dona praeternaturalia* des Urstandes angeht, so geht sie in der Dogmatik heute in eine Richtung, die sowohl die Überstrapazierung biblischer Aussagen wie die Bagatellisierung der Aussagen des Tridentinums meidet. Die Todes- und Leidensfreiheit der Menschen im Urstand braucht nicht zu heißen, daß es im Urstand kein Sterben und keine leidvolle Erfahrung menschlicher Begrenztheit gegeben hätte. Beides wäre aber im Zustand der liebenden Kommunikation mit Gott anders erfahren worden als nach der Sünde. Eine Neuinterpretation in dieser Richtung braucht nicht bis zur Leugnung der *Dona praeternaturalia* zu gehen, wenn sie auch in ihrer Deutung erheblich nüchterner sein wird als frühere Zeiten.

In der Deutung des klassischen Textes für die Erbsündenlehre im Neuen Testament, Röm 5, 12—19, gibt H. eine Reihe wertvoller Hinweise. Daß allerdings „mit dem allgemeinen Tod, den die Sünde zur Folge hat, nicht primär der physische Tod gemeint sein kann“ (62), ist nicht leicht zu sehen, selbst wenn gern zugegeben werden soll, daß dem physischen Tod Zeichencharakter für den Verlust der Lebensgemeinschaft mit Gott zukommt. Es ist aber zunächst doch der physische Tod in jener schreckhaften Gestalt, die er als Gefolge der Sünde für den Menschen hat. Es wäre auch die Frage zu stellen, ob H. nicht zu sehr nur nach der Beweiskraft von Röm 5, 12 fragt und die Bedeutung der Adam-Christus-Parallele von V. 19 und des etwas vertrackten Gedankengangs der Verse 13—14 für die Erbsündenlehre unberechtigterweise unbeachtet läßt.

Das Studium der Haagischen Arbeit ist, soweit es die alttestamentlich-exegetische Seite angeht, eine Hilfe für den Dogmatiker. Als unerfülltes Desiderat muß jedoch herausgestellt werden, daß H. doch wohl die wirkliche Situation der Theologen als Glaubenswissenschaftler nicht genügend vor Augen hat. Gewiß müssen die Dogmen der Kirche immer wieder vom Wort Gottes her, also auch gerade vom biblischen Urgrund her, interpretiert, ergänzt, verlebendigt werden. Es darf aber nicht so getan werden, als ob es keine Glaubensentfaltung über das ausdrücklich in der Schrift Gesagte hinaus geben könnte, sondern das Dogma auf den exegetisch nachweisbaren Befund der Schrift zurückgenommen werden müßte.

O. Semmelroth, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium*. I. Teil: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1—4 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, IV, 1). Gr. 8^o (XXXV u. 524 S.) Freiburg 1965, Herder. 68.—DM.

Wie die bisher erschienenen Bände des Herderschen theologischen Kommentarwerkes zum Neuen Testament bietet auch dieser erste Band zum Johannesevangelium eine ausführliche Darstellung der Einleitungsfragen. Wegen der zahlreichen Probleme, welche die johanneische Frage aufgibt, ist die Einleitung für die Auslegung gerade dieses Evangeliums von besonderer Wichtigkeit. Ein Urteil in den Einleitungsfragen gibt in mancher Hinsicht eine Vorentscheidung für den Kommentar, wie umgekehrt der Kommentar rückwirkt auf die Lösung jener Fragen. Wir sind dem Verf. dankbar für die fast 200 Seiten, auf denen er mit reicher Literaturangabe und unter Ausnutzung auch der neuesten Literatur die Themen der modernen Johannes-Forschung zusammenfassend darstellt und dabei seinen eigenen Standpunkt zu erkennen gibt und begründet. Der reiche Stoff ist nach folgenden Gesichtspunkten geordnet: 1. Das Johannesevangelium als Evangeliumsschrift; 2. Verhältnis zu den Synoptikern; 3. Literarkritik am Johannesevangelium; 4. Tradition und Redaktion; 5. Die Verfasserfrage; 6. Sprache, Stil und Gedankenbewegung; 7. Geistiges Milieu und Herkunft; 8. Theologische und zeitgeschichtliche Tendenzen; 9. Textüberlieferung und Textkritik; 10. Das Johannesevangelium in der Geschichte.

