

streng begrenzt und ausdrücklich auf kontinuierliches Gesetzesstudium und vorbildhafte Gesetzesbeobachtung verpflichtet wird. Trotz dieser Unschärfen der Beurteilung des Materials besitzen wir in diesem Buch nun eine sehr breite und handliche Zusammenstellung der einschlägigen Texte zu dem wichtigen Thema. N. Lohfink S. J.

Brown, Raymond E., *The Community of the Beloved Disciple*. New York-Ramsey-Toronto: Paulist Press 1979. 204 S.

Es ist besonders reizvoll, wenn ein Forscher, der für sorgfältige Strukturanalysen von Texten bekannt ist, einmal die Gegenprobe einer literatursoziologischen und stärker geschichtlichen Betrachtung einer neutestamentlichen Schriftengruppe macht. Wir verdanken dem Amerikaner R. E. Brown einen umfangreichen, zweibändigen Johaneskommentar (I 1966, II 1970) und etwa zwei Dutzend wissenschaftlicher Artikel zu Texten und Themen des johanneischen (joh) Schriftenkreises. So lockte den Autor selbst der Versuch, anlässlich zweier Einladungen zu prominenten Gastvorlesungsreihen einmal den Längsschnitt einer Geschichte der joh Gemeinde zu versuchen. Der Aufbau der Studie ist klar und einfach; B. verfolgt die Geschichte der joh Gemeinde(n) in vier Phasen: „Vor dem Evangelium – Zur Abfassungszeit des Evangeliums – Zur Abfassungszeit der Briefe – Nach den Briefen.“ Die 1. Phase verweist in die Zeit der Anfänge der joh Gemeinde. Zeitlich setzt B. diese Phase etwa im Bereich von der Mitte der 50er bis zum Ende der 80er Jahre des 1. Jhs n. Chr. an (22). Eine mögliche Abfolge verschiedener Gruppen, die zur Entstehung joh Traditionen und Texte führte, sieht B. in den ersten Kapiteln des Johannesevangeliums (Joh) vorgezeichnet: am Anfang stand vermutlich eine judenchristliche Gruppe mit einer davidischen, noch nicht sehr hochentwickelten messianischen Christologie, wie wir sie in den verschiedenen Bekenntnissen der ersten Jünger aus dem Umkreis Johannes des Täuflers in Joh 1,35–51 finden (27). Auf diese judenchristliche Gruppe gehen wohl auch erste Sammlungen von Wundertaten Jesu sowie von Worten Jesu zurück, die beide in der synoptischen Tradition ihre Parallele haben. Garant dieser Überlieferung dürfte der Lieblingsjünger gewesen sein, den B. (wie Schnackenburg gegen seinen Kommentar) nicht mehr mit dem Zebedäiden Johannes (32 f), und auch nicht (gegen Cullmann, zit. S. 34) mit dem Verf. des Evangeliums gleichsetzt, in dem er aber doch (gegen einen Teil der deutschsprachigen Forschung) eine geschichtliche Gestalt sieht. Noch in dieser Phase der Formung der Evangeliumsüberlieferung vermutet B. das Hinzukommen einer weiteren judenchristlichen Gruppe, die durch eine „höhere“, d. h. an der Präexistenz Jesu orientierte Christologie, durch eine gewisse Distanz zum Tempel und durch Einfluß samaritanischer Elemente gekennzeichnet ist – letzteres wohl durch zu dieser Gruppe gestoßene Neubekehrte aus samaritanischen Kreisen. So tritt denn an die Stelle einer davidischen eine eher an Mose und der Auseinandersetzung mit ihm gekennzeichnete Christologie. Die Auseinandersetzung mit den „Juden“ beginnt, womit wohl nicht nur die Führungsschicht in Jerusalem gemeint ist. Nach Auffassung von B. erschöpft sich auf dieser Stufe noch die Polemik in der Auseinandersetzung nach außen. Ein Kampf verschiedener Gruppen und Christologien, wie er von der deutschen Forschung vielfach angenommen wird, wird abgelehnt (36,52). Schließlich nimmt B. noch auf dieser Stufe und, was wichtiger ist, wohl noch auf palästinischem Boden die Begegnung der joh Gruppe mit Bekehrten aus dem Bereich des Heidentums an. Die Perspektive wird so universal, die religiöse Sprache so formuliert, daß sie auch den durch den Hellenismus geprägten Hörer und Leser anspricht (57).

