

Hinweise auf die Weiterentwicklung im christlichen Gnostizismus zeigen so zwar nicht die Wurzeln, wohl aber die Folgen der Theologie des Vierten Evangeliums auf. – Beim systematischen Ansatz H.s kann erneut auf den Einleitungsparagraphen zu den „Christologien“ im Vierten Evangelium hingewiesen werden. Auch hier führt H. über seinen Lehrer Bultmann hinaus, indem vom puren „Daß“ der Offenbarung zu einer inhaltlich gefüllten Glaubensaussage geführt wird. Nach ihr wird Jesus im Sinne des Evangelisten als der vom Vater gesandte, ihm in seiner Sendung restlos untergeordnete Sohn erkannt, der im Geiste als solcher begriffen und bekannt wird. Hier liegen Ansätze für eine trinitarische Formel, die freilich noch der Reinigung von einer subordinatianischen Verständnismöglichkeit bedürfen.

J. BEUTLER S.J.

BERGMEIER, ROLAND, *Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegeschichtliche Studie zum prädestinarianischen Dualismus im vierten Evangelium* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Sechste Folge 12, der ganzen Sammlung 112). Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer 1980. 331 S.

Die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Ort des Johannesevangeliums (Joh) wird nach wie vor höchst kontrovers beantwortet. Dies muß stutzig machen, da sich andere Schriften und Schichten des Neuen Testaments oft viel leichter religionsgeschichtlich einordnen lassen. Nach R. Bergmeier, der hier seine Heidelberger Dissertation aus dem Jahre 1974 in überarbeiteter Form vorlegt, liegt die Divergenz der Antwort nicht zuletzt an der mangelnden Schärfe der Fragestellung. So widmet B. denn den I. Teil seiner Studie dieser „Fragestellung“ selbst (9–47). Wenn zumal in der deutschen Forschung seit dem 1. Weltkrieg die Kontroverse über die religionsgeschichtliche Stellung des Joh das Verhältnis zur Gnosis, nach dem 2. Weltkrieg dann auch zu den neuentdeckten Qumranschriften betraf, so ist nach B. doch zu fragen, welche Schicht in der johanneischen Entwicklungslinie mit welchen gnostischen Schriften und Schriftengruppen bzw. mit welcher Schicht innerhalb der Qumrantexte zu vergleichen sei. Um diese Fragestellung zu erleichtern, grenzt B. das Thema seiner Arbeit dahingehend ein, daß er nach dem Ursprung des johanneischen Dualismus im Sinne einer Prädestination zu Heil oder Unheil fragt (vgl. 7f.). Pauschale Antworten etwa im Sinne der älteren Gnosisthese entfallen hier ebenso wie eine globale Qumran-These oder eine erneuerte Gnosisthese im Sinne der Bultmannschule. Einen Einstieg erlaubt hier die Stichprobe an Joh 11, 52, einem Wort, das gern für die Gnosis-Hypothese herangezogen wurde. Doch statt gnostischer verrät dieses Wort des Kajaphas alttestamentliche Wurzeln, die zum Motiv der Sammlung der zerstreuten Schafe Israels durch den messianischen Hirten bei Ezechiel zurückführen.

Im II. Teil seiner Arbeit geht B. zunächst „Determination, Prädestination und Dualismus in Texten des antiken Judentums“ nach (48–116). Weisheitliche Texte zeigen (wie z. B. Sir) zwar eine schöpfungstheologische Determination, aber noch keine Prädestination. Vor der Thora bleibt der Mensch frei (48–55). Das gleiche gilt von den frühen pharisäischen und rabbinischen Texten, auch wenn die Psalmen Salomos nicht mehr weit von der Prädestination entfernt sind (56–58). Selbst in jüdisch-apokalyptischen Texten kann man nur von einem streng deterministischen Denken, aber noch nicht von einer Prädestination einzelner zu Heil oder Unheil reden, selbst dort nicht, wo vom „Beutel“ oder „Buch der Lebendigen“, von der vorausbestimmten Zahl oder von den himmlischen Büchern oder Tafeln die Rede ist (58–62). Erst die Qumrantexte belegen den Übergang zur Prädestination, doch auch diese nicht von Anfang an. Auf der Stufe des „Lehrers der Gerechtigkeit“ scheint die Prädestination zusammen mit dem Dualismus nur grundgelegt (65). Die Gemeinde entwickelt den Ansatz dann weiter zur Lehre von dem prädestinierenden Gott (67f.). Hauptbelegtexte für den prädestinarianischen Dualismus sind 1 Q M 13, 7–13 und der bekannte Text 1 Q S 3, 13 – 4, 14 (22f.). Neugefundene Texte aus 4 Q bestätigen die gegebene Interpretation (73f.). Bei der Frage nach der Herkunft des Prädestinationsgedankens, der B. in Exkurs I nachgeht (75–77), scheint ihm zoroastrischer Einfluß durchaus wahrscheinlich. Demgegenüber erlaubt die Astrologie (Exkurs II, 78–81) keine Erklärung der Vorherbestimmung zu Heil oder Unheil. Die Spannung zwischen Prädestination und

menschlicher Freiheit, die beim Aufruf zur Gesetzestreue vorausgesetzt ist, erscheint in Qumran nicht logisch befriedigend aufgelöst (81 f.). Immerhin bestimmt der jüdisch-apokalyptische Prädestinarianismus seit und durch Qumran einen Teil der jüdischen (Jub, 1 Hen) und christlichen (Did, Barn, Hermas mandata) Literatur (83 ff.).

Für den Bereich der gnostischen Texte, dem der III. Teil der Arbeit gewidmet ist (117–199), kann das Ergebnis kürzer zusammengefaßt werden. Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen „Stimmen nichtchristlicher Gnosis“ (117–177) und „Stimmen aus dem christlichen Gnostizismus“ (178–199). Die Texte der Mandäer, auf denen R. Bultmann seinerzeit entscheidend seine Argumentation aufgebaut hatte, kennen – abgesehen von ihrer späten zeitlichen Ansetzung – nach B. keinen prädestinarianischen Determinismus (119–122). Von den Manichäertexten gilt: „Prädestinarianisch ... reden manichäische Texte nur dort, wo augenscheinlich auf neutestamentliche Texte oder Vorstellungen Bezug genommen wird“ (136, vgl. 132). Auch die Hermetica kennen nach B. noch nicht die Prädestination. Am stärksten scheint der Determinismus im Traktat XIII De regeneratione vorangetrieben zu sein. