

Konkurrenz zum Lieblingsjünger. R. E. Brown kann hier die Studien seines Johanneskommentars einbringen: der Vierte Evangelist polemisiert nicht gegen Petrus, will aber zeigen, daß der Lieblingsjünger eine dem Petrus an Bedeutung zumindest gleichrangige Gestalt der Umgebung Jesu war. Dabei wird vorausgesetzt, daß am Ende des 1. Jhs Petrus bereits der anerkannte Sprecher des Zwölferkreises war. Der Erste Petrusbrief könnte (ähnlich wie der Erste Klemensbrief) bereits die Inanspruchnahme eines Mitspracherechts der römischen Gemeinde im Gebiet der paulinischen Gemeinden voraussetzen. In 1 Petr 5, 1–11 wird Petrus als idealer Hirt-Presbyter dargestellt und sein (offenbar vorausgesetzter) Martertod in Rom anscheinend als Ausdruck seiner Hirtensorge (ähnlich wie Joh 21, 18 f.) gedeutet. Im Zweiten Petrusbrief ist Petrus bereits autoritative Orientierungshilfe, u. a. bei der Deutung der nicht mehr voll verstandenen Paulusbriefe. Petrus und Paulus sind um diese Zeit (2. Jh.) bereits die entscheidenden apostolischen Autoritäten, mit wachsender Bedeutung des Petrus.

Fazit: Geschichtlich läßt sich über Petrus ausmachen, daß er einer der Erstberufenen war, in der Gruppe der Jünger hervorragende Bedeutung besaß, offenbar ein (messianisches) Bekenntnis über Jesus ablegte, Jesus aber auch mißverstand, so daß er von ihm getadelt werden mußte. Nach Ostern trug Petrus den Namen „Kephas“ (vielleicht ihm schon von Jesus selbst verliehen). Er wurde einer Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt, war der bedeutendste der Zwölf (nicht notwendig der „Apostel“), trieb Mission, nicht nur unter Juden, sondern möglicherweise auch unter Heiden, und stand theologisch wohl zwischen dem Judaisten Jakobus und dem Heidenapostel Paulus. Das Petrusbild des NT läßt sich am besten in Bildern wiedergeben: Petrus erscheint als der große christliche Fischer (Missionar), als Hirt der Herde (pastor) und als christlicher Martyrer. Er ist Empfänger besonderer Offenbarung und Bekenner des wahren christlichen Glaubens, Schützer des Glaubens gegen falsche Lehre, aber auch zugleich ein schwacher und sündiger Mensch (157–168).

Die Frage „Primat oder nicht?“ haben die Mitarbeiter der ökumenischen Studie als Neutestamentler bewußt nicht gestellt, da es nicht darum ging, spätere Kategorien am NT zu verifizieren. Es ging um eine im Rahmen des Möglichen gemeinsame Bestandsaufnahme der Petrusfrage im NT. Die Forschung ist inzwischen weitergegangen (vgl. den Beitrag P. Hoffmanns in der Schnackenburg-Festschrift und unsere Rezension hier in dieser Zeitschrift). Immerhin wird man nach dieser Bestandsaufnahme sagen können, daß konfessionelle Aprioris bei der Erarbeitung des ntl. Petrusbildes eine immer geringere Rolle spielen. Jetzt haben die Patristiker und Dogmatiker das Wort.

J. B e u t l e r, S. J.

Neues Testament und Kirche. Für Rudolf Schnackenburg, hrsg. v. J. Gnilka. 8° (580 S.) Freiburg–Basel–Wien 1974, Herder. 68.–DM.

Die Widmung dieses respektablen Festschriftbandes lautet: „Rudolf Schnackenburg zum 60. Geburtstag am 5. Januar 1974 von Freunden und Kollegen gewidmet“. 32 namhafte Wissenschaftler aus dem In- und Ausland haben ihren Beitrag geleistet, zumeist Exegeten, aber auch vereinzelt Systematiker. Wie zu erwarten, sind die Themen der Festschrift weit gestreut und durch den umfassenden Titel nur notdürftig zusammengehalten. So seien aus der Fülle der Beiträge hier nur einige wenige herausgegriffen, die dem Rez. von besonderem Interesse schienen. Beginnen wir mit drei Einzelbeiträgen zur Evangelienforschung. Wegen seines ökumenischen Interesses wie wegen der Sorgfältigkeit seiner Durchführung verdient der Beitrag von P. Hoffmann: „Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium“ (94–114) besondere Erwähnung.

