

Kuhl, Josef, S. V. D., *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 11), 8<sup>o</sup> (XX und 242 S.), St. Augustin 1967, Steyler Verlag.

Der missionswissenschaftlichen Zielsetzung der Sammlung entsprechend, in der diese Arbeit erschienen ist, wird in ihr das Johannesevangelium in seinem missions-theologischen Aussagegehalt untersucht. Da bietet sich als Zentralbegriff der Gedanke der Sendung an, von dem sich Jesus vor allem nach dem vierten Evangelium bestimmt weiß und durch ihn auch die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes bestimmt ist. Das Buch gliedert sich in einen vorbereitenden Teil (3–52), in dem eine religionsgeschichtliche Orientierung des Sendungsgedankens geboten wird; in einen Hauptteil (53–229), in dem das eigentliche Thema der Sendung Jesu und der Kirche in der Welt, wie es im Johannesevangelium zur Aussprache kommt, an der Hand der einschlägigen Texte behandelt wird. Die Darbietung des Verf.s ist hier so erschöpfend und tiefgehend, daß dieser Teil des Buches eine johanneische Theologie, wenn auch unter bestimmtem Blickwinkel, genannt werden kann. Der abschließende Teil beschränkt sich auf wenige Seiten (230–233) und bietet einen „Vergleich der alttestamentlichen, jüdischen und gnostischen Sendungsvorstellungen mit der johanneischen Sendungstheologie“.

*Zum 1. Teil:* Im Alten Testament wird die Sendung Abrahams, des auserwählten Volkes, einzelner Gestalten in Israel (Moses, Propheten und andere) betrachtet und schließlich die Sendungsvorstellung in der Weisheitsliteratur eigens erwogen. Aus der Zusammenschau erheben wir folgendes Ergebnis: „Die Gedanken der Erwählung und Berufung spielen in der alttestamentlichen Sendungstheologie eine entscheidende Rolle. Erwählung und Berufung münden stets aus in eine Sendung zu konkreter Aufgabe. Diese steht immer in Bezug zum Ratschluß des Heils“ (14). Ursprung aller Sendung ist Jahwe; sie richtet sich zunächst auf Israel, umgreift aber letztlich auch das Heil der Heiden; letzteres gilt vor allem für die Sendung Abrahams und des auserwählten Volkes als eines Ganzen. Der von Gott Gesandte wirkt durch Wort und Tat (Zeichen); das Volk als Ganzes durch sein Dasein als Gottesvolk. Der Gesandte ist auch Mittler für die Menschen vor Gott, hat Anteil an Leiden und Verfolgung. Im Bild des Ebed Jahwe erfährt das Leid seine tiefste und reifste Deutung; es besitzt sühnende Kraft (15). – In der Weisheitsliteratur verschiebt sich insofern der Gedanke, als nun nicht mehr ein Mensch bzw. das Volk ins Auge gefaßt wird, sondern „Gott gleichsam unmittelbarer in den Sendungsprozeß einbezogen“ erscheint, wenn auch noch ein weiter Weg ist bis zu den johanneischen Aussagen über die Sendung des persönlichen göttlichen Logos oder der inkarnierten göttlichen Weisheit in die Welt (22).

In der Schau auf die spätere jüdische Literatur tritt in den Qumrantexten vor allem die Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit“ hervor. Im Sendungsbewußtsein findet sich viel Gemeinsames mit dem des Gottgesandten im vierten Evangelium. Aber noch mehr, was ihn von Jesus trennt: Er weiß sich als sündiger Mensch. Seine Verkündigung wendet sich an einen kleinen Kreis, zeigt kein Interesse für die anderen. Es fehlt das zentrale Thema der Liebe, auch ein persönlicher Anspruch auf die eschatologische Heilbringer-Gestalt. Vor allem: „Es läßt sich nichts greifen von einem erlösenden Sterben oder gar Auferstehen des Lehrers“ (26). – In der rabbinischen Literatur gehört die Institution des „Schaliach“ zum Fragekreis der Untersuchung: Der jüdische Gesandte oder Bote (šaliaḥ) tritt völlig an die Stelle dessen, der ihn sendet, aber nur für den bestimmten Auftrag und die Zeit des Auftrags. Die Beauftragung konnte den ganzen Bereich des profanen Lebens betreffen, wenn sie gelegentlich auch Aufgaben des religiösen Bereichs beinhalten konnte. Die Institution kannte aber keine offizielle missionarische Sendung. Die jüdischen Missionare in neutestamentlicher Zeit handelten nicht als „Gesandte“, sondern aus privater Initiative (26–28).

Das Sendungsmotiv in der gnostischen Literatur wird untersucht in den Schriften der Mandäer, in den Oden Salomons, im Perlenlied der Thomasakten, im Apokryphon des Johannes, in der Sophia Jesu Christi, in der Pistis Sophia, im Baruchbuch des Gnostikers Justin und im Manichäismus (29–52). Gute Zusammenfassung bietet Verf. auf S. 50–52: Hervorzuheben sind der dualistische Charakter der Systeme, die Vorstellung einer Uroffenbarung, die Funktion des

gnostischen „Gesandten“, Erlösung zu bringen durch die Gnosis-Übermittlung. Seine Funktion ist eine überzeitliche, kennt keine Inkarnation, noch weniger den Gedanken eines erlösenden Leidens. Es fehlt jedes Interesse an der Geschichtlichkeit des vom höchsten Wesen gesandten Erlösers. Erlösung bedeutet eigentlich Selbst-Erlösung. Damit wird die Kluft vom vierten Evangelium sichtbar.

Zum 2. Teil: Der reiche Inhalt kann nur andeutungsweise angegeben werden. Im 1. Kap. (53–129) wird die grundlegende Sendung Jesu behandelt: Jesus ist der Gesandte Gottes im absoluten Sinn; so gibt es sich in seinem Sendungsbewußtsein kund. Der Vater ist schlechthin „ὁ πέμψας με“, und Jesus „ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον“ (53–77). Als Gesandter ist Jesus *der* Offenbarer Gottes durch seine Worte und seine Zeichen. Er ist die Offenbarung des Vaters in Person (77–94). Seine Offenbarung als Gesandter Gottes geschieht aus der Einheit mit dem Vater heraus: im Gehorsam gegenüber seinem Sendungswillen, letztlich aber über alle Einheit des Wollens hinaus in Wirkeinheit mit dem Vater auf Grund der Wesenseinheit mit ihm. Im Sendungsgeschehen vollzieht sich die Selbstmitteilung Gottes an die Welt, ihre Einbeziehung in die Liebe des Vaters zum Sohn und umgekehrt (94–106). Höhepunkt der offenbarenden und erlösenden Sendung, Vollendung des dem Gesandten aufgetragenen Werks ist das Geschehen der „Stunde“ Jesu, seine Erhöhung ans Kreuz, sein Hinübergang über das Kreuz zum Vater. Jesu Tod bewirkt grundlegend das Leben der Welt und ist mit dem damit verbundenen Heimgang zum Vater die Voraussetzung für die Sendung des Geistes und das Wirken der Jünger (106–129).

