

erlaubt es nicht, aus ihm die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott herzuleiten. Ein Angesprochenwerden durch Gott in menschlichem Wort und damit Gemeinschaft mit Gott ist nur möglich als unser Hineingekommensein in die Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, wie sie allein in der Menschwerdung des Sohnes und damit in menschlichem Wort offenbar werden kann. – Die Rede von einem alles Begreifenden übersteigenden „deus absconditus“ besagt also keineswegs, daß dann Gottes Liebe etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes ist. Sie bedeutet nur, daß diese Liebe nicht aus der Geschöpflichkeit der Welt abgeleitet werden kann, was ja gerade auch Jüngels Anliegen ist. Die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott wird nur dadurch überboten, daß Gott der Welt in einer Beziehung zugewandt ist, die nicht an der Welt ihr Maß hat, sondern die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. Das von Jüngel abgelehnte Axiom der „Unveränderlichkeit“ Gottes hat in Wirklichkeit genau diese Bedeutung, daß Gottes Liebe zur Welt aus keinem weltlichen Wechsel ableitbar ist, sondern nur als die ewige, schlechterdings verlässliche Liebe Gottes zu Gott ausgesagt werden kann, in die die Welt hineingenommen wird.

Dann ist allerdings J.s Auffassung zu bestreiten, daß bereits die Schöpfung als solche eine göttliche Selbstmitteilung sei (302). Das Geschaffene ist vielmehr das von Gott schlechthin Verschiedene, das „opus dei alienum“, dem Gott sich in seinem „opus proprium“, nämlich in seinem Wort mitteilt. Gewiß ist die Welt verborgen von Anfang an „in Christus“ geschaffen, also hineingeschaffen in die Liebe des Vaters zum Sohn; aber diese ihre „übernatürliche Erhöhung“ ist streng von ihrer, auch ohne daß man selbst glaubt, erkennbaren Geschöpflichkeit als solcher zu unterscheiden. – J.s vermeintliche Destruktion natürlicher Gotteserkenntnis scheint mir nur in dem Sinn verstehbar, daß erstens diejenige angebliche Gotteserkenntnis, in der man zum Zweck der Selbstsicherung auf Gott schließen zu können meint, tatsächlich überhaupt keine Gotteserkenntnis ist, sondern eine Form von Weltvergötterung; daß zweitens die Erkenntnis der Weltlichkeit und damit der Geschöpflichkeit der Welt, wie sie auch dem Nichtgläubenden im Kontext der christlichen Botschaft möglich ist, es nicht zuläßt, daraus die positive Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott abzuleiten. Aber ist nicht auch die Erkenntnis dieser Negativität in ihrer Weise eine wirkliche Gotteserkenntnis? J. selber hält es für unbestreitbar, daß „niemand Gott je gesehen hat“; dies wisse nicht nur die Bibel, sondern dies könne auch jeder aus sich selber wissen (514), obgleich es wohl auch zu diesem Wissen der Begegnung mit der christlichen Botschaft bedarf. Wenn man diesen Sachverhalt bedenkt, hat man das, was eigentlich unter „natürlicher Gotteserkenntnis“ zu verstehen wäre: nämlich die Einsicht, daß Gemeinschaft mit Gott von der Welt her gesehen alles andere als selbstverständlich ist. In ihrem wahren Sinn selbstverständlich wird Gemeinschaft mit Gott erst da, wo wir so von ihm angesprochen werden, daß wir in das Verhältnis des Vaters zum Sohn aufgenommen werden. Es muß also die von J. so betonte *Unbekanntheit* Gottes von der Welt her nun doch ausdrücklich als die *Unbekanntheit Gottes* an der Welt selber ausgewiesen werden können, was J. wenigstens implizit auch selber voraussetzt (vgl. 412). Seine Lehre von der je größeren Ähnlichkeit Gottes mit der Welt in aller noch so großen Unähnlichkeit ließe sich dann doch auf die lateranensische Analogielehre (vgl. DS 806) zurückführen, die die gleiche Sache einfacher und konsequenter formuliert. Gerade in der lateranensischen Analogielehre bleibt gewahrt, daß durch das Wort Gottes die vergängliche Liebe von Menschen untereinander zu einem Gleichnis der Liebe Gottes zu ihnen wird und sie seitdem von Gottes Liebe mit dem Wort sprechen können, das sonst die Liebe von Menschen zueinander aussagt. P. Knauer, S. J.

Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium, III. Teil: Kommentar zu Kap. 13–21* (HThK, Bd. IV). Gr. 8° (XVI u. 477 S.) Freiburg 1975, Herder.

Der große Kommentar zum Johannesevangelium von R. Schnackenburg erschien in seinem 1. Teilband 1965, besprochen in dieser Zschr 41 (1966) 581–586, in seinem 2. Teilband 1971, 48 (1973) 279 f. Nun liegt der abschließende 3. Teilband seit 1975 vor.

Sch. hat sich in diesem Teil seines Kommentars mehr noch als in den beiden vorhergehenden Bänden der Literar- und Quellenkritik geöffnet. Daß mit 20, 30–31

ursprünglich der Abschluß des ganzen Evangeliums gegeben war und Kapitel 21 ein Zusatzkapitel ist, dürfte allgemein angenommen sein. Dies letzte Kapitel weist Sch. einem mit dem Evangelisten engverbundenen Schülerkreis zu, der die Endredaktion vorgenommen hat (vgl. 21, 24 f.). Von ihm werden auch die Kapitel 15–17 dem Evangelium eingefügt worden sein; denn durch die Worte Jesu „steht auf, wir wollen weggehen von hier“ (14, 31) war die eigentliche Abschiedsrede (13, 31–14, 31) ursprünglich unmittelbar mit der Passion (Kap. 18) verbunden. Offenbleiben kann die Frage, ob die Redaktion sich mit ihrer Einfügung auf schriftliche Vorlagen des Evangelisten stützen konnte oder nicht; jedenfalls muß sie ihm sprachlich wie geistig sehr nahegestanden haben. Nähere Ausführungen literarkritischer Art findet man für die Kap. 15–16 auf S. 101–110 und auf S. 140–143, für Kap. 17 auf S. 189–192. In ihnen gibt der Verf. Auskunft über die Beziehungen dieser Kapitel zur eigentlichen Abschiedsrede (13, 31–14, 31) und über ihre jeweilige Eigenart und Stellung im Ganzen. Kleinere redaktionelle Eingriffe machen sich auch sonst gelegentlich bemerkbar; so nach dem Verf. vor allem in der Zufügung der paränetischen Ausdeutung der Fußwaschung im 13. Kap. (13, 12b–17).

Eingehende literarkritische Analyse der Texte führten den Verf. zu der Annahme, daß der Evangelist, der wahrscheinlich schon im 1. Tl. seines Evangeliums eine Semeia-Quelle benutzen konnte, für die Passions- und Ostergeschichte eine synoptikerähnliche Quelle zur Hand hatte, die er im Sinne seiner theologischen Erkenntnis deutete oder auch ergänzte. Für den Kommentator ergab sich damit zusätzlich zu der durchgehenden Exegese des Textes die Aufgabe, nach Möglichkeit die ältere Quelle vom Eigentum des Evangelisten abzuheben. Dies Verfahren ermöglichte es, einmal die Bindung des Evangelisten an die evangelische Tradition sichtbar zu machen, andererseits seine besonderen theologischen Intentionen hervorzuheben. Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf Einzelheiten einzugehen. Für in dieser Hinsicht besonders beachtenswerte Ausführungen sei aber hingewiesen auf S. 7–15 (für Joh 13, 1–30), auf S. 258–264 (für Joh 18, 12–27), auf S. 355–361 (für Joh 20, 1–18), auf S. 406–417 (für das redaktionelle Schlußkapitel); hier sind in 21, 1–14 wohl zwei verschiedene Überlieferungseinheiten ineinander gewoben: Eine wunderbare Fischfanggeschichte und eine Erzählung über eine Erscheinung am See von Tiberias. Mit dieser nur eben angedeuteten schwierigen literar- und quellenkritischen Arbeit hat der Verf. seinem dritten Band eine besondere Note gegeben und die Forschung auf diesem Gebiet zusammengefaßt und weitergeführt. Seine Kritik bleibt maßvoll. Sie geht von wirklichen Anstößen aus, sucht das Evangelium in den Strom der evangelischen Tradition hineinzustellen und der Auslegung des Textes zu dienen. Sie ist sich dabei auch der Grenze solcher Forschung bewußt, die oft eher Lösungsmöglichkeiten als zweifelsfreie Resultate anbieten kann.

Die Hauptkraft legt der Verf. auch in diesem dritten Teilband auf eine fortlaufende, lichtvolle Auslegung des Textes. Sorgfältig wird auf die sprachliche und gedankliche Verkettung der Sätze geachtet. In den vielen auftauchenden Detailfragen verschiedenster Art findet man eingehende Unterrichtung. Entsprechend der Zielsetzung des Herderschen Kommentarwerks wird aber besonderes Gewicht auf die theologische Ausdeutung gelegt, nicht nur in den Redeteilen, sondern auch in der Passions- und Ostergeschichte. Hier tritt nun stark der christologisch-soteriologische Charakter des vierten Evangeliums hervor, in etwa auch die ekklesiologische Entfaltung des Heilsgeheimnisses. Die wahre Gottheit Jesu wird als Aussage des Evangelisten klar anerkannt. Folgerichtig findet in der Erklärung von Joh 14, 28 („der Vater ist größer als ich“) die subordinatianische Deutung, „die eine wirkliche Tieferstellung des Sohnes behauptet (wie bei den Arianern oder bei neueren Exegeten)“, eindeutige Ablehnung: „Sie ist für das Joh-Ev abwegig, weil dieses dialektisch die freiwillige Unterordnung des Sohnes unter den Vater mit dem Anspruch des Sohnes auf die gleiche Lebensfülle (5, 26), das gleiche göttliche Sein (1, 1), die gleiche Herrlichkeit (17, 5), wie sie dem Vater eigen sind, verbindet“; es heißt dann weiter zu 14, 28: „Der Vater ist ‚größer‘, weil von ihm alles Geschehen ausgeht und zum Ziel geführt wird, auch die Sendung des Sohnes und seine Verherrlichung“ (S. 98). Eine Identifikation des Geistes mit Christus kann man etwa aus Joh 14, 16–19 nicht herauslesen: „Der Evangelist ist sowohl von der bleibenden

Verbundenheit der Jünger mit Jesus als auch von der Anwesenheit des Geistes überzeugt. Eine Identifikation des Geistes mit Christus liegt schwerlich in seinem Sinn; auch nach 20, 22 ist ‚heiliger Geist‘ eine Gabe des Auferstandenen“ (S. 88). In der Ausziehung christologischer und pneumatologischer Texte in Richtung auf das Trinitätsgeheimnis ist der Verf. sehr zurückhaltend. Vgl. etwa dahin gehende Äußerungen auf S. 155 zu Joh 16, 14–15; auf S. 135 f. zu Joh 15, 26; auf S. 98 zu Joh 14, 28. Ich frage mich nur, wie man letztlich ohne „dogmatisches“ Weiterdenken die in Joh gegebene christologische Offenbarungswirklichkeit deuten kann. Weshalb sollte der Exegese dort, wo der Stoff dazu einlädt, solches Weiterdenken versagt sein? Sie weiß doch auch sonst über explizit gegebene Sachverhalte hinaus noch Schlüsse zu ziehen. – Dank wird man dem Verf. wissen dafür, daß er auch in diesem dritten Band bestimmte Fragekomplexe, die sich im Lauf der Einzellexegese ergeben, in Exkursen zusammenfaßt und vertieft. So finden wir auf S. 38–53 den Exkurs über „das johanneische Abendmahl“; auf S. 156–173 den Exkurs „Der Paraklet und die Parakletsprüche“, in dem u. a. sehr gut gezeigt wird, wie sehr diese Sprüche jeweils zum Kontext passen und deshalb nicht als spätere Einschübe betrachtet werden dürfen; auf S. 231–245 den Exkurs über „Jünger, Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium“; auf S. 449–464 den Exkurs über „den Jünger, den Jesus liebte“. – Zu einzelnen wichtigen Punkten soll jetzt noch die Auffassung und Erklärung des Autors verzeichnet werden.