Zunächst versucht H. in Mt 16, 17–19 das Verhältnis von Tradition und Redaktion genauer zu bestimmen. Mit A. Vögtle in der Schmid-Festschrift (1973) weist er den V. 17 sowie den Beginn von V. 18 dem Ersten Evangelisten zu. In der folgenden Spruchgruppe sieht er jedoch keine Überlieferungseinheit. Das Bild vom Bau der Kirche Jesu auf dem Felsen Petrus könnte Mattäus aus der Felsenbezeichnung des Petrus, die in der Überlieferung ebenso wie eine gewisse Vorrangstellung vorgegeben

war, selbst herausgesponnen haben. Die Bilder vom Schlüssel und vom Binden und Lösen passen ursprünglich nicht zueinander und dürften verschiedenen Überlieferungskomplexen angehören: das erstere hat seine Parallelen in einem Wort über die Pharisäer Mt 23, 13/Lk 11, 52, das von ihrer Lehrvollmacht spricht, das letztere dürfte sich ursprünglich pluralisch auf urchristliche Missionare bezogen haben, vgl. Mt 18, 18; Joh 20, 23. Nur das Wort von Petrus als Fels ist nach H. ursprünglich auf Petrus und ihn allein bezogen gewesen, wobei nicht auszuschließen ist, daß es eine mattäische Bildung ist. Mt sieht in Petrus nun nicht einen ersten Träger eines Primatsamtes, sondern den einmaligen Inhaber einer unwiederholbaren Felsenfunktion. Diese bestand darin, in der Sicht des Ersten Evangelisten der Erstberufene gewesen zu sein (vgl. das $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma$ in Mt 10, 2 zusammen mit dem Bericht von der Jüngerberufung Mt 4, 18). Als Erstberufener bringt Petrus exemplarisch zum Ausdruck, was Jüngersein heißt, nämlich Verpflichtung auf die jesuanische Verkündigung. Weit davon entfernt, in Petrus den Begründer eines Petrus-Amtes zu sehen, möchte Mt nach H. in Petrus vielmehr die sich herauszukristallisierenden beginnenden Institutionen und ihre Träger auf Jesus, seine Güte und Barmherzigkeit zurückverweisen. Was Petrus an Vollmacht zugesprochen wird, kommt innerhalb der Perspektive des Mt-Evangeliums allen Jüngern und Mitgliedern der Gemeinde zu. Nicht darin liegt also die eigentliche Rolle des Petrus in der Sicht des Ersten Evangelisten. Zur Begründung eines Petrus-Amtes kommt Mt 16, 17–19 nach H. schon deswegen nicht in Frage, weil Mt noch gar nicht das Problem der Universalkirche und ihrer Leitung gehabt habe. Hier wird freilich in der Darstellung H.s ein gewisser Widerspruch manifest. Einerseits erkennt er in der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ von Mt 16, 18 mit Schrage die „Gesamtkirche“ (104 f.), andererseits sieht er für Mt wie für das NT das Problem der Leitung der Gesamtkirche noch nicht gekommen (113 f.): „der Befund schließt nicht aus, daß die römische Primatialverfassung auf das auch heute noch bestehende Problem der Leitung der Großgruppe Kirche, das in neutestamentlicher Zeit noch nicht bestand, eine historisch verständliche und theologisch legitime Antwort gibt, er macht allerdings die Grenzen dieser Lösung deutlich.“ Das mattäische Modell lasse sich nicht generalisieren und behalte seinen bleibenden Wert vor allem in der Rückbindung der Institution an das „Programm Jesu“. Aus diesem Anliegen heraus müsse heute auch gefordert werden, „die kritische Infragestellung der Institution selbst zu institutionalisieren“ (114). Zum Thema der Festschrift „Neues Testament und Kirche“ dürfte damit vielleicht der wichtigste, aber möglicherweise auch der kontroverseste Beitrag geleistet sein.

