

den Unterschied zwischen einer kausalen Einwirkung auf den Hörer und der Möglichkeit, „durch dialogische Argumentation den Partner in eine Geschichte des Dialogs hineinzuziehen, in welcher er sich und seine Attitüde in freier Entscheidung verändert“ (105).

Auch bei der Kritik an R. M. Hares universellem Präskriptivismus (126–155) greift K. auf den Begriff der praktischen Vernunft zurück. Wie für Kant besteht auch für Hare das Kriterium der Sittlichkeit einer Handlungsregel in deren Universalisierbarkeit. Um zu prüfen, ob eine Handlungsregel universalisierbar ist, muß ich mich nach Hare in die Lage aller von ihr Betroffenen versetzen. Hare fordert also ebenso wie Kant, daß der Handelnde „über den eigenen egoistischen Interessenhorizont hinausdenkt, um sich in den Zusammenhang des Allgemeinen ‚zu versetzen‘“. Im Unterschied zu Hare sei aber dieses Allgemeine bei Kant „nicht mit der Gemeinsamkeit identisch, die für eine Anzahl empirisch vorfindlicher und in eine Handlungssituation verstrickter Personen und ihre empirischen Interessen besteht“. Bei Kant komme es nicht auf das Sich-Versetzen in die Rolle des anderen, „sondern in den Zusammenhang der praktischen Vernunft selbst an“ (136). Das Allgemeine, das so erreicht werden solle, dürfe nicht im Sinne empirischer Gemeinschaft faktisch vorhandener Personen verstanden, sondern müsse „als die ihr Zusammensein a priori begründende und ermöglichende praktische Vernunft erkannt werden“ (137). Es ist hier nicht der Ort, auf das Für und Wider der Position Hares einzugehen (vgl. dazu F. Ricken, Die Begründung moralischer Urteile nach R. M. Hare, in: *TheolPhil* 51 [1976] 344–358). Wie immer es damit steht: in K.s Kritik an Hare wird das Unausgewiesene seiner eigenen Position besonders deutlich. Die Forderung, daß praktische Vernunft sich als „Wirklichkeit einer Geschichte des Handelns bewähren und begreifen“ müsse und daß sie „als Bewegung der Willensentscheidung des Repräsentierens der apriorischen Allgemeinheit, auf deren Boden Stand genommen wird“, zu begreifen sei (139), bleibt leer, solange keine Kriterien dafür angegeben werden, wann der Handelnde auf dem Boden der Allgemeinheit steht. Hier hilft auch der immer wiederkehrende Hinweis auf die „praktische Vernunft als Wirklichkeit einer geschichtlichen Bewegung des praktischen Dialogs“ (140) nicht weiter. Welchen Regeln unterliegt ein solcher Dialog? Nach welchen Gesichtspunkten werden die Gründe in einem solchen Dialog bewertet? – Das abschließende 5. Kapitel „Freiheit, Gewissen, Handeln“ (161–222) ist als Darstellung der sprachanalytischen Diskussion über diese Begriffe wenig befriedigend; es gibt allenfalls einen Einblick in die Positionen des Verf. Wenn behauptet wird, nach Nowell-Smith sei „Wahl ... ein ‚kreativer Akt‘ des ‚Selbst‘ und nicht nur unbeeinflusst durch äußere Kräfte, sondern auch durch innere Fakten, wie z. B. Neigung oder Charakter“ (109), so ist das aus dem Zusammenhang gerissen und keine korrekte Wiedergabe. Die Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Handlungstheorie, vor allem mit der kausalen Theorie der Handlung, dürfte dieser differenzierten Diskussion kaum gerecht werden. Die Diskussion des Begriffs des Gewissens bei C. G. Broad weist auf eine Unklarheit in der Methode der Sprachanalyse hin. Einerseits müsse die Metaethik die in den sprachlichen Bedeutungen niedergelegten praktischen Standards voraussetzen und anerkennen; andererseits aber müsse diese Sprache einer Kritik unterworfen werden, da der gewöhnliche Gebrauch der Wörter verworren und inkonsequent sei (180). Broad's Vorgehen läßt deutlich werden, wie wenig sich das, was Analyse der Umgangssprache zu sein vorgibt, sich oft von einer am Leitfaden einer Theorie entwickelten Definition eines Begriffs unterscheidet.

F. Ricken, S. J.

Olsson, Birger, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42* (Coniectanea Biblica, New Testament Series 6). 8° (328 S.) Lund 1974, Gleerup.

