

Behauptungen schwerlich zustimmen können. Auf S. 243–252 stellt B. der Unterscheidung zwischen Ethik und Politik bei Aristoteles deren „Ununterscheidbarkeit“ bei Platon entgegen. Dieser Abschnitt orientiert sich an der Platon-Kritik in der „Politik“, vor allem an Pol. II 1–6. B. stellt heraus, „daß die grundsätzliche Entscheidung des Aristoteles gegen Platon darin liegt, die ‚Politeia‘ eben als ein politisches Buch zu lesen“ (247); d. h., „die entscheidende Kritik des Aristoteles an Platons . . . Philosophiekonzeption“ liege „in eben jener seligierenden und transformierenden Projektion ihrer Gehalte auf die Ebene dieser von ihm allererst theoretisch konstituierten spezifisch politischen Problematik“ (245 f.). Es werden Autoren angeführt, die gerade diesen Ansatz der aristotelischen Platonkritik einer Metakritik unterziehen (246 f.). Leider bleibt es bei dieser Gegenüberstellung. – Im folgenden stellt der Verf. die These auf, das unvermittelte Verhältnis von Ethik und Politik in Form einer totalen Pädagogisierung und Ethisierung des Politischen führe bei Platon schließlich zur absoluten Dominanz des Politischen und zur Negation der Ethik und Pädagogik (249). Was immer es damit auf sich haben mag: Belegt wird diese umfassende Aussage nur durch die Platonkritik in Pol. 1263b29 ff. Kann man aber anhand der aristotelischen Kritik an der Eigentumsordnung in Platons „Staat“ eine so weitreichende These aufstellen? Könnte man den Vorwurf einer Ethisierung des Politischen nicht auch gegen Aristoteles erheben, wenn man etwa an EN X 10 oder die Erziehungslehre von Pol. VIII denkt?

F. Ricken, S. J.

Latke, Michael, *Einheit im Wort*. Die spezifische Bedeutung von „agape“, „agapan“ und „flein“ im Johannesevangelium (Studien zum AT u. NT, XLI). Gr. 8^o (279 S.) München 1975, Kösel.

Zu einer Reihe anderer neuerer Monographien zu johanneischen Schlüsselbegriffen gesellt sich diese Freiburger Dissertation bei A. Vögtle, Ergebnis der Studienjahre des Verf. an den Universitäten Tübingen, Freiburg und Münster. Die im Umfang überschaubare, flüssig und ansprechend geschriebene Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile: „I. Sprachlicher Befund und religionsgeschichtliche Fragen“ und „II. ‚Lieben‘ im Johannesevangelium, exegetischer Teil“. Auf eine Schlußzusammenfassung wird verzichtet, so daß man die grundlegenden Thesen des Verf. eher aus dem ersten Teil seiner Arbeit zu entnehmen hat. Eine erste Übersicht über das johanneische Vokabular von „lieben“ ergibt die praktische Synonymität von ἀγάπη/ἀγάπην einerseits und φιλεῖν anderseits. Auffallend ist das „Fehlen von ἔρωσ, ἐρᾶν (ἐρᾶσθαι) und στέργειν“. In einem Abschnitt über „Die johanneische Sprachstruktur im Zusammenhang mit ‚lieben‘“ wird „lieben“ als „personales Subjekt-Objekt-Verhältnis“, und zwar als „reziprokes Verhältnis“ gefaßt, das durch „kettenartige Abhängigkeit“ bestimmt ist: die Liebe der Gläubigen untereinander und zu Jesus bzw. Jesu zu ihnen ist verankert in der Liebe zwischen Vater und Sohn, vor allem in den Abschiedsreden. Die Eigentümlichkeit dieser reziproken, kettenartigen Abbildhaftigkeit ist in den Abschiedsreden so ausgeprägt, daß L. innerhalb eines weiteren Abschnitts von einer „Beschränkung von ‚lieben‘ auf die (Abschieds-) Reden“ sprechen kann. Die „Reziprozität und Abbildhaftigkeit“, die den johanneischen Gebrauch von „lieben“ kennzeichnet, ist im übrigen auch „bei anderen johanneischen Begriffen“ gegeben, die daraufhin untersucht werden. Den eigenen exegetischen Untersuchungen vorausgreifend kommt L. in einem letzten Abschnitt des ersten Teils seiner Arbeit auf „‚Lieben‘ und die Frage nach der Herkunft der johanneischen Sprache und Begriffswelt“ zu sprechen. Hier zeigt sich nun in voller Deutlichkeit, in wie starkem Maße der Verf. den Arbeiten von W. Bauer, R. Bultmann, E. Käsemann, M. Dibelius, L. Schottroff und S. Schulz am Johannesevangelium verpflichtet ist. Zwar wird das Johannesevangelium im Anschluß an J. M. Robinson u. a. durchaus als eine Entwicklungslinie gesehen, aber eben als „eine gnostisierende Entwicklungslinie, in welcher das Johannesevangelium seinen religionsgeschichtlichen Ort hat“ (Zitat auf S. 44). – Auf der Grundlage dieser Einordnung interessiert L. dann vor allem „‚Lieben‘ und sein Verhältnis zur gnostisch-dualistischen Terminologie“. Ein „religionsgeschichtlicher Exkurs zu ‚lieben‘ im Johannesevangelium“ (54–62) bringt darum fast ausschließlich gnostische Parallelen, aus dem AT und Judentum nur eine halbe Textseite!