Das 2. Kap. (130–159) führt das Thema der Sendung fort, indem es die Weitergabe der Sendung Jesu in der Sendung des Geistes und der Jünger durch die Aussagen des Johannesevangeliums beleuchtet. Durch das Wort „Weitergabe“ ist schon gesagt, daß diese Sendung keine eigentlich neue ist, sondern in Kontinuität mit der Sendung Jesu steht und der Mitteilung des durch Jesus erschlossenen Heils an die Menschen dient. Nach einer Überschau über die hierher gehörenden Texte wird zuerst die Sendung des Geistes in ihrem Ausgangspunkt (Vater und Sohn) und in ihrer Hinordnung auf die Jüngersendung betrachtet (130–137). Hinsichtlich der Sendung der Jünger wird einleitend der Jüngerbegriff im 4. Evangelium geklärt und in der Frage nach dem Sendenden festgestellt, daß bei der Jüngersendung Jesus selber ganz im Vordergrund steht, wenngleich natürlich der Vater „mitbestimmend“ bleibt und Jesus auch als Erhöhter der vom Vater mit dem Heilswerk Betraute ist. Die Sendung der Jünger durch Jesus tritt in begründende Parallele zu der Sendung Jesu durch den Vater (137–140). Anschließend werden eingehend die Sendeworte an die Jünger (4, 38; 15, 16; 17, 18; 20, 21; 21, 15–17; 13, 20; 13, 16) in ihrem näheren und weiteren Kontext erklärt (141 bis 149). Ein folgender letzter Abschnitt dieses zweiten Kapitels kennzeichnet das Pneuma und die Jünger als „Strukturelemente“ des johanneischen Kirchenbildes, indem der Verf. hier die gegenseitige Zuordnung von Pneuma und Jüngern darlegt und im Zusammenhang damit auf die Bedeutung der „Anamnese“ für die Sendungsaufgabe der Jünger und der Kirche hinweist (149, 156). Stellen wie Jo 2, 17, 22; 12, 16; 14, 26; 16, 12 f. zeigen, daß die im Geist geschehende „Erinnerung“ nicht nur ein Wiederauftauchen vergessener oder bisher nicht beachteter Momente aus Jesu Leben und Werk ist, sondern zugleich „eine in die Tiefe und Breite wachsende Einsicht in Gestalt und Sendung des Gottgesandten“ (154). Das gilt auch vom vierten Evangelium selbst: Es ist „der literarische und . . . bekenntnis-hafte Niederschlag dieses Prozesses“ (ebd.). Eine Reflexion über das „kirchliche Amt“, wie es bei Johannes erscheint, wird S. 155 f. angefügt. Über das Wirken des erhöhten Herrn in der Jüngergemeinschaft durch das Pneuma handelt der letzte Abschnitt dieses Kapitels (156–159). Nach dem Befund des Evangeliums ist Christus in dem „anderen Helfer“ (*ἄλλος παράκλητος*), dem Geist, in allem Wirken der Jünger und damit der Kirche gegenwärtig und wirkend. Im verheißenen und gesandten Geist kommt der erhöhte Jesus (mit dem Vater) zur Gemeinschaft der Glaubenden. Der Geist ist zwar eine Gabe, eine „dynamische Präsenz des Kyrios“, aber damit nicht seines eigenständigen Personcharakters entkleidet; er tritt vielmehr, besonders in den Abschiedsreden, deutlich hervor. Nebenbei gesagt: Die heute häufig zu findende Deutung des Geistes bei Paulus nur als Kraftausstrahlung des Erhöhten scheint mir völlig verfehlt zu sein, trotz 2 Kor 3, 17 und 1 Kor 15,

45. Der Verfasser dieses Buches verzichtet auch bei Johannes keineswegs auf den personalen, von Vater und Sohn distinkten Charakter des „anderen Helfers“.

Im 3. Kap. (160–229) behandelt der Verf. das „Wohin“ und das „Wozu“ der Sendung Jesu und der Jünger. Daß hier nach Ziel und Zweck der Sendung Jesu und der Jünger ineins gefragt wird, kann angesichts der Ausführungen im 2. Kap. nicht verwundern. – Ziel der Sendung ist der Kosmos (160–174). Hier wird, nach Klärung des Kosmos-Begriffs bei Johannes, zunächst einfach der universale und öffentliche Charakter der eschatologischen Heilssendung Gottes betont und im Anschluß daran die Hinordnung des Kosmos auf diese Sendung in Jesus und den Jüngern aufgewiesen; eine Hinordnung, die durch die Gegensätzlichkeit dieser Welt zur göttlichen Welt nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil durch die damit gegebene Erlösungsbedürftigkeit des Kosmos nur um so dringlicher erscheint. Ein Exkurs (171–174) bestimmt den Begriff „Juden“ im vierten Evangelium im Sinne einer Repräsentation des Kosmos, der die Heilssendung Gottes im Unglauben ablehnt. – Zweck der Sendung (174–220) ist die Übermittlung des Heils, des göttlichen Lebens an den Kosmos. Hier geht der Verf. ein auf die „größeren Werke“ der Jünger gegenüber den Werken des irdischen Jesus (Jo 14, 12), die in Wahrheit das Wirken des Erhöhten durch seine Jünger und durch seine Kirche in der Kraft des Geistes bedeuten (vgl. Jo 5, 20 ff.). An Hand der Stellen Jo 7, 37–39; 19, 34 und 1 Jo 5, 6 f. wird das göttliche Heilsgut des Lebens, das „lebendige Wasser“ (der Geist) als Ausfluß aus dem im Sühnetod geöffneten Leibe Christi gedeutet, wobei schon die sakramentale Vermittlung dieses Heilsstromes (Taufe und Eucharistie) in den beiden, neben dem Pneuma genannten Elementen Wasser und Blut sichtbar wird (174–180). Ausführlich werden dann noch die „Weisen der Lebensspendung“ beschrieben: Durch das Zeugnis des Offenbarungswortes (180–189), durch die Sakramente (Taufe, Eucharistie, Sündenvergebung) und nicht zuletzt durch das Zeugnis der Bruderliebe und der Nachfolge Jesu (189–209). Wer im Kosmos durch Unglauben das Lebensangebot des Gottgesandten ausschlägt, über den ergeht das Gericht (209–216). Alles Heilswirken Jesu und seiner Kirche ist letztlich hinbezogen auf die Verherrlichung des Vaters und seines Gesandten (216–220). – Wie eine Krönung der bisherigen Untersuchungen erscheint nun der letzte Abschnitt des dritten Kapitels: „Die Mission im Johannes-evangelium“ (220–229). Bei der missionstheologischen Zielsetzung der ganzen Arbeit, die nie aus dem Auge verloren wurde, ergibt sich die missionarische Ausrichtung der Kirche schon von selber. Das vierte Evangelium ist zwar keine Missionsschrift in die Heidenwelt hinein; aber, hineingesprochen in die Gemeinschaft der Glaubenden, wirkt es dort als dynamische Kraft zur Entfaltung der Mission in der Welt. Das macht der Verf. noch durch einige ausdrücklich dahin zielende Texte deutlich: Jo 10, 16; 11, 52; 12, 20–33; 4, 35–38.