Die hier vorgelegte Arbeit des Schweden O. verdient aus zwei Gründen besonderes Interesse: wegen der behandelten Texte, die in der Johannesforschung eine sehr unterschiedliche Interpretation finden, und wegen der angewendeten Methode der Interpretation, die hier einen Fortschritt in der Forschung verheißt und auch erbracht hat. Gerade zur Geschichte vom Weinwunder Jesu auf der Hochzeit zu Kana gibt es eine Fülle von Interpretationsvorschlägen, nicht zuletzt aus der katholischen Exegese. Aber auch das Gespräch Jesu mit der Samariterin gehört auch heute noch,

trotz seiner scheinbaren Einfachheit und psychologischen Folgerichtigkeit, zu den rätselhafteren Texten im Vierten Evangelium. Ein „fresh approach“ ist also sehr erwünscht. O. benutzt ihn zur Erprobung einer stärker an der Linguistik orientierten Exegese neutestamentlicher Texte. Es geht dabei nicht nur um Satz-, sondern auch um Textlinguistik, wie sie außerhalb der Theologie längst von verschiedenen Zweigen der Literaturwissenschaft betrieben wird. Die beiden Texte aus dem Johannes-evangelium werden von O. deswegen ausgewählt, weil es sich im einen Falle um einen erzählenden, im andern um einen dialogischen Text handelt. Seine Methode verdankt sich dabei dreierlei Einflüssen: der französischen Schule der „Strukturalisten“, die freilich in die Analyse auch nichtsprachliche Vergleichsobjekte wie Filme, Tänze, Träume einbezieht, der deutschen Schule der Textlinguistik von E. Güttgemanns, P. Hartmann, W. Dressler u. a., die stärker beim Text bleibt und ihn auf seine „Grammatik“, „Semantik“, „Syntax“ und „Pragmatik“ (Beziehung zu seinen Erzeugern, Verwendern und Empfängern) befragt, und der amerikanischen von Eugene A. Nida, Charles R. Taber (vgl. ihr Werk: *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1969) u. a., der O. vor allem folgt. Erwähnt sei noch die römische Schule des Päpstlichen Bibelinstituts, die zur Sturkturanalyse vor allem typisch biblische bzw. semitische Gliederungselemente wie Parallelismen, Chiasmen, Inklusionen usw. benutzt. Im Anschluß an Nida und Taber führt O. acht Kriterien auf, nach denen er seine Texte analysiert: 1. Bezeichnung von Beginn und Ende des Textes („Rahmen“); 2. Übergänge innerhalb des Textes; 3. zeitliche, 4. räumliche, 5. logische Beziehungen zwischen Ereignissen; 6. Identifikation von Teilnehmern (durch Pronomina, deiktische Hinweise usw.); 7. Vorder- und Hintergrund als Darstellungsmittel („focus“, „point of view“); 8. die Beteiligung des Verfassers an dem von ihm berichteten Geschehen (vgl. 14). Freilich muß die Interpretation zeitlich weit entfernt liegender Texte auch andere, historische Gesichtspunkte stärker einbeziehen (ebd.). Auf jeden Fall formuliert