Eine alte Frage ist: Warum übergeht der Evangelist in Kap. 13 die Feier der Eucharistie? Daß er sie aus dem Kultus der Urkirche kannte und daß er sie für die Mitteilung des wahren Lebens für äußerst wichtig hielt, daran kann angesichts Joh 6, 48–58 nicht gezweifelt werden. Aber dann stellt sich die Frage, warum er ihre Einsetzung nicht erwähnt, um so dringlicher. Die Antwort, er rede eben deshalb im Kap. 13 nicht mehr davon, weil von der Eucharistie in Kap. 6 schon gehandelt wurde, kann nicht befriedigen. Denn man kann beobachten, daß Vorverweise oder Verheißungen, wie z. B. das „Hinaufsteigen des Menschensohnes“ (6, 62) oder das Geschenk des Geistes (7, 39), ihn durchaus nicht daran hindern, sie später wieder aufzugreifen, um ihr Eintreten oder ihre Verwirklichung mitzuteilen (vgl. 20, 17; 20, 22). Viel weniger noch kann die andere Auskunft angenommen werden: Der Evangelist erkennt die Stiftung der Eucharistie beim letzten Mahl Jesu nicht an, weil er sie auf die Mahlgemeinschaften und die Brotvermehrung des irdischen Jesus zurückführt. Denn mag immerhin die Feier der Eucharistie im Schoß der Urkirche auch Beziehungen zu den Gemeinschaftsmahlen Jesu mit seinen Jüngern und anderen Gruppen während seiner irdischen Wirksamkeit verraten, nirgends gibt es Anzeichen dafür, daß man ihre Stiftung je anderswo ansetzte als beim letzten Abendmahl. Weshalb schweigt dann der Evangelist davon? Er schweigt gar nicht davon, sondern redet über sie durch die Fußwaschung. Diese findet ja nach dem Evangelisten während des Mahles statt. In ihrem Symbolgehalt (vgl. das Gespräch mit Petrus 13, 6–10; die Worte $\epsilon\iota\ \mu\eta\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\acute{o\delta\alpha\varsigma$ v. 10 sind textkritisch unsicher und theologisch schwierig) weist sie auf die äußerste Liebe Jesu hin, der sich für das Leben der Seinen in den Tod begibt (vgl. 13, 1.8.10). So ersetzt die Fußwaschung nicht die Eucharistie, rückt sie auch nicht aus dem Blickpunkt, sondern deutet sie in ihrem tiefsten Sinn als Verkündigung und Realsetzung des Todes Jesu für das Leben der Welt (vgl. Joh 6, 51), ähnlich wie Paulus es tut mit seinem Wort: „Sooft ihr von diesem Brot eßt und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11, 26). Eine ähnliche Intention des Evangelisten, die Gemeinde in ihrer sakramentalen Praxis zu einem tieferen Verständnis zu führen, kann man auch bezüglich der Taufe im 3. Kap. des Evangeliums beobachten. Der Evangelist ist nicht antisakramental, wohl aber sakramentskritisch. Das Nähere vgl. S. 48–53. – Zum Thema Jünger und Kirche (vgl. S. 231–245): „Jünger“ sind im Joh-Ev zunächst die engeren Gefährten Jesu, dann auch erstliche Anhänger, schließlich alle späteren Glaubenden. Eine christliche Existenz außerhalb einer glaubenden Gemeinschaft kommt im Joh-Ev nicht in den Blick. Das Bild vom Hirten und der Herde besagt die Herde Gottes, die als solche dem Hirten anvertraut ist; vgl. auch Joh 21, 15–17. Im Bild vom Weinstock repräsentiert Jesus das wahre Israel, aber nicht für sich, sondern in Verbindung mit den Jüngern. Noch deutlicher tritt der ekklesiale Gedanke im Zusatzkapitel hervor. Mit dem Blick auf Käsemann's These von der johanneischen Gemeinde als