Im 3. Teil des Buches, der nur die Seiten 230–233 umfaßt, gibt der Verf. einen vergleichenden Überblick über die Sendungstheologie des Johannes und die vergleichbaren Aussagen in der religionsgeschichtlichen Umwelt. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, da die oben zum ersten, religionsgeschichtlichen Teil gemachten Bemerkungen schon das wesentlich Unterscheidende erkennen lassen.

Diese Inhaltsangabe des Buches, die notwendigerweise nur in Umrissen erfolgen konnte, dürfte doch gezeigt haben, in wie weitem Umfang und mit wie tiefem Einblick in die johanneische Theologie der Verf. das vierte Evangelium von dem bei Jo so zentralen Sendungsgedanken aus behandelt hat. Kritische Anmerkungen könnten meines Erachtens nur zu Einzelheiten gemacht werden, die das Thema des Buches nicht wesentlich berühren. So hätte ich gewünscht, daß die rationale Legitimierung des Gesandten noch mehr betont worden wäre. Es muß doch ein „Sehen“ der Zeichen geben, das dem Glauben vorausgeht, wenn auch die bejahende Anerkennung des Zeichens schon im Glauben liegen mag. Wie soll man sonst das Wort des Herrn in der Brotrede verstehen: „Ihr habt mich gesehen und doch nicht geglaubt“ (6, 36). Man wird wohl auch anderer Meinung sein können hinsichtlich der Zäsuren in der Brotrede. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die Hauptzäsur bei V. 51 liegt; nach dem mehr einleitenden Teil (V. 26–34) scheinen mir die beiden Hauptteile (V. 35–47 und V. 48–58) schon rein äußerlich markiert zu sein, einmal durch den gleichen Einleitungssatz: „Ich bin das Brot des Lebens“ (V. 35a und V. 48) und andererseits durch die je dem Inhalt der beiden Teile ent-

sprechenden Schlußsätze: „Wer glaubt, hat ewiges Leben“ (V. 47) und „Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit“ (V. 58c). So meine ich auch, daß der ganze letzte Teil (V. 48–58) tatsächlich die eucharistische Gabe im Auge hat, was allerdings erst mit V. 51 und natürlich noch mehr mit V. 53–58 ganz deutlich wird.