Im 1. Punkt liegt es dem Verf. daran, zu zeigen, wie auch das vierte Evangelium ein echtes „Evangelium“, Heilsbotschaft, ist und daher in seiner Wesensstruktur sich von den synoptischen Evangelien nicht unterscheidet. Es liegt im Wesen des einzigartigen, nicht vergleichbaren *genus litterarium* „Evangelium“, daß es auch Geschichtsaussage ist, weil ja die Heilsoffenbarung in der geschichtlichen Person und im geschichtlichen Wirken Jesu Christi geschah; gleichwohl ist es seiner Zielsetzung nach primär nicht „historisch-chronistische“ Beschreibung, sondern Bezeugung und Verkündigung des in Christus geschehenen Heils. Früher hat man oft die synop-

tischen Evangelien, vorab Markus, zu einseitig als Berichte vom historischen Verlauf des Lebens Jesu betrachtet und andererseits dem vierten Evangelium jeglichen Geschichtswert abgesprochen. In Wirklichkeit sind auch die synoptischen Evangelien keine Biographien, sondern, jedes in seiner Weise, theologisch auf die Verkündigung des in der Geschichte Jesu geschehenen Heils ausgerichtet. Wenn letzteres auch im vierten Evangelium besonders deutlich hervortritt, so ist doch nicht zu verkennen, daß auch hier das Heil an die Geschichte Jesu gebunden bleibt. Verf. weist unter anderem hin auf den auch bei Johannes beibehaltenen geschichtlichen Rahmen, auf die gerade bei ihm besonders ausgeprägte dramatische Zuspitzung des Geschehens, auf die Bedeutung der Wunder als Tatzeichen. „Es wäre eine arge Verkenntnis dieser ‚Zeichen‘, wollte man sie nur als sinnfällige Darstellungen, symbolische Veranschaulichungen bestimmter christologisch-soteriologischer Gedanken ansehen. Es fällt auf, welchen Nachdruck der Evangelist auf ihre Dinglichkeit und Tatsächlichkeit legt“ (7—8). Auch finden sich nicht selten Angaben chronologischer, topographischer, zeitgeschichtlicher Art, welche den Evangelisten als Kenner Palästinas und als vertraut mit den Verhältnissen im Judentum zur Zeit Jesu ausweisen und daher volles Vertrauen verdienen. Man darf daher „das 4. Evangelium im Unterschied zu den syn. Evangelien nicht einem anderen *genus litterarium* zuordnen“ (9). Es hebt sich aber von diesen ab durch die theologisch sehr vertiefte Schau der Geschichte Jesu und vor allem durch die Art, wie es die *Rede* Jesu bringt (11—14). Hier spricht nicht mehr der synoptische Jesus. Hier ist alles transponiert in die sprachliche und theologische Diktion des Evangelisten. Kaum noch klingt die Botschaft vom Gottesreich an. Jesus offenbart sich bei Johannes eigentlich nur selber. In der Tiefe gesehen, ist das zwar nur scheinbar eine andere Verkündigung, da ja Jesus in Person der Weg zum Vater ist und er allein die Glaubenden in den himmlischen und göttlichen Bereich zu führen vermag. Diese seine Heilsbedeutung wird von den Synoptikern auch vorausgesetzt und ist in der synoptischen Verkündigung Jesu implizit auch enthalten. So sind denn die Reden Jesu bei Johannes alles andere als ein „historisches Referat oder Protokoll“, aber es fehlt ihnen nicht das geschichtliche Fundament im Jesuswort; und es lohnt sich der Versuch, in der johanneischen Komposition und Diktion auf den Kern des historischen Jesuswortes vorzustoßen. Man wird dem Verf. zustimmen, wenn er sagt, daß nach der Intention des vierten Evangelisten die Reden Jesu in seinem Evangelium nicht als frei erfunden, sondern als Reden Jesu anzusehen seien, die freilich durch das Medium der vertieften Glaubenserkenntnis gegangen sind. Wir haben diesen 1. Punkt etwas eingehender zu referieren gesucht, weil die darin ausgesprochenen Gedanken und Sichten richtunggebend sind für die Auslegung des Textes im Kommentar.