Der zweite, exegetische Hauptteil scheidet zunächst die Textstellen außerhalb der

Abschiedsreden als weniger relevant aus. Schon hier zeigt sich freilich nach dem Verf. die starke Ausrichtung des joh. „Liebens“ auf die „Einheit im Wort“. Das wird bereits deutlich bei der sehr ausführlichen und sorgfältigen Exegese von Joh 3, 16 (64–85), mit der dieser Abschnitt beginnt und die zu den leistungswertesten Passagen des Buches gehört. Die „Gabe“ des Sohnes durch den Vater aufgrund seiner Liebe zur Welt darf nach L. nicht vorschnell mit der Hingabe in den Tod identifiziert werden. Sie ist vielmehr von der „Sendung“ des Sohnes in die Welt her zu verstehen, von der im folgenden Vers die Rede ist und die den Glauben an die Botschaft des Sohnes zum Ziel hat. In ähnliche Zusammenhänge führen nach dem Verf. auch Joh 3, 35; 5, 20; 8, 42 und 10, 17. Freilich fehlt hier durchweg die für die innerhalb der Abschiedsreden angetroffene Vorstellung der „Reziprozität“ und „kettenartigen Abhängigkeit“. Diese beherrschen vielmehr die Texte von der „Liebe“ in den joh. Abschiedsreden. Das Problem der Dubletten und Ungereimtheiten innerhalb dieser Reden möchte L. durch eine Umstellungshypothese lösen, mit der er (ohne sehr durchschlagende Gründe) die Kap. 15–17 hinter Joh 13, 31a unterbringt, mit Joh 13, 31b–14, 31 als Abschluß. (Doch vgl. dagegen den erstzunehmenden Strukturierungsvorschlag von *J. Schneider* in der Fsch E. Fascher.) Die gesamten Abschiedsreden werden dem Johannesevangelisten bzw. der ihm vorliegenden Tradition zugeschrieben, wobei in Kap. 17 ein besonders reiner Ausdruck johanneischer Theologie gesehen wird (vgl. 196). So heißt es von Joh 17, 20–26: „Dieser letzte Abschnitt von Kap. 17 ist aber sachlich und sprachlich fest verzahnt nicht nur mit dem vorangehenden Teil von Kap. 17, sondern mit den Abschiedsreden, ja mit den johanneischen Reden insgesamt. Gleichzeitig bildet er den Höhepunkt in dem Sinn, daß in einmaliger Deutlichkeit das Ziel der Sendung, Offenbarung, Scheidung und Erlösung herausgestellt wird: Einheit von Vater und Sohn und den Ihrigen gegenüber dem nichterkennenden Kosmos“ (ebd.). Die Zuweisung dieses Kapitels (sowie der Abschiedsreden ab Kap. 15) durch *J. Becker* (ZNW 1969 f.) zu einer nachjohanneischen Redaktion wird von L. ausdrücklich zurückgewiesen. Ähnlich wie in der Fußwaschungsgeschichte von Joh 15, 3 her die Reinheit der Jünger als Einheit mit Jesus kraft seines Offenbarungswortes gedeutet wird, so wird nun auch die Einheit der Jünger untereinander und mit Jesus und dadurch mit dem Vater im Wort der Offenbarung verankert. Die Liebe rückt hier eng an das joh. Glauben, wird aber gnostisch als „Entweltlichung“ durch die Aufnahme in den Bereich der „Himmlichen“ gedeutet. Jede ethische, aber auch jede mystische Interpretation der joh. Liebe wird abgelehnt. – Wie schon aus der Darstellung des Verlaufs der Arbeit hervorging, ist die Studie L.s mit einer Reihe von Prämissen belastet, die auch das theologische Ergebnis beeinflussen. Die starke Auswahl beim religionsgeschichtlichen Hintergrund beruht nicht nur auf Forschungsergebnissen, sondern wenigstens teilweise auf einer