Von den sechs Beiträgen, die sich mit dem Joh-Ev (dem besonderen Forschungsgebiet des Jubilars) befassen, verdienen zwei schon wegen der von ihnen behandelten zentralen Abschnitte besondere Beachtung. In einem frischen Ansatz zu einem alten Problem versucht H. Zimmermann den dem Johannesprolog zugrunde liegenden Hymnus und dessen johanneische Bearbeitung neu zu bestimmen: „Christushymnus und johanneischer Prolog“ (249–265). Das Neue des Ansatzes besteht, wie schon der Name sagt, darin, daß Z. hinter dem Johannesprolog nicht einen Logoshymnus, sondern einen Christushymnus entdeckt, der ursprünglich mit Joh 1, 2 begonnen haben dürfte. V. 1 läßt sich als erweiternde und interpretierende Bearbeitung von V. 2 leichter verstehen als umgekehrt. Mit V. 2 könnte ein Christushymnus begonnen haben, der formal starke Ähnlichkeiten mit den anderen bekannten ntl.n Christushymnen hätte: mit einem Personal- bzw. Relativpronomen, ohne Namensnennung, beginnt eine Aussage über das Sein des Schöpfungsmittlers bei Gott, an die sich Aussagen über seine Schöpfungsmittlerschaft und über sein irdisches Geschick anschließen. Als erste Strophe möchte Z. ähnlich wie die Autoren vor ihm (abgesehen vom Anfang der Strophe) die Verse 2–5 aussondern. In V. 10–12a fände sich die zweite Strophe des vorjohanneischen Hymnus, die formal manche Ähnlichkeiten mit der ersten aufwies, vor allem in der zweiten der jeweils sieben Zeilen. Die dritte Strophe bestünde aus V. 14bc und 16, ohne die Hinweise auf Mose und Jesus Christus. So erhält man ein Lied aus drei Strophen zu je sieben Zeilen, das das Kommen Christi, des Schöpfungsmittlers, zu den Menschen, seine Ablehnung durch die Seinen, aber auch seine Aufnahme durch eine Schar von an ihn Gläubigen schildert. Im Unterschied zu anderen urchristlichen