esoterischer Gruppe stellt der Verf. die Frage nach der universalen Offenheit des Joh-Ev und seiner Integrierbarkeit in die Großkirche. Er verweist auf Joh 10, 16, eine Stelle, die gestützt wird durch Joh 11, 52: Heiden und gläubig gewordene Juden bilden die im Tod Jesu begründete Kirche. Wie die Samariter (vgl. Joh 4, 39–42), so werden auch die Griechen (vgl. 12, 20 ff.) einbezogen. Die Stunde der Erhöhung Jesu wird sich dahin auswirken, daß alle zu ihm gezogen werden (12, 32). Dies schließt ein, daß seine Jünger für die Mission ausgesandt werden (vgl. Joh 4, 38; 17, 18; 20, 21).

Mit dem Wort Jesu vom Kreuz herab an seine Mutter und den Jünger (19, 26–27) muß eine heilsmäßig bedeutsame Wirklichkeit gemeint sein, auf die v. 28 durch die Worte μετὰ τοῦτο als auf etwas das Werk Christi Vollendendes zurückweist; eine Wirklichkeit also, die mit „jener Stunde“ (v. 27) der Erhöhung Christi und seines Hinübergangs zum Vater gegeben ist, und in der nach Jesu Willen der Jünger Maria als seine Mutter „zu sich“ nehmen und umgekehrt Maria den Jünger als ihren Sohn erkennen und annehmen kann. Damit wird zu Recht die rein historisierende Auslegung, die in der Szene nichts anderes sieht als die Kindessorge Jesu für seine Mutter, abgelehnt. Nach einer Arbeit von I. de la Potterie in der Festschrift für R. Schnackenburg (1974) 191–219, auf die sich der Verf. auch bezieht, sind die Worte εἰς τὰ ἴδια in Vers 27 nicht im materiellen Sinn (= in sein Heim), sondern im geistigen Sinn (= in sein Gut und Eigentum) zu verstehen. Sch. begreift darunter den geistigen Raum, in den der Jünger die Mutter Jesu hineinnimmt. Er schließt sich in der näheren Ausdeutung H. Schürmann an (Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 13–29): Maria repräsentiert alle, die zuversichtlich das Heil von Jesus erwarten, nach dem Verf. in besonderer Weise den für das messianische Heil empfänglichen Teil Israels. Wenn ihre Bitte auf der Hochzeit zu Kana (Joh 2) auf eine Weise erfüllt wurde, daß die Gabe des Weines zeichenhaft in die Zukunft wies, so wird ihr jetzt, „in der Stunde“ Jesu, bleibende und eigentliche Erfüllung zuteil. Sie soll den Jünger, den Jesus liebte, an Sohnes Statt annehmen und bei ihm bleiben. Er wird ihr das vermitteln, wonach sie verlangte; das erschließen, was Jesus hinterließ; er wird sie in seinen geistigen Raum, in die Offenbarung, in das Evangelium hineinnehmen. Damit stimmt die Rolle überein, die dem Jünger, den Jesus liebte, im vierten Evangelium zugewiesen wird: Er ist der Vertraute Jesu, dem Jesus sein Inneres erschließt (13, 23–26), der Glaubende (20, 8) und gläubig Erkennende (21, 7), der damit zum Interpreten der Jesus-Offenbarung berufen ist. Er soll sich mit diesem Dienst aller das Heil Suchenden annehmen und in diesem „Charisma“ bleiben, bis der Herr kommt (21, 22 f.). Sch. bringt dann freilich noch den Gedanken ein, der, wie mir scheint, in gewisser Spannung zu der gegebenen Ausdeutung steht: „Bei der Szene am Kreuz ist nicht zu übersehen, daß . . . auch der Jünger an Maria als seine Mutter verwiesen wird. Darin kann die Intention liegen, die christliche Gemeinde an den Mutterschoß zu erinnern, aus dem Jesus und sie selbst hervorgegangen sind“ (S. 324). Von hier aus könnte sich doch im Kontext der Stelle auch folgende Deutung nahelegen: Der Jünger steht als Vertrauter Jesu unter dem Kreuz, als einer von denen, die er zu seinen „Brüdern“ rechnet (20, 17), die in seinem Vater auch ihren Vater haben (ebendort), die an der Sohnschaft des Sohnes also gnadenhaft teilhaben, die – um es mit Paulus zu sagen (Gal 3, 28) – „einer (geworden sind) in Christus Jesus“. Auf dies innige Verhältnis, durch die Geistgabe des Erlösers begründet (vgl. Joh 19, 34; 7, 38–39; 20, 22; 3, 34), wird Jesus als Frucht seines Erlöserwirkens und seines Erlösertodes hinweisen, wenn er Maria auffordert, im Jünger ihren Sohn (d. h. Jesus) zu erkennen und ihn in ihre mütterliche Liebe aufzunehmen, und wenn er den Jünger auf der geistigen Ebene seiner Christusnähe und Jesusförmigkeit an Maria als seine Mutter verweist, die ja tatsächlich auf dieser Ebene ihm Mutter geworden ist. Ihrer gläubigen Erwartung ist ja der Heilbringer selbst und ihren zuversichtlichen Bitten (vgl. Kana) die zur Sohnschaft erhebende Gnade und Wahrheit des Erlösers geschenkt worden. Von da liegt der Gedanke nicht fern, daß Maria gerade in ihrer Mutterschaft Urbild der Kirche ist, an die dann letztlich auch der Jünger verwiesen wird, wenn er an Maria verwiesen wird. Damit ist seine Rolle als des idealen Jüngers und Glaubenden, als eines Jesus Erkennenden und seine Offenbarung tief Ausdeutenden wohl vereinbar (vgl. S. 323–328).