Den Übergang zur 2. Phase markiert der nun schon von seiten der Synagoge (durch die Einfügung der „Verfluchung der Häretiker“ in das 18-Bitten-Gebet um 85 n. Chr.) vollzogene Bruch zwischen Christen- und Judentum und die Schriftwerdung der Stoffe des Joh. Eine nun klar umrissene joh Gruppe grenzt sich von drei ebenso klar umrissenen Gruppen von Nichtglaubenden sowie – schwieriger – von drei neben ihr stehenden, aber nicht zu ihr gehörenden Gruppen von an Jesus Glaubenden ab. Zu den ersten zählt B. „Die Welt“, „Die Juden“ und „Die Anhänger Johannes des Täuflers“. Eigentümlich ist an dieser Aufzählung nicht nur die Reihenfolge, sondern auch, daß B. hinter der „Welt“ eine konkrete, geschichtlich greifbare Gruppe sieht, die wohl durch das Hinzutreten von Heiden zu den jüdischen Widersachern Jesu und der Gemeinde zustande kam. Zu den rivalisierenden christlichen Gruppen zählt B. „Die

Krypto-Christen“, „Die judenchristlichen Kirchen mit inadäquatem Glauben“ und „Die Christen Apostolischer Kirchen“. Diese Aufzählung hat eine gute Textgrundlage, wenn ihr hier auch nicht im einzelnen nachgegangen werden kann. Differenziert antwortet B. auch auf die Frage „War die joh Gemeinde eine Sekte?“ Trotz sektenhafter Züge dieser Gemeinde möchte B. sie doch nicht einfach den Sekten zuordnen, insofern sie mit anderen, apostolischen Kirchen die Gemeinschaft ablehnen würde. Das Bemühen, diese Gemeinschaft zu erhalten, bleibt gerade in der Darstellung des Petrus erkennbar. So hat denn ja auch die „Großkirche“ des ausgehenden 2. Jahrhunderts das Joh mit seiner hochentwickelten Christologie und mit seinem sicher nicht ungefährlichen Selbstverständnis christlicher Gemeinden in die kirchliche Glaubensüberlieferung integriert.

Blieb die Darstellung der ersten beiden Phasen noch weitgehend hypothetisch (B. räumt seiner Rekonstruktion bescheidenweise höchstens 60 Prozent Wahrscheinlichkeit ein: 7), so steht B. mit der Darstellung der letzten beiden Phasen literarisch und geschichtlich auf sichererem Boden. Die 3. Phase „Die Abfassungszeit der Briefe“ wird treffend durch den Untertitel „Innerjohanneische Auseinandersetzungen“ gekennzeichnet. Offenbar sind die Briefe kurz nach einem Bruch zwischen zwei rivalisierenden joh Gruppen entstanden. Für den Kreis, dem wir die Briefe verdanken, steht der bekämpfte Gegner nun also drinnen, nicht draußen. Die Auseinandersetzungen waren grundgelegt in unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten und theologischen Unausgeglicheneheiten des vorliegenden Joh selbst: ein Gedanke, der mehr einleuchtet als die verbreitete Gegenthese, Außeneinflüsse hätten zur Spaltung der joh Gemeinde geführt. Die Gruppe um den oder die Verf. der Briefe bevorzugte die inkarnatorisch-sakramentale Linie des Joh und den ethischen Appell, vor allem zur Bruderliebe, die Gegenseite betonte auf der Grundlage der Präexistenzchristologie die göttliche Herkunft und den Geistbesitz auch der Gemeindeglieder und stellte die Ethik zurück. Dennoch dürften die Gegner nach B. die Menschheit Jesu nicht (doketisch) geleugnet haben: sie sprachen ihr nur, wie der Ethik, die Heilsbedeutung ab und bereiteten so einem gnostischen Verständnis des joh Christentums den Weg. Dies wird in der 4. Phase, im 2. nachchristlichen Jh., erreicht: die Gruppe der Gegner geht offenbar in gnostischen Strömungen auf, die Gruppe des Briefverfassers sucht und findet Anschluß an die apostolische „Großkirche“ des ausgehenden 2. Jh.s, die unter der geistigen Führung des Irenäus von Lyon die joh Theologie und vor allem Christologie in ihr Glaubensbekenntnis und -verständnis integriert.