Hymnen kommen diese Gläubigen hier deutlicher selber zur Sprache, vor allem in dem „und wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ von V. 14c. Mit der Zufügung von V. 1 und 14a hätte Johannes Christus ganz entsprechend der Theologie seines Evangeliums als das Offenbarungswort Gottes dargestellt. Der „Logos“ bezeichne hier also nicht einfachhin Christus oder die zweite Person der Gottheit, sondern das beim Vater weilende und sich dann den Menschen enthüllende Offenbarungswort Gottes. Dementsprechend sei in V. 14a nicht eigentlich von der „Menschwerdung“ die Rede, sondern von der „Fleischwerdung“ des Logos, d. h. des Offenbarungswortes Gottes in der Gestalt Jesu Christi, womit der Evangelist, wie auch in V. 18, sein Evangelium vorbereitet. Die Verse 6–8 und 15 hält Z. mit der Mehrzahl der Autoren ebenfalls (sicher mit Recht) für johanneische Erweiterung des Hymnus; V. 9 dient dem Übergang von V. 6–8 zur zweiten Strophe des Hymnus und ist gleichfalls johanneisch. Ebenso schreibt Z. V. 14d dem Evangelisten zu, der hier die Aussage christologisch vertieft. Vor allem die formale Ähnlichkeit mit den anderen ntl.n Christushymnen ist ein starkes Argument für den Vorschlag Z.s. Der herauskristallisierte Hymnus ist symmetrisch (fast zu symmetrisch!), die johanneischen Erweiterungen decken sich weitgehend mit den schon von anderen Forschern vorgeschlagenen. Die Streichung der Namen von Mose und Jesus Christus in V. 16 wirkt nicht ganz überzeugend, auch müßte der Rekonstruktionsversuch Z.s noch einmal stilkritisch überprüft werden. Auf jeden Fall dürfte hier ein echter Fortschritt in der Erforschung des Johannesprologs vorliegen. – Einem ebenfalls sehr umstrittenen Abschnitt im Joh-Ev widmet *U. Wilckens* einen beachtenswerten Artikel: „Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6, 51c–58)“ (220–248). W. plädiert mit z. T. neuen Gründen für die ursprüngliche Zugehörigkeit des umstrittenen Abschnitts zur Lebensbrotrede. Für eine einheitliche Komposition sprechen schon formale Gründe. *P. Borgen* hatte bereits 1965 in seiner bekannten Studie „Bread from Heaven“ hinter der Lebensbrotrede ein Predigtmuster entdeckt, das in der Entfaltung eines eingangs genannten Themas in zwei Schritten besteht und das in der jüdischen Haggada wie bei Philo seine Entsprechungen findet. Dementsprechend hatte Borgen die Lebensbrotrede nach der Themenankündigung in Joh 6,31b in zwei Abschnitte gegliedert, nämlich V. 32–47 und 48–58, wobei nacheinander die Themen „Brot vom Himmel gab er ihnen“ und „zu essen“ zur Sprache kamen. Der Einschnitt hatte sich damit von V. 51c auf V. 48 verschoben. W.s weitergehende Beobachtung geht nun dahin, daß die beiden genannten Abschnitte ihrerseits formal fast parallel aufgebaut sind (vgl. die Tabelle 225 f.), was (etwa gegen Bornkamm) für ihre Zusammengehörigkeit spricht. Die sakramentdingliche Sprache und die Zukunftschatologie in V. 51c–58 erklären sich nach W. nicht durch eine nachträgliche „kirchliche Redaktion“ (wie Bultmann und mehrere seiner Schüler annehmen), sondern durch ein Gefälle von Tradition und Redaktion: Johannes übernimmt ein eucharistisches Vokabular und eine Theologie, die stärker die eucharistischen Gaben als „Fleisch“ und „Blut“ Jesu in den Mittelpunkt der Verkündigung stellen und den Genuß dieser Gaben für die Auferstehung von den Toten fordern. Johannes hätte dann freilich diese Vorstellungen korrigiert durch Zusätze, die die Gabe des Lebens bereits in die Gegenwart verlegen und die Identität der verliehenen Gaben mit der Person Jesu gewährleisten. Unter der Voraussetzung, daß seine Interpretation zutrifft, rät W. abschließend dazu, bei der heutigen Johannesinterpretation weniger schnell eine nachträgliche „kirchliche Redaktion“ als vielmehr die Übernahme früherer Traditionen und deren Um- und Einarbeitung durch den Vierten Evangelisten anzunehmen. – Erwähnen wir zum Schluß einige Beiträge, die schon wegen ihres weiter gespannten Themas u. U. besonderes Interesse beanspruchen können. *G. Schneider* untersucht die unterschiedlichen Herkunftsbereiche der ntl.n Texte von der „Präexistenz Christi“ (399–412). *A. Vögtle* setzt sich in seinem Beitrag „Theologie‘ und ‚Eschato-logie‘ in der Verkündigung Jesu?“ (371–398) polemisch mit einer starken Trennung dieser beiden Verkündigungsbereiche in einem Aufsatz von H. Schürmann in der Rahner-Festschrift „Gott in Welt“ (Freiburg i. Br. 1964) auseinander. *K. Rahner* widmet dem Jubilär Schnackenburg seinerseits eine kurze „Kritische Anmerkung zu Nr. 3 des dogmatischen Dekrets ‚Dei verbum‘ des II. Vaticanums“ (543–549). Die im Konzilstext vorgetragene heilsgeschichtliche