Die beiden Zitate zur Durchbohrung der Seite Jesu können, wie oft angenom-

men, schon in der Quelle des Evangelisten gestanden haben. Die Quelle hatte mit dem Zitat Joh 19, 36 wohl Ps 34 (33), 21 im Auge: „Er behütet all meine Glieder, nicht eins von ihnen wird zerbrochen“ und dachte dabei an Jesus als den leidenden Gerechten. Der Evangelist, der den Pascha-Charakter der Todesstunde Jesu beachtete (vgl. 18, 28; 19, 14), denkt eher an Ex 12, 10 (LXX) oder Ex 12, 46: „und ihr sollt dem Paschalamm keinen Knochen zerbrechen“; vgl. Num 9, 12. – Ähnlich hat die Quelle mit dem Zitat Sach 12, 10 (Joh 19, 37) wahrscheinlich nur die Tatsache der Durchbohrung der Seite Jesu durch die Schrift belegen wollen. Für den Evangelisten aber wurde das „Schauen“ auf den Durchbohrten bedeutsam als Heilsgeschehen; vgl. Joh 3, 14–15: die echerne Schlange als Typus für den erhöhten Christus, zu dem man glaubend aufschauen muß, um in ihm das Leben zu gewinnen; ferner Joh 8, 28 und 12, 32. Nimmt man „Blut und Wasser“ hinzu, das aus Jesu Seite kam, wird ein Zusammenhang mit Joh 7, 38 („Ströme lebendigen Wassers“) sichtbar. Der Evangelist deutet diesen lebenspendenden Strom aus dem Leibe (κοιλία) Jesu auf den Heiligen Geist (Joh 7, 39). Vgl. J. Heer, *Der Durchbohrte*, Rom 1966, 124–133. Im Kommentar des Verf. vgl. das Nähere S. 333–345.