Wenn das vierte Evangelium seiner wesentlichen Struktur nach den anderen Evangelien an die Seite zu stellen ist, wie verhält es sich dann zu ihnen der inhaltlichen Seite nach? Fußt es auf ihnen? Will es sie ergänzen, überbieten oder gar verdrängen? Darauf sucht Verf. eine Antwort zu geben im 2. Punkt der Einleitung. Zu diesem Zweck untersucht er den mit den Synoptikern gemeinsamen Erzählungsstoff und die gemeinsamen Logien und vergleicht schließlich noch mit dem entsprechenden synoptischen Material die johanneischen Zitate aus dem AT sowie die Weise seiner Gleichnisse und Bildworte. Er kommt zu folgendem Resultat: Eine direkte literarische Abhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern ist nicht wahrscheinlich. Übereinstimmungen können genügend durch die mündliche Überlieferung erklärt werden. Selbst die zahlreichen Beziehungen zur lukanischen Überlieferung werden ihren Grund in tieferen Schichten der Traditionsgeschichte haben. Die johanneische Überlieferung ist selbständig und läßt keine Tendenz erkennen, die synoptischen Evangelien zu korrigieren, zu ersetzen oder zu verdrängen. Wohl setzt Joh eine gewisse Kenntnis des synoptischen Stoffes voraus, die aber auch durch die mündliche Überlieferung gegeben sein konnte. Die an äußeren Daten ärmere johanneische Überlieferung bietet doch nicht wenige zusätzliche Informationen, die auch unter historischem Aspekt Beachtung verdienen. Das merkwürdige Verhältnis des vierten Evangelisten zur synoptischen Tradition (Übereinstimmung und Berührung bei gleichzeitiger Divergenz) beruht vor allem auf seiner theologischen Zielsetzung: im irdischen Wirken und Reden Jesu die Gestalt des Offenbarers und Heilbringers recht hervortreten zu lassen und überall die unvergängliche Heilsbedeutung der zurückliegenden Ereignisse aufzuzeigen.

Im folgenden Abschnitt (Literarkritik am Johannesevangelium) warnt Verf. vor allzu scharfsichtiger Kritik. Man solle den vorliegenden Text, so wie er ist, möglichst zu verstehen suchen. An einigen Stellen zeigt das Evangelium aber doch eine „Geschichte“ seines Werdens an, die beachtet sein will, damit man Unebenheiten und Anstöße als solche erkennt und zu korrigieren vermag. Joh. 5, 3b—4 und 7, 53—8, 11 gehören nicht zum Evangelium. Kapitel 21 ist ein Nachtrag (vgl. 20, 30 f.), wohl von der „Redaktion“ hinzugefügt (vgl. 21, 24 f.). Kapitel 5 sollte hinter Kapitel 6 gestellt werden, und 7, 15—24 paßt besser hinter 5, 47; es ergibt sich dann folgende Ordnung: Kap. 4; 6; 5; 7, 15—24; 7, 1—14 25—52 usw. Die „situationsgelösten“ Redestücke 3, 13—21 und 3, 31—36 können als „johanneisches Kerygma“ verbunden (in der Ordnung 3, 31—36 13—21) und an das Nikodemus-Gespräch (3, 1—12) angehängt werden. Die heutige Unordnung in dem genannten Abschnitt (5, 1 — 7, 24) rührt wohl von der „Redaktion“ her. Diese hat auch die Kapitel 15—17 hinzugefügt, sicher aus dem Repertoire des Evangelisten; ursprünglich schloß sich 18, 1 ff. an 14, 31 an. Der Prolog bietet ein eigenes Problem, das im Kommentar zu behandeln ist. — Quellenscheidung — sei es, daß man eine Grundschrift herauszulösen sucht, sei es, daß man zwei Quellen annimmt (Sêmeia-Quelle, Offenbarungsreden) — lehnt Verf. mit Recht ab, mit Berufung auf die auch durch die neuere Forschung überzeugend aufgezeigte Einheitlichkeit des Stils. Wahrscheinlich ist nur, daß der Evangelist auf eine Sammlung von Wundererzählungen zurückgreifen konnte. Die obengenannten Unstimmigkeiten lassen sich nicht durch „Blattvertauschung“ erklären. Sie werden verständlich, wenn man annimmt, wie es ja auch durch 21, 24 geboten ist, daß nicht der Evangelist selber, sondern ein Kreis seiner Schüler letzte Hand anlegte und das Werk wohl erst nach dem Tode des Evangelisten herausgab. Dabei konnten bei einem Material, das noch nicht bis ins letzte geordnet war, Fehler in der Einordnung unterlaufen oder auch Hinzufügungen aus den sonst vom Evangelisten hinterlassenen Aufzeichnungen gemacht werden.