O. als sein methodisches Programm: Orientierung der Auslegung am Text, und zwar ausgehend von einer internen Analyse des Textes; Schwerpunkt der Analyse bei der Semantik, im Sinne heutiger Linguistik; auf dieser Grundlage Erarbeitung der „Textkonstitution“, der „Textrezeption“ und schließlich des „Texttyps“ (15–17). – Die bisherige Uneinigkeit der Autoren bezüglich der Interpretation der Geschichte von der *Hochzeit von Kana* (Joh. 2, 1–11) rechtfertigt nach O. einen neuen Versuch, ja ruft nach ihm (18–20). In Analogie zur Methode des französischen Strukturalismus zerlegt O. den Text zunächst in 31 „statement units“, d. h. Aussageeinheiten, gleichsam Atomen des Erzählungstextes. Diese 31 Einheiten werden dann je für sich interpretiert. Dabei fällt auf, daß in die Interpretation nicht nur Erkenntnisse aus dem Text selbst, sondern auch aus dem übrigen Johannesevangelium und seiner literarischen Umwelt, namentlich dem Alten und Neuen Testament, einfließen. Erst jetzt kann die Struktur des Textes erarbeitet werden. O. benutzt dabei den erwähnten Raster von Nida-Taber. Als Rahmen der Erzählung ergeben sich die Verse 1 f und 11. Räumliche Angaben stehen nicht im Vordergrund, um so mehr zeitliche, wobei ein Gefälle von „vorher“ und „nachher“ die Erzählung beherrscht: in der Mitte steht das Zeichen; in ihm werden aus leeren Krügen volle, aus Wasser Wein, aus wenig Wein viel; zu den logischen Bezügen gehört das Problem des Dialogs zwischen Jesus und seiner Mutter in V. 3 und 4, das O. nur beschreibt, aber nicht zu lösen versucht; die Identifizierung der Teilnehmer ist von dem zeitlichen Gefälle mitbetroffen und dient der Herausarbeitung des Zeichengeschehens; entsprechend ist der Informationsfluß am materiellen Geschehen der Geschichte interessiert: im Vordergrund steht das zu Wein gewordene Wasser, und die Personen nur insofern, als sie an diesem Geschehen mitwirken; der Standpunkt des Berichterstatters schließlich kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß er von dem Geschehen aus zeitlichem Abstand, wie von hoher Warte aus, nämlich jenseits der „Stunde Jesu“ berichtet (vgl. 21–94). Nach dieser Analyse der Einzelzüge des Textes kann O. nach seiner Gesamtbotschaft fragen (94–114): Formal ist der Text als ein erzählender, und zwar als ein symbolisch-narrativer Text anzusehen. Ereignisse und Situationen werden berichtet und durch den Dialog, durch Einzelrede und Parenthese sowie Schlußkommentar gedeutet. Dabei steht die „besprochene“, nicht die „gehandelte“ Welt im Vordergrund. Die berichteten Dinge haben eine tiefere Bedeutung. Besondere Emphase liegt auf den sechs steinernen Wasserkrügen für die Reinigung der Juden in V. 6 und auf dem Wort des