Perspektive wird ganz offensichtlich unserem heutigen Wissen von der Frühgeschichte der Menschheit und dem Stand der heutigen Theologie und Exegese nicht mehr gerecht. Zum Thema „Heilsgeschichte“ meldet sich auch W. G. Kümmel zu Wort: „Heilsgeschichte im Neuen Testament?“ (434–457). G. Klein hatte mehrfach bestritten, daß es so etwas gäbe oder gar geben dürfe. Es fällt Kümmel nicht schwer, das unbewiesene Apriori einer solchen Auffassung aus dem Neuen Testament selbst, angefangen von Paulus, zu widerlegen. Der Außenstehende verfolgt immer wieder fasziniert die Leidenschaftlichkeit der Diskussion innerhalb der Bultmannschule. – Aus einigem Abstand zum exegetischen Handwerk der Kollegen stellt H. Schlier Überlegungen an „Zur Frage: Wer ist Jesus?“ (359–370). Den Exegeten geht es nach Sch. oft zu sehr oder allein um die Frage: Wer war Jesus? Aus dieser Perspektive läßt sich aber ntl. Exegese gerade nicht treiben, wenn sie dem Anspruch der von ihr auszulegenden Texte gerecht werden will. Von einer ähnlichen Fragestellung geht schließlich der Herausgeber der Festschrift, J. Gnilka, in seinem Grundsatzreferat „Methodik und Hermeneutik“ (458–475) aus. G. behandelt sein Thema vor allem geschichtlich, indem er die Einheit von Methodik und Hermeneutik in der Väterzeit, etwa bei Augustinus, ihr Auseinandertreten in der Neuzeit und neuere Versuche unseres Jahrhunderts zeigt, beide wieder zusammenzuführen. Einerseits haben Linguistik und Literaturwissenschaft zu einer größeren Klärung der Methodik in der Exegese verholfen, andererseits scheint die Hermeneutik nicht nur zwischen den Konfessionen, sondern auch innerhalb der einzelnen Kirchen und Exegetenschulen fast völlig offen zu sein. So bleibt als Gesamteindruck dieser monumentalen Festschrift, daß sie unser Einzelwissen an vielen Punkten erweitert, in der Grundlagendiskussion jedoch eher Ausdruck des gegenwärtigen Methodenpluralismus und der Unsicherheit in hermeneutischen Grundfragen ist.

J. Beutler, S. J.

Bredow, Gerda von, *Platonismus im Mittelalter, eine Einführung* (Rombach Hochschul Paperback, 47). 8° (82 S.) Freiburg 1972, Rombach. 14.– DM.

Aus einer Vorlesung im Wintersemester 1967/68 ist diese kurze Einführung der Münsteraner Philosophin entstanden. Jeder, der sich nicht so sehr mit Platon, sondern vor allem mit dem sog. „Platonismus“ beschäftigt, steht vor dem Problem, dem sich auch dieses Buch stellen muß: welches philosophische Denken kann man „noch“ mit Platon in Verbindung bringen und welches nicht. v. B. zeigt eindrucksvoll, daß es nicht darum gehen kann, etwa nur zu suchen, wo Platon zitiert wird, wo er ausdrücklich und im einzelnen gekannt wird. Die mittelalterlichen „Platoniker“ kannten ja außer dem Timaios kaum ein Werk des Platon direkt (11). Es kann natürlich auch nicht darum gehen, „metahistorische“ Zusammenhänge zu suchen. Mit Recht ist man solchen, meist konstruierten Zusammenhängen gegenüber skeptisch. Es ist aber eine Tatsache, daß Motive, die von Platon herrühren, Denkbewegungen, Methoden, Vorlieben in seinem und im Gefolge des Neuplatonismus geschichtswirksam waren, weit über direkte literarische Abhängigkeit hinaus. Die wichtigsten Vermittler dieser platonisierenden Tradition waren für die westliche Kirche Proklos, Augustin, Boethius, Pseudo-Dionysius-Areopagita, Calcidius und Macrobius, der „*liber de causis*“. „Ob und wieweit Platon selbst die systematische Entfaltung von Motiven seines Werkes im Platonismus als legitim anerkannt hätte, ist eine müßige Frage. Man müßte sie, wenn überhaupt, schon für die großen neuplatonischen Denker der Spätantike stellen. Aber solche Frage ist ungeschichtlich, denn sie hypostasiert die *Erscheinung* des Philosophen Platon in seinem historisch faßbaren Leben. Aber die ideale Bewegung des platonischen Philosophierens geht notwendig hinaus über das schriftliche Werk und das während seiner Abfassung gedanklich Dahinterstehende. Was von Platon seinen Ursprung nahm, trägt sein Siegel an sich – auch wenn es seine Gestalt gewandelt hat. Dies geschichtliche Prinzip des ‚Platonismus‘ ist die Grundlage seiner übergeschichtlichen Bedeutung.“ Dem kann man nur zustimmen.

v. B. verfolgt im weiteren einige solcher typisch platonischer Motive: das Problem der Idee, das Problem der Teilhabe, das Problem der Einheitsmetaphysik und der