Das Problem „Tradition und Redaktion“ (46—60) stellt sich bei Joh anders als bei den Synoptikern. Die Synoptiker sind die Redaktoren des ihnen vorliegenden Stoffes, wenn sie auch dabei durchaus ihrem eigenen Evangelium eine besondere Note und theologische Zielsetzung zu geben wissen. Aber ein Vergleich zeigt, daß sie den überlieferten Stoff doch im ganzen unberührt in ihr Evangelium aufgenommen haben, so daß man bei ihnen formgeschichtlich rückfragen und die verschiedenen Formen oder Gattungen der mündlichen Überlieferung feststellen kann. Demgegenüber haben wir im vierten Evangelium ein Werk von hoher sprachlicher, begrifflicher, theologischer Einheit vor uns; alles ist sozusagen in diese „johanneische“ Form eingeschmolzen. Dahinter steht natürlich eine große Verfasserpersönlichkeit, eben der „Evangelist“. Man kann seine Arbeit nicht als reine Redaktionsarbeit ansehen, wie es bei den Synoptikern bis zu einem gewissen Grade noch möglich ist. Trotzdem muß aber auch im vierten Evangelium, wie oben schon gesagt ist, mit der Möglichkeit eines Eingriffs oder kleiner ergänzender Bemerkungen durch die Redaktion gerechnet werden. Auch ist es bei Joh nicht ausgeschlossen, von ihm aus nach der vorgegebenen, mit der synoptischen gleichen oder vergleichbaren Tradition zu fragen. So vor allem bei den Wundererzählungen; aber auch in dem Redegut kann man nicht selten zum Kern der ursprünglich überlieferten „Logien“ vorstoßen. Im Punkt der Erzählungen glaubt Verf. sogar auf eine dem Evangelisten vorliegende „Wunderquelle“ schließen zu können.

Wer aber ist der Evangelist? Damit ist ein schwieriges, wohl kaum mit letzter Sicherheit zu lösendes Problem gestellt. Ist es der Apostel Johannes? Ist es ein anderer, etwa aus dem Schülerkreis des Apostels? Sch. ist der Frage mit großem Verantwortungsbewußtsein und zugleich wissenschaftlicher Ehrlichkeit nachgegangen (60—88). Er untersucht zunächst die altkirchliche Überlieferung: das Zeugnis des Irenäus und seiner Gewährsmänner (Polykarp und Papias), des Polykrates von Ephesus, des Clemens von Alexandrien, den alten lateinischen Evangelienprolog und den Kanon Muratori und noch weitere Zeugnisse (Tertullian, Eusebius, Ephräm). Danach ist das Zeugnis der Kirche für die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Apostel und Zebedäussohn Johannes mit Sicherheit greifbar am Ende des 2. Jahrhunderts. Aber in der Rückverfolgung dieses Zeugnisses in frühere