An den Schluß seiner Studie stellt B. eine kurze Auseinandersetzung mit fünf neueren Entwürfen zur Geschichte der joh Gemeinde (J. Louis Martyn, Georg Richter, Oscar Cullmann, Marie-Émile Boismard und Wolfgang Langbrandtner) sowie einen Exkurs über „Die Rolle von Frauen im Vierten Evangelium“, der das starke theologische Gewicht von Frauengestalten im Joh auch auf dem Hintergrund gegenwärtiger Diskussionen um die Rolle der Frau in der Kirche herausstellt. –Wie schon angedeutet, scheint mir die Studie B.s an Überzeugungskraft zu gewinnen, je weiter sie voranschreitet. Die meisten Fragen stellen sich darum auf der Ebene der ersten beiden Stufen. Der Verzicht auf die Annahme vorjoh Quellenschriften auf der Stufe I wird sicher von vielen Forschern als gerechtfertigt angesehen werden. Gleichwohl sprechen für die Annahme einer vorjoh „Zeichenquelle“ (wie einer Passionsquelle) gute Gründe. Die Christologie der vermutlichen (mündlichen oder schriftlichen) vorjoh Zeichensammlung dürfte doch wohl, wie Joh 2,11 zeigt, derjenigen der Sammlung vormarkinischer Wunderberichte nahegestanden haben und bereits hellenistisch beeinflußt gewesen sein. Dies macht eine Entstehung noch im palästinischen Raum und zu einem frühen Zeitpunkt unwahrscheinlich. Auch das vorjoh Redegut muß schon in einem frühen Stadium hellenistisch-judenchristlich geprägt worden sein. Die Begegnung der joh Gruppe und ihrer Tradition mit dem Heidentum dürfte also kaum erst zu Ende der „ersten Phase“ anzusetzen sein. In diesem Zusammenhang ist auch zu fragen, ob nicht – wie manche Autoren, darunter der Schreiber dieser Zeilen, meinen – die Begegnung mit samaritanischen Gruppen auch in einem hellenistischen Großstadtmilieu erfolgt sein kann. Hier dürfte wohl auch, wie Martyn wahrscheinlich gemacht hat, der Konflikt mit den „Juden“ seinen Höhepunkt erreicht haben. Beim Übergang zur „2. Phase“ erweist sich erneut als Handicap, daß B. von der Annahme literarischer Schichtungen innerhalb des Joh absieht. Vor allem das Gefälle von joh Bearbeitung und nachjoh Redaktion, wie es etwa von G. Richter herausgearbeitet worden ist, verleiht hilfreiche

Perspektiven für die „joh Entwicklungslinie“ und macht wohl erst den Übergang zur 3. und 4. Phase verständlich. So scheint dem Rez. etwa das Verhältnis der joh Gemeinde zur „Welt“ durchaus nicht einheitlich zu sein, sondern einen Wandel im Sinne einer kontinuierlich wachsenden Spannung der Gemeinde zur „Welt“ zu verraten: man mache die Stichprobe und vergleiche daraufhin den Gebrauch von κόσμος im Korpus des Joh, in der ersten und zweiten Abschiedsrede, im Prolog und im Gebet von Joh 17. Zu kurz scheint mir die Auskunft zu greifen, die „Welt“ meine bei Joh überhaupt durchgehend eine greifbare soziale Gruppe (die Heiden: 63): ist hier nicht viel eher eine theologische Chiffre gegeben, die in sozialen Gegebenheiten nur einen Ansatzpunkt hat? Solche Fragen sollen den Wert der bemerkenswerten Studie nicht schmälern, sondern nur Ausdruck jenes Dialogs sein, in dem das Werk von B. entstanden ist und von dem es selbst in seinem umfassenden Anmerkungsstück wie in dem erwähnten Exkurs zu neueren Autoren Zeugnis gibt.

J. Beutler S. J.

Wolbert, Werner, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 8). Düsseldorf: Patmos 1981. 264 S.