Am Schluß dieses letzten Bandes seines Kommentarwerkes zum Joh-Ev nimmt Sch. noch eigens Stellung zur Frage nach „dem Jünger, den Jesus liebte“, und zur Verfasserfrage (449–464). Im 1. Band hatte er noch daran festgehalten, besonders mit Rücksicht auf die Tradition, daß der Apostel Johannes sich in dem geliebten Jünger verbirgt und als geistige Autorität (Augenzeuge und Interpret) hinter dem Evangelisten steht, der selbst eine große Persönlichkeit, als eigentlicher Verfasser des vierten Evangeliums zu gelten habe. Auch heute noch betont Sch., daß der geliebte Jünger keine reine Symbolfigur ist; er wird von der Redaktion als geschichtliche Person bezeugt (Joh 21, 20–23); eben diese Redaktion nennt ihn auch als Augenzeugen für die Durchbohrung der Seite Jesu und das Ausfließen von Blut und Wasser (19, 35); der *ἐκείνος* dort in Vers 35 ist sicher kein anderer als der Joh 19, 26–27 genannte „Jünger, den Jesus liebte“. Aus verschiedenen Gründen hält Sch. jetzt diesen Gewährsmann und Augenzeugen nicht mehr für den Apostel Johannes, sondern für einen anderen Jünger Jesu, wahrscheinlich aus dem Jerusalemer Jüngerkreis, zu dem Personen wie Nikodemus, Josef von Arimatäa, Lazarus und jener Jünger, der dem Hohenpriester bekannt war (18, 15), gehörten. Eine nähere Identifizierung ist nicht mehr möglich; er kommt als Augenzeuge vielleicht nur für die letzte Phase in Jerusalem in Frage. Der Evangelist und sein Kreis müssen mit diesem Jünger enge Verbindung gehabt haben. Er, der Evangelist selbst, muß ein bedeutender Theologe gewesen sein, ein Hellenist jüdischer Herkunft, der die Tradition des geliebten Jüngers unter Benutzung anderer Quellen (Semeja-Quelle, eine Quelle für die Passions- und Auferstehungsgeschichte) theologisch interpretierte und in dem vierten Evangelium zusammenfaßte. Die Redaktion, die das Evangelium herausgab, d. h. der Kreis oder die Schule um den Evangelisten, fügte dann besonders im 2. Tl. des Evangeliums (Joh 13–21) nicht unerhebliche Stücke hinzu, wie oben schon angegeben worden ist. Für die nähere Beweisführung sei auf den schon genannten Exkurs (449–464) verwiesen. Hier kann nicht näher darauf eingegangen werden. Der Verfasser selbst ist sich bewußt, daß man in dieser schwierigen Frage der Entstehung und Verfasserschaft des vierten Evangeliums kaum eine „endgültige Lösung“ bringen kann (vgl. S. 449). Und gewiß lassen sich auch manche Einwände erheben. Immerhin hat der Verf. sich redlich bemüht, diese seine Auffassung wahrscheinlich zu machen. – Sch. gebührt Dank für die in jahrelanger Arbeit geleistete umfassende und lichtvolle Erklärung des Johannesevangeliums. Sie trägt wesentlich zur Bereicherung des Herderschen Kommentarwerks bei und dürfte auf lange Sicht mit führend sein in der Exegese des johanneischen Schrifttums.

K. Wennemer, S. J.

Kehl, Medard, *Kirche als Institution*. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie (= FTS, 22. Band). 8^o (338 S.) Frankfurt 1976, Knecht.

Die Frage nach Sinn und Grenzen des Institutionellen in der Kirche gehört zu den aktuellsten und brisantesten Themen gegenwärtiger Theologie. Wo Freiheit als umfassende Bestimmung des Menschseins, wo Heil und Erlösung als „Befreiung zur Freiheit“ verstanden werden, erscheint Institution allzuleicht als bloßes Hemmnis