Zeit bleiben Dunkelheiten und Unsicherheiten, vor allem in der Deutung und Wertung des Papias-Zeugnisses auf das sich Irenäus und auch der altlateinische Prolog (wenigstens mit) stützen. Immerhin ist das Zeugnis der kirchlichen Tradition, daß die Autorität des Apostels Johannes hinter dem vierten Evangelium steht, nicht eigentlich erschüttert, zumal nach dem Verf. die Autorschaft des bei Papias genannten „Presbyters“ Johannes, der vom Apostel, wie es scheint, zu unterscheiden ist, wohl nicht in Frage kommt und anderseits ein früher Tod des Apostels Johannes nicht angenommen werden kann. Die Untersuchung des inneren Zeugnisses des Evangeliums ergibt auch kein ganz eindeutiges Ergebnis. Joh 19, 35, wo als Augenzeuge der Seitenöffnung Jesu durch die Lanze doch kein anderer als der 19, 26 genannte „Jünger, den Jesus liebte“, bezeichnet wird, braucht noch nicht notwendig auf die Person des Evangelisten gedeutet zu werden. Gegen die Abfassung durch den Sohn des Fischers aus Galiläa lassen sich gewiß manche innere Gründe aus der ganzen sprachlichen und geistigen Höhenlage des Evangeliums nennen, ganz durchschlagend sind sie nicht. Der stärkste Hinweis auf eine Abfassung durch Johannes, den Apostel, ist zweifellos durch Joh 21, 24 gegeben. Der hier als Autor des Evangeliums ins Auge gefaßte „Jünger“ ist ja kein anderer als der 21, 20 genannte „Jünger, den Jesus liebte“. Dieser wiederum kann durch verschiedene Indizien (vgl. 81—85) mit der Person des Apostels Johannes gleichgesetzt werden. Vorschläge, den „Jünger, den Jesus liebte“, mit einer anderen Person zu identifizieren, „muten nur wie ein geistreiches Rätselraten an“ (85). Anderseits verkennt Sch. auch nicht die Schwierigkeiten, den Evangelisten (den also, der für die einheitliche Formgebung und Gestaltung nach Sprache und Begrifflichkeit verantwortlich ist) einfach mit dem Apostel gleichzusetzen. Die Schwierigkeiten mögen vielleicht nicht so groß sein, daß sie die Möglichkeit einer direkten Autorschaft des Apostels einfach ausschließen. Das will, soweit wir sehen, Sch. selber nicht sagen. Aber sie scheinen ihm doch so groß, daß sie ihn zu einer „mittleren“ Lösung des Problems veranlassen (85—88): In der „Geschichte“ der johanneischen Überlieferung hat der Apostel Johannes eine wesentliche Rolle: sowohl als Augenzeuge der Geschehnisse wie auch als Interpret ihrer wesentlichen Heilsbedeutung (ihres kerygmatischen Charakters). Aber an der eigentlichen Abfassung des vierten Evangeliums war er nicht beteiligt. Ein anderer (ein hellenistischer Apostelschüler) hat, gestützt auf die Autorität des Apostels, das Evangelium geschaffen und ihm dabei die eigenartige gedankliche Durchdringung und einheitliche Ausrichtung gegeben. Abschließend wendet sich der Verf. dagegen, das vierte Evangelium dem Apostel ganz abzusprechen und das Zeugnis dieses Evangeliums als für die Geschichte Jesu bedeutungslos zu erklären. „Die heutige Forschungslage gibt zu einer solchen Abwertung der johanneischen Tradition schwerlich ein Recht.“ Allerdings sei das johanneische Problem verwickelter, als man es sich oft vorgestellt hat. Deshalb wolle er diese mittlere Lösung zur Diskussion stellen. Wir glauben, daß hier tatsächlich ein ganz annehmbarer Weg zur Lösung gewiesen wird, ein Weg, der sowohl dem Zeugnis der Tradition und der Autorität des vierten Evangeliums gerecht wird als auch Rücksicht nimmt auf die Gründe, welche einen geschichtlichen Prozeß im Entstehen des Evangeliums anraten.