Vorentscheidung, deren geistige Ahnen bereits genannt wurden. Gerade für das ἀγαπᾶν ἁλλήλους hätten etwa die Testamente der Zwölf Patriarchen herangezogen werden müssen (vgl. wörtlich TDan 5, 3; TGad 6, 1,3; die Anrede τετρία TSimeon 7, 1 sowie τέσσα passim). Generell kommt die jüdische, namentlich auch rabbinische Literatur bei der Berücksichtigung zu kurz. Das gilt speziell von den joh. Immanenzformeln auf dem Hintergrund der jüdischen Mystik des „Einwohnens“ (Schechinah). Auch der offensichtliche Einfluß des alttestamentlichen Bundesgedankens auf die Verbindung von Halten der ἐντολαί und „Liebe“, auf den *R. E. Brown* in seinem Kommentar aufmerksam gemacht hat, hätte wenigstens erwähnt werden sollen. Auch neutestamentliche Parallelen, auf die im genannten Kommentar von Brown ununterbrochen verwiesen wird, erscheinen meist nur als Gegenstand von Warnungen vor Vergleichen (so steht doch hinter dem etwas mühsam erklärten: „es kommt der Fürst dieser Welt“ Joh 14, 31 offensichtlich das johanneisch reinterpretierte: „seht, mein Verräter naht“ von Mk 14, 42, da auch die erste Hälfte dieses Mk-Verses bei Joh erscheint – vgl. zu S. 238 f.). Die literarkritischen Voraussetzungen teilt L. mit vielen gegenwärtigen Johanneforschern. Aber ist es so sicher, daß ganz Joh 13 und die gesamten Kap. 15–17 johanneisch sind? L. verweist mit Recht auf die einschlägigen Arbeiten von *G. Richter*, zu denen sich der Artikel von *H. Thyen* in der Fsch K. G. Kuhn (1971) gesellt, dazu die genannten Artikel von *J. Becker*. Dem Rez. erscheint eine nachjohanneische Herkunft sowohl der zweiten Deutung der Fußwaschung wie auch von Joh 13, 34 f. und Joh 15–17 wahrscheinlicher. Das Substantiv

ἀγάπη kommt – mit Ausnahme von Joh 5, 42 – nur hier und in den Johannesbriefen vor. Auch ἐντολή, zumal als „neues Gebot“, scheint dieser späteren Schicht vorbehalten zu sein, ebenso generell die Formeln der „Reziprozität“ und „kettenartigen Abbildhaftigkeit“. Der Grund für das „neue Gebot“ der „Bruderliebe“ (warum solche Scheu vor diesen Ausdrücken?) dürfte in der gewandelten Situation der joh. Gemeinde liegen, deren Einheit im Glauben durch die aufkommende gnostische Krise gefährdet gewesen zu sein scheint, wobei durchaus zugegeben werden kann, daß diese Krise durch ein gnostisierendes Christenum in dieser Gemeinde selbst mitheraufbeschworen wurde. – Den Gewinn der Arbeit L.s sehe ich vor allem in dem konsequenten Versuch, das Thema der „Liebe“ im Johannesevangelium in den Rahmen der (freilich rein gnostisch aufgefaßten) Offenbarungstheologie dieses Evangeliums zu stellen. Dabei werden zahlreiche beachtenswerte Einzellexegesen geliefert. Die Literatur ist umfassend berücksichtigt, im Quellenverzeichnis wird leider die Orientierung dadurch erschwert, daß teils nach Titeln, teils nach Herausgebern angeordnet wird, das im Schreibmaschinensatz geschriebene Buch ist gut lesbar (trotz zu kleiner griechischer Typen), im wesentlichen fehlerfrei (μοινογενής schreibt man freilich mit Akut: S. 70–74) und überdies lobenswerterweise zu einem verhältnismäßig erschwinglichen Preis angeboten. Ein Stellen- und Autorenregister ergänzen die sorgfältige Ausgabe.