Zum Schluß der Besprechung sei noch auf einige Einzelheiten hingewiesen. Sowohl Jo 3, 34b wie auch Jo 7, 38 (die *κοιλια* = Leib Christi) wird Jesus als Spender bzw. Quelle des Geistes angegeben, wie der Verf. meines Erachtens mit Recht annimmt. – Das kirchliche Amt, heute ein sehr aktuelles Thema, wird in seiner inneren Anlage und Funktion durch die ganze Arbeit, in seiner äußeren Struktur vor allem in dem kurzen Abschnitt „das kirchliche Amt nach Johannes“ (155–156) und schon in etwa bei der Behandlung des Jüngerbegriffs sichtbar. – Vielen wird es sehr gelegen sein, daß der Verf. gegen Schluß seiner Arbeit (226–229) unter missionstheologischem Gesichtspunkt die Ergebnisse seiner Arbeit thesenförmig zusammengestellt hat.

K. Wennemer, S. J.

Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik, 7). 8<sup>o</sup> (191 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 39.— DM; Ln. 45.— DM.

Ist die Allegorese eine Auslegungsmethode im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. vollzieht sich der Auslegungsprozeß selber in einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, nach bestimmten Regeln, oder herrscht, abgesehen von der dem (in den Text eingelegten) Gegenstand eigenen Logik, reine Willkür? Konkret gefragt: Wie kommt Philon dazu, die Jakobsleiter Gen 28, 12 („Er, d. h. Jakob, träumte, und siehe, da war eine Leiter, die sich auf der Erde erhob, deren Spitze bis in den Himmel reichte, und die Engel Gottes stiegen auf ihr auf und nieder“) nacheinander als Symbol der „Luft“, der „Seele“, des „Asketen“ und der „menschlichen Verhältnisse“ auszulegen (De somniis I, § 144)? Bestimmt ihn bei dieser Transposition bloße Willkür oder eine wie auch immer geartete Gesetzmäßigkeit? Eine solche Gesetzmäßigkeit aufzudecken und damit die Exegese des Alexandriners vor dem Vorwurf der Willkür zu schützen ist das Ziel der Studie der Verf. Dieses Ziel hält sie fest im Auge: es geht allein um das Vorhandensein einer solchen, den Aufweis einer solchen Gesetzmäßigkeit. „Auf einem ganz anderen Blatt steht (nämlich), ob die vorgenommenen Auslegungen richtig oder falsch sind“ (6).

Die Studie, die sich auch sonst durch mustergültige Klarheit des Aufbaus und große Sorgfalt der Analysen auszeichnet, erleichtert dem Leser durch diesenartige Zusammenfassungen am Kopf der einzelnen Kapitel das Eindringen in die doch schwierige und spröde Materie. So lautet These 1: „Die Anwendung des dialektischen Verfahrens der Diarese auf die Auslegung überlieferter Texte bildet die technische Grundlage der allegorischen Auslegungswissenschaft“ (29). Damit ist gesagt, daß Philon bei seiner Exegese eine der gängigsten wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit verwendet: die Diarese oder Begriffsspaltung ist eine logische Operation, die von allgemeinen Begriffen ausgeht, um durch „immer weitere Teilungen zu dem gesuchten Begriff, dem Atomon Eidos, zu gelangen“ (33). Sie ist nicht nur das bevorzugte Verfahren der Lehrbücher in der Darbietung ihres Stoffes, sondern auch die Technik, die nach Plato zur Ideenschau führt. „Die (durch die Diarese aufgedeckten) möglichen Verhältnisse, in welchen die Begriffe zueinander stehen können, sind der Ursprung jeglicher Symbolbildung, die ein Charakteristikum der allegorischen Auslegung ist“ (32). An Beispielen aus platonischen Dialogen gibt die Verf. im 1. Kapitel eine anschauliche Einführung in die Methode der Diarese, bevor sie im 2. und 3. Kapitel zeigt, wie Philon in seiner Exegese diese Methodik anwendet. Zunächst untersucht sie die Struktur symbolischer Auslegungen: Auf das Schriftwort, z. B. das Zitat von Gn 28, 12, folgt die „symbolische Definition“, z. B. die Feststellung, die „Leiter“ der eben zitierten Stelle sei ein Symbol für „Luft“. Drittens folgt dann die Rechtfertigung für die Symbolbestimmung, deren wichtigster Teil im Nachweis besteht, daß dem aufgestellten Begriff die gleichen Artmerkmale zukommen wie dem Symbol, z. B. daß „Luft“ gleiche Artmerkmale mit „Leiter“ besitzt. So gilt es nachzuweisen, daß die „Luft“ die im Genesistext genannten Artmerkmale der