Bräutigams in V. 9 von der Umkehr der Abfolge: guter Wein – schlechter Wein. Ferner auf dem deutenden Vers 11 sowie der Beziehung des Geschehens zur „Stunde“ Jesu. Damit ist eine Gesamtinterpretation erlaubt: Der Evangelist sieht in diesem „Beginn der Zeichen Jesu“ eine Deutung der Sendung und des Werkes Jesu überhaupt. Jesus löst die alte Ordnung Israels ab und ersetzt sie durch eine neue, die durch messianische Fülle und Freude gekennzeichnet ist und bei der sich Gott mit seinem (neuen, erweiterten) Volk verbindet. Darum auch die Nähe von Joh. 1, 19–2, 11 zur Sinaiperikope von Ex 19–24 (vgl. 102–109). Die Verbindung geschieht freilich in der Bindung an die „Stunde“ der Kreuzigung und Auferstehung Jesu, d. h. seiner „Erhöhung“, die auch in Joh. Sicht erst eigentlich die Stunde seiner „Verherrlichung“ ist. Der Leserkreis muß im Umkreis des Evangelisten angenommen werden. Nur einem solchen Leserkreis konnte die Symbolsprache des Textes verständlich sein.

Analog zu der Auslegung des Kanawunders strukturiert O. seine Interpretation vom *Aufenthalt Jesu in Samaria* Joh 4, 1–42. Viele Autoren zweifeln an der ursprünglichen Einheitlichkeit des Textes. Selbst wenn sie vorausgesetzt wird, schwanken doch die Meinungen über die Gesamtinterpretation: ist der Text historisch-biographisch zu verstehen, allegorisch, heilsgeschichtlich oder vor allem christologisch, wie die neuesten Kommentare (*Bultmann, Schnackenburg, Brown, Lindars*) meinen? O. isoliert zunächst wieder die „Ereignisstruktur“, d. h. 32 „event units“ (124 f.), die dann nach dem bekanntesten Raster von *Nida-Taber* untersucht werden. Räumliche Kategorien stehen hier stärker im Vordergrund. Die ganze Geschichte spielt, wie später das Pilatus-Verhör, auf zwei Bühnen, mit dem Brunnen und Jesus im Vordergrund. Auf Samaria und seine religiösen Traditionen bezügliche Ortsangaben haben ein starkes Gewicht (der Brunnen, das Feld, der Berg usw.). Schon von daher ergeben sich Konsequenzen für das Gesamtverständnis. Wichtig ist auch die Begegnung mit den Samaritern auf der Reise Jesu von Judäa nach Galiläa, die sowohl V. 1–4 als auch 43–45 beschrieben wird. Nach 1–3 flieht Jesus offenbar vor den Judäern, während er in Samaria und Galiläa (vgl. auch V. 46–54) Aufnahme findet. Diese Beobachtungen bestätigen O. in der Annahme (die bereits *Willemse* neuerdings getroffen hatte), in der „Heimat“ Jesu V. 44 Judäa und nicht Galiläa und Nazaret zu sehen – eine Annahme, die vieles für sich hat. Bei der zeitlichen Beziehung der Ereignisse aufeinander fällt vor allem die Verzahnung von Szenen mit Jesus am Brunnen mit solchen in der Stadt oder auf dem Wege von ihr oder zu ihr auf: zwischen dem Weg der Samariterin und der Samariter zu Jesus und dem Jüngergespräch über die „Ernte“ und Jesu „Speise“ soll offenbar ein Zusammenhang zum Ausdruck gebracht werden. Das bestätigt auch die Analyse der beiden großen Dialoge von V. 7–26 und 31–38, die bei O. anschließt. Im ersten Dialog zeigt sich eine formale Entsprechung zwischen V. 7–15 und 16–26: in beiden Fällen beginnt der Dialog mit einer scheinbar banalen Feststellung, die aber von Jesus aufgegriffen und vertieft wird. Dabei wird der Trank, um den Jesus bittet, zum Bild für das von ihm geschenkte Leben (im Herzen Samariens!), die fünf Männer der Frau und ihr jetziges nichteheliches Verhältnis zum Bild für die religiöse Vorgeschichte Samariens, die im folgenden über sich selbst hinausgeführt wird. Daß dieser Zug nicht biographisch, sondern zumindest auch symbolisch zu deuten ist, legt der dritte Dialog von V. 31–38 nahe, in dem abermals eine „irdische“ Aufforderung („Rabbi, iß!“) nur Ausgangspunkt für eine Offenbarungsrede Jesu über sein „Werk“ in Samarien bildet. In dem, der sät, von V. 36 f. sieht O. hier zunächst den Vater, im erntenden Jesus selber; freilich schlägt der Gedanke dann um in eine Aussage über Boten Gottes in Samarien vor den Aposteln, nämlich Johannes den Täufer, die Samariterin (als Symbolfigur) und andere frühchristliche Missionare, etwa aus dem Kreis der „Hellenisten“ (O. *Cullmann*). Auch in Joh 4 haben wir es also nach O. mit einem symbolisch-narrativen Text zu tun, der auf zwei Ebenen spielt, nämlich der berichtenden und der symbolischen. Im Mittelpunkt steht Jesus Christus und sein Werk bei den Samaritanern (256 f.). Charakteristisch ist für den Text noch, daß er zahlreiche anspielende Elemente enthält, so vor allem das Motiv des Brunnens mit seinem ganzen alt- und zwischentestamentlichen Hintergrund, und das Motiv der Sammlung des Gottesvolkes aus Nord- und Südreich. Hier fragt sich O., ob nicht *Jes 11, 11–13* hinter der Struktur von Joh 1, 19–4, 54 steckt: das „zweite“ Ausstrecken der Hand des Herrn, um sein Volk zu „erwerben“ (q a n a') und die