J. Beutler, S. J.

Kelly, J. N. D., *Early Christian Creeds*. Gr. 8° (XII u. 446 S.) London 1972, Longman.

Das Standardwerk von K. bietet eine systematische Darstellung der Geschichte der frühchristlichen Glaubensbekenntnisse, mit dem Versuch, in der Übernahme des Erbes der vergangenen Forschung eine neue Synthese des Bestehenden zu wagen. Das erstmals 1950 erschienene Werk liegt nun in 3., überarbeiteter Auflage vor und ist in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie“ (Gö 1972) zugänglich.

Die wertvollen und inzwischen vielfach angenommenen Ergebnisse sollen nicht noch einmal aufgezählt werden; dazu sei auf die eingehende Besprechung in Schol 28 (1953) 267–271 verwiesen. Hier geht es um die Unterschiede, die zwischen 1. und 3. Aufl. bestehen. Eine sorgfältige Durchsicht der Arbeiten von 1950 und 1972 läßt eine durchgehende Gleichheit des Inhalts erkennen, mit Ausnahme der Partien, auf die das Vorwort eigens hinweist. Da sind vor allem die Kapitel X und XI zu nennen. *The Constantinopolitan Creed* (296–331) stützt sich nun vornehmlich auf die Untersuchung von A. M. Ritter, dem K. folgt, dann auch auf G. L. Dossetti. C fällt nicht mit dem Bekenntnis der Väter von Konstantinopel zusammen, es entstammt vielmehr einem örtlichen Taufbekenntnis, das 381 als endgültige Form des nizänischen Credo bestätigt wurde (325 f.). Diese Bestätigung erfolgte in der Weise, als man C – entscheidend der Kontroverse zwischen der rechtgläubigen Mehrheit und den Pneumatomachen – umarbeitete (326–331), freilich nicht so, daß letztere sich damit hätten identifizieren können. Abschließend resümiert K., „that C was in a real, though rather special, sense the creed of the 150 fathers“ (329).

The Teaching and History of C (332–367) geht auf den Lehrgehalt von C und dessen dogmengeschichtliche Bedeutung ein. Nachdrücklich stellt K. heraus, wie sehr die ursprüngliche Funktion von C 381 auf eine Annäherung mit den Pneumatomachen abgestellt war; den Apollinarismus zurückzuweisen, lag nicht primär in der Absicht des Konzils, wengleich es später stärker in diesem Sinne herangezogen wurde (336 f.). Die Pneumatomachen vermochten C aufgrund der von ihnen abgelehnten Wendung *qui ex Patre procedit* auch in den folgenden Jahrzehnten nicht anzuerkennen (343 f., 341). Im Rahmen der frühchristlichen Ausbreitung des *filioque* kommt K. zu einer neuen Variante: Phoebadius von Agen und Ambrosius werden als Textzeugen ausgeschieden; an ihre Stelle tritt Marius Victorinus, der aber ebenso wie Hilarius nur indirekt vom Ausgang des Geistes aus dem Sohn spricht (358 f.).

Im Vorwort kündigt K. an, er habe den Abschnitt *The Descent to Hell* (378–383) einer „substantial modification“ (V) unterworfen. Ein Vergleich zwischen 1. und 3. Aufl. wirft jedoch Zweifel an diesem Anspruch auf: Beim Aufweis des patristi-