„Was kann der Moraltheologe von der Bibel lernen?“ Mit dieser Frage geht W. an den umstrittenen Paulustext über die „sexuelle Abstinenz“ heran. Es geht ihm dabei um die Formen ethischer Rede, wobei er Paränese und normative Ethik unterscheidet: „Paränese sei die Weise ethischer Rede, die ein sittliches Gebot bzw. Verbot einschärft, die zu einem als sittlich gefordert erkannten Verhalten ermahnt bzw. vor einem als sittlich verwerflich erkannten warnt, die eine bereits geschehene Tat je nach ihrem sittlichen Wert billigt bzw. mißbilligt, die betreffende Person lobt oder tadelt, wobei immer vorausgesetzt ist, daß Subjekt und Adressat in der Beurteilung der betreffenden Handlung übereinstimmen“ (18f.). Dabei geht es also um Stärkung im „sittlich Guten“, das als solches schon erfaßt ist. – Normative Ethik dagegen ist die Bemühung, durch irgendeine Art von „Begründung ... die in der jeweiligen Situation richtige Handlung herauszufinden“ (38 f.). Sie will also Unsicherheit in der Erkenntnis beseitigen. Der Verf. zeigt diese Unterscheidung auf an Texten aus dem AT und NT sowie aus Seneca und Philo.

Die Arbeit gliedert sich in 5 Kapitel: 1. Paränese und normative Ethik; 2. Auslegung von 1 Kor 7; 3. Eschatologische Naherwartung und normative Ethik; 4. Zur Bedeutung von ‚Askese‘ und zur ethischen Rechtfertigung von Verzichten; 5. Autorität Jesu und des Paulus oder die Verbindlichkeit ihrer sittlichen Weisungen. – Die sittliche Botschaft des NT zielt vor allem „auf den moralischen Wert des Handelnden“ (52). Überwiegend mahnt Jesus zur rechten Gesinnung. Die sittliche *Güte* liegt ihm zunächst am Herzen. Sittliche Richtigkeit allein reicht nicht aus. So verwundert es nicht, daß wir in den ethischen Aussagen der Bibel „vor allem Paränese antreffen“ (42). Dementsprechend sind auch viele biblische ‚Begründungen‘ sittlicher Weisungen in Wahrheit ‚Motive‘, welche die Richtigkeit einer Handlung voraussetzen und nun den „sittlichen Wert einer Tat deutlicher vor Augen stellen“, „ein tieferes existentielles Engagement beim Tun des Guten ermöglichen“ (51). Ein „Proprium christlicher Ethik“ sei „zweifelloso die *Motivation* sittlichen Handelns aus der Gegenwart des Heiles“ (54). Insofern sei „die Zuordnung des Indikativs zum Imperativ ein Kennzeichen biblischer Paränese“ (59). Andererseits lasse sich mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Paränese und normativer Ethik negativ feststellen, daß das Proprium christlicher Ethik „nicht auf dem Feld der normativen Ethik zu suchen“ sei (60). Kap. 1 schließt mit einigen „Beispielen für die Verwechslung von Paränese und normativer Ethik“ (1 Kor 6,12–20; Röm 13,1–7), um die Wichtigkeit dieser Unterscheidung für Exegese und Moraltheologie in gleicher Weise deutlich zu machen. Mit diesem Rüstzeug geht der Moraltheologe im 2. Kap. an die Exegese von 1 Kor 7, wobei er die Ergebnisse der Exegeten z. T. selbstständig weiterführt. Während hinter 1 Kor 5 und 6 ein sexueller Libertinismus zu spüren sei, antworte Kap. 7 auf die „Tendenz zu sexueller Abstinenz“, einer „Ausuferung des pneumatischen Enthusiasmus“ (73). Sodann kommen die zahlreichen exegetischen Schwierigkeiten dieses Kapitels zur Sprache: Aufgliederung in 2 Teile (1–24: Warnung vor den Gefahren sexueller Enthaltsamkeit; 25–40: der Wert der Ehelosigkeit). Damit ordnet W. die scheinbaren Fremdkörper 7,8 f. und 7,39 f. gedanklich ein. Die Abschnitte 17–24 und 29–31 dagegen erscheinen als „Abschweifung“ oder richtiger: „Generalisierung“. Vor allem die Einzelauslegung zeigt anhand der verwirrenden Vielfalt