Eifersucht zwischen Ephraim und Juda zu beseitigen . . . *pie licet meditari* (vgl. ebd.). Zwei abschließende kurze Kapitel fragen nach dem „interpretativen Charakter des Textes und dem Parakleten“ (259–274), mit einem Abschnitt auch über den Lieblingsjünger als Darstellungselement der Vergegenwärtigung (272–274), und dem Gesamtergebnis (275–290). Wir können hier nur darauf verweisen. – Die Arbeit O.s, deren Reichtum wir hier nur ganz verkürzt skizzieren konnten, wird sicher ihren Platz in der Forschung zu Joh 2 und 4 behaupten. Besonders begrüßenswert ist der neue methodische Ansatz. Namentlich zu Kap. 4 scheint mir die Arbeit O.s auch in den Ergebnissen weiterzuführen. Für die symbolische Deutung der Verse 16–18 werden neue, überzeugende Gründe geliefert. Das Interesse des Kapitels an Samaria wird methodisch unanfechtbar aufgewiesen. Auch die zeitliche Verzahnung der Szenen führt zur Erkenntnis einer größeren auch inhaltlichen Geschlossenheit des Kapitels. Auf den schwierigen Vers 44 fällt neues Licht. Formal gesehen wird der „Texttyp“, sei es von 2, 1–11, sei es von 4, 1–42, genauer umschrieben. Natürlich bleiben Fragen offen. Drei seien vor allem genannt: 1. Wird die textlinguistische Methode hier auch wirklich konsequent durchgeführt? Bei der Erarbeitung der einzelnen „statement“ oder „event units“ bzw. „speeches“ fließt so viel an historischer Information ein, daß sich der Leser fragt, ob hier noch das Postulat der Einleitung aufrechterhalten wird, den Text wirklich (wenigstens zunächst) aus sich heraus zu interpretieren. 2. Lassen sich johanneische Texte rein synchron, d. h. ohne „Literarkritik“ auch im klassischen Sinne, im Sinne der Frage nach schriftlichen Vorlagen auslegen? Methodenbücher etwa zur alttestamentlichen Exegese (wie die von G. Fohrer oder W. Richter) fordern unter den ersten Schritten der Exegese die Frage nach der Einheitlichkeit des Textes, und zwar als eine Frage, die *der Text selber* aufgibt, die ich also nicht erst an den Text herantrage. Im Falle von Joh 2, 1–11 etwa dürfte der Exeget nicht einfach dabei stehenbleiben, zwischen den Versen 3 bis 4 und ihrem Kontext eine Spannung festzustellen, die ein Problem biete, wenn sich aus der bisherigen Johannesforschung doch eine Lösung dieser Frage anbietet, nämlich die, hier eben die Reinterpretation einer vorjoh. Vorlage durch den Evangelisten anzunehmen, der die Offenbarung der $\delta\delta\zeta\alpha$ Jesu, von der der Vers 11 redet, an die „Stunde“ Jesu bindet. Auch in Kap. 4 wäre die Erarbeitung einer vorjoh. Vorlage, wie sie R. Bultmann, L. Schottroff, H.-M. Schenke u. a. annehmen, doch vielleicht nicht so aussichtslos gewesen, wie es bei O. scheinen will. 3. Wie lassen sich die von O. hier exemplifizierten textlinguistischen Methoden so vereinheitlichen und vereinfachen, daß sie zum nützlichen Werkzeug jedes Exegeten werden können? Die bisherige Scheu vieler Exegeten vor der Anwendung textlinguistischer Methoden liegt wohl an diesem doppelten Grunde, daß einerseits noch keine allgemein akzeptierte Methode literaturwissenschaftlicher Arbeit auch außerhalb der Exegese gefunden wurde, und daß andererseits die vorliegenden Arbeiten einen solchen Grad von Kompliziertheit und so zahlreiche Wiederholungen enthalten, daß schon die Mühe ihrer Lektüre gescheut wird, ganz zu schweigen von der Mühe der Überprüfung oder der Erarbeitung einer methodisch gleich anspruchsvollen Alternative. Doch ist damit eine Frage angeschnitten, die nicht nur O. angeht, sondern die der heutigen Generation der Exegeten Alten und Neuen Testaments gestellt ist. J. Beutler, S. J.

Faux, Jean-Marie, *La Foi du Nouveau Testament*. 8° (404 S.) Bruxelles 1977, Institut d'Etudes Théologiques – Editions.

Der klassische fundamentaltheologische Traktat war vom menschlichen Subjekt her aufgebaut. Man abstrahierte vom Inhalt der christlichen Botschaft und beschränkte sich auf den Versuch, trotzdem ihre Glaubwürdigkeit nachzuweisen. Die dabei entstehenden unlösbaren Probleme haben den Verfasser zu einer intensiven Rückfrage nach den biblischen Grundlagen der Lehre vom Glauben geführt. Im ersten, analytischen Teil der Arbeit geht er dem Gebrauch des Glaubensbegriffs im Neuen Testament nach. In allen neutestamentlichen Schriften erscheint der Glaube als die in der Zustimmung zur Verkündigung geschehende Annahme des Heils (12). Diese gemeinchristliche Bestimmung von Glauben wird in den einzelnen Schichten des NT in verschiedener Richtung entfaltet. In der Apostelgeschichte als dem Reflex der frühesten Verkündigung wird als der Glaubensinhalt die Auferweckung Christi bestimmt, die in der Verkündigung gegenwärtig bleibt und den Glauben als die neue