Dieses Ergebnis in der Frage des Verfassers findet dann weitere Bestätigung durch die folgenden Abschnitte, in denen gehandelt wird (1) über *Sprache, Stil und Gedankenbewegung* des Johannesevangeliums: Es wurde verfaßt in der griechischen Sprache; aramäische Urschrift ist nicht wahrscheinlich. Die Sprache ist einfach, aber fehlerfrei; ihre semitisierende Art läßt auf einen Verfasser schließen, der in seiner Jugend aramäisch sprach und auch hebräische Kenntnisse besaß, im übrigen aber ein Diasporajude war. Der Stil ist unverwechselbar und einheitlich. Man hat mit Recht von der Einheitlichkeit des Stils auf die Einheitlichkeit des Evangeliums geschlossen. In der Frage der rhythmischen Diktion ist die Forschung nicht einheitlicher Meinung. Gewisse „freien“ Rhythmen wird man an manchen Stellen wohl anerkennen müssen. Hinsichtlich der Gedankenbewegung macht Verf. sehr gut aufmerksam auf „die kreisende, wiederholende und einschärfende und doch zugleich voranschreitende, erklärende und höherführende“ Art der Darstellung. (2) *Geistiges Milieu und Herkunft*. Hier werden Beziehungen und Einflüsse untersucht, die herkommen vom Alten Testament, vom zeitgenössischen Judentum (jüdischer Hellenis-

mus, pharisäisch-rabbinisches Judentum, heterodoxes Judentum, vor allem Qumran), von der hellenistischen Welt (Hermetik, mandäische Literatur, christlich-gnostische Literatur). Von dieser religionsgeschichtlichen Sicht her neigt der Verf. zu folgender zusammenfassender Hypothese: „Die joh. Tradition, deren Wurzel in Palästina liegt, ist durch das Medium syrischen Einflusses gegangen, ehe sie in Kleinasien (Ephesus) Fuß faßte, fixiert und redigiert wurde“ (134). Mit dieser Auffassung ist auch die Lösung der Autorfrage, wie sie oben vorgeschlagen wurde, gut vereinbar. (3) Im Abschnitt über *theologische* und *zeitgeschichtliche Tendenzen* entwickelt der Verf. das christologische Grundanliegen als Hauptthema (vgl. 20, 31) und damit zusammenhängend die Heilslehre, die vergegenwärtigte Eschatologie, die Bedeutung der Sakramente, „Mystik“ und Ethik, Kirche und Mission; eine zeitgeschichtlich verständliche antijüdische Tendenz, die missionarische Absicht nicht ausschließt, läßt sich nicht übersehen; ebensowenig eine polemische Tendenz gegen die Sekte der „Johannesjünger“ (des Täufers), während antignostische Tendenzen möglicherweise auch vorhanden sind (starke Betonung der Schöpfung, der Inkarnation), aber nicht so sicher greifbar sind (wie z. B. im 1. Johannesbrief). — Die zwei letzten großen Abschnitte der Einleitung befassen sich mit der *Textüberlieferung* und *Textkritik* (153—171) und mit dem *Weg*, den das Johannesevangelium im Lauf der Geschichte hinsichtlich seiner Aufnahme, seines Gebrauchs, seiner Deutung bis auf unsere Tage gemacht hat (171—196). Der textkritische Abschnitt ist besonders interessant wegen der bedeutenden neuen Textzeugen, die der Textkritik durch die Papyrusfunde zugewachsen sind. Sehr lehrreich und dankenswert ist auch der letzte Abschnitt über das *vierte Evangelium in der Geschichte*. Wir müssen uns damit begnügen, die Disposition aufzuzählen: (1) Das Johannesevangelium im 2. Jahrhundert: Der gnostische Gebrauch des Evangeliums, der kirchliche Gebrauch, Gegner des Evangeliums am Ende des 2. Jahrhunderts. (2) Das Johannesevangelium in der patristischen Exegese. (3) Vom Mittelalter bis zur Neuzeit. (4) Heutige Auslegungstendenzen.

Einen gewaltigen Stoff hat der Verf. in mustergültiger Klarheit und Ordnung und verständlicher Sprache zusammengetragen. Eine Leistung, die erst recht gewürdigt werden kann, wenn man bedenkt, welches Ausmaß an einschlägiger Literatur dafür durchgesehen und beurteilt werden mußte. Hervorzuheben ist nicht zuletzt das maßvolle, vorsichtige und objektiv abwägende Urteil. Die Auffassung von der ursprünglichen oder objektiv richtigen Ordnung in Kapitel 5 bis 7 ist zwar mit beachtlichen Gründen belegt worden, scheint mir aber doch nicht so sicher zu sein, daß die im heutigen Text bestehende Ordnung nicht mehr mit Erfolg verteidigt werden könnte.

Die Einleitung zum Johannesevangelium mußte notwendig einen solchen Umfang annehmen, daß Verf. in diesem 1. Band seines Kommentars nur die vier ersten Kapitel kommentieren konnte. Es ist unmöglich, an dieser Stelle einen einigermaßen vollständigen Überblick zu geben über die Reichhaltigkeit dieser Auslegung. Vor allem ist der Verfasser der Hauptzielsetzung des Herderschen Kommentars in hervorragender Weise nachgekommen: eine gründliche, tiefe, aus dem Text eruierte theologische Erklärung zu geben. Dieses Anliegen ist ja bei einem Evangelium, wie es das vierte Evangelium ist, besonders wichtig und für die Geschichte der katholischen Johanneserklärung von nicht leicht zu überschätzender Bedeutung. In die Auslegung werden an geeigneten Stellen weiter- und tieferführende Exkurse eingestreut: Herkunft und Eigenart des johanneischen Logos-Begriffes (257—269); Der Präexistenzgedanke (290—302); Die Würdenamen Jesu in Joh 1 (321—328); Die johanneischen „Zeichen“ (344—356); Der „Menschensohn“ im Johannesevangelium (411—423); Der gnostische Erlösermythos und die johanneische Christologie (433—447); Das johanneische Glauben (508—524).

Einen kurzen Blick wollen wir nur noch auf die Erklärung des Prologs werfen (1, 1—18). Verf. folgt hier der Ansicht, daß der Evangelist in diesem (stellenweise wenigstens) hymnisch anmutenden Einleitungsstück einen urchristlichen Hymnus aufgenommen hat, in dem der eschatologische Offenbarer und Heilbringer von seiner ewigen Präexistenz bis zu seiner Inkarnation und deren gnadenvoller Auswirkung besungen wird. Diesem urchristlichem Hymnus weist der Verf. folgende Verse zu: 1 3 4 9ab 10ac 11 14abc 16. Das so rekonstruierte Kultlied „besteht danach aus vier Strophen, von denen die erste das uranfängliche und göttliche Sein des Logos

und seine Rolle bei der Schöpfung bekundet (v. 1 u. 3), die zweite seine Bedeutung für die Menschenwelt (Leben und Licht) beschreibt (v. 4 u. 9ab), die dritte die Ablehnung seines Wirkens in der Menschheit vor der Inkarnation beklagt (v. 10ac u. 11), um schließlich in der vierten das beglückende und für die Glaubenden heilbringende Ereignis der Inkarnation zu preisen“. Im Hintergrund dieses christlichen Hymnus steht für die drei ersten „Strophen“ die Weisheitslehre des AT, die erst in Christus ihre ganze Wirklichkeitsfülle erkennen und durch die Inkarnation des Logos das Wohnen der „Weisheit“ bei den Menschen in ungeahnter Nähe und Greifbarkeit erleben ließ. Der Evangelist hat nun aber diesen Hymnus durch Hinzufügung einzelner Verse (v. 3 5 6—8 9c 10b 12—13 14cd 15 17—18) mehr vom Anfang her auf den inkarnierten Logos bezogen und umgedichtet. So entstand im heute vorliegenden Text eher eine Dreiteilung (1—5 6—13 14—18), in der mit steigender Deutlichkeit das Geheimnis des Logos und seiner heilvollen Inkarnation ausgesagt wird. Schon v. 5 scheint insgeheim auch auf die Inkarnation zu schauen; sicher aber tut das der mittlere Teil, der mit der Gestalt und dem Zeugnis des Vorläufers einsetzt; Höhepunkt bildet auch in dieser Gestalt des Hymnus v. 14 und überhaupt der dritte Teil (v. 14—18). Sehr geschickt hat der Evangelist durch die Einfügung der beiden Stellen über den Täufer und sein Zeugnis den Hymnus mit dem Evangelium verklammert, das obendrein durch v. 18 sozusagen formal angekündigt und eingeleitet wird. Gewiß hat die Ausscheidung eines vorgegebenen Hymnus, wie auch immer sie im einzelnen vorgenommen und begründet wird, viel Hypothetisches an sich. Wenn man sich einmal auf den Standpunkt gestellt hat, dem heutigen Prolog liege ein Hymnus zugrunde, so wird man unbedingt mit dem Verf. die geistige Heimat dieses Hymnus in der Weisheitslehre des AT und im Christentum suchen und nicht in der Gnosis.

Zum Schluß der Besprechung können wir nur noch den Wunsch zum Ausdruck bringen, daß es dem Verfasser gelingen möge, in nicht allzu langer Zeit den restlichen Teil des Kommentars in einem (oder in zwei?) Bänden herauszubringen. Der Kommentar wird ein Markstein in der katholischen Auslegung des Johannes-evangeliums sein, der aber gewiß auch außerhalb des katholischen Raumes viel Beachtung finden wird.

K. Wennemer, S. J.

Melzer, Friso, *Das Wort in den Wörtern. Die deutsche Sprache im Dienste der Christus-Nachfolge. Ein theo-philologisches Wörterbuch.* Gr. 8^o (XV u. 372 S.) Tübingen 1965, Mohr. Br. 28.—DM; Ln. 33.—DM.

Beschäftigung mit der Sprache ist heute nicht mehr ein Privileg der Philologen. Die Erkenntnis Wilhelm von Humboldts, daß die Sprache „das bildende Organ des Gedankens“ ist, hat seitdem Philosophen wie Theologen zur kritischen Reflexion angehalten, deren Höhepunkt noch nicht überschritten scheint. Zu den Pionieren der theologischen Sprachbesinnung im deutschen Raum gehört Friso Melzer, der seinem großen Werk „Unsere Sprache im Lichte der Christus-Offenbarung“ (2., veränderte Aufl. 1952) nun ein zweites Standardwerk hat folgen lassen.

In dem Bemühen, „die Sprache heimzuholen in die Kirche und die Kirche für die Sprache zu gewinnen“ (XI, Anm. 1), hat er den Ansatz, den er 1951 mit dem Wörterbuch „Der christliche Wortschatz der deutschen Sprache. Eine evangelische Darstellung“ begann, mit diesem Werk weitergeführt. War jenes „nur eine Stoffsammlung“, so ist dieses „von jener geistig-geistlichen Bewegung getragen, die wir mit dem Wort Christus-Nachfolge bezeichnen“, d. h., es handelt sich nicht um ein kirchliches Realienlexikon für „das Dinghaft-Greifbare“ (wie Glocke, Kloster, Münster) und auch nicht „für die Einrichtungen und Dienste der Kirche“ (wie Kirchengemeinderat, Liturgie, Mesner) und dergleichen Fakten (VII), sondern um ein Lexikon der christlichen „Herzwörter“ deutscher Zunge: „Die Grund-Ereignisse der biblischen Offenbarung haben ihre eigenen Wörter und Wendungen geprägt“, und jetzt soll gefragt werden: „Wie hat die Christus-Nachfolge in der deutschen Sprache gewirkt? und: Wie kann die deutsche Sprache der Christus-Nachfolge dienen“ (VIII)?

Von jedem der 140 ins Lexikon aufgenommenen Wörter (um einen Eindruck von der Auswahl zu vermitteln, nennen wir die unter A verzeichneten: *Abend, Abgeschlossen, All, Alt, Amt, Anbeten, Andacht, Angst, Arbeit, Arg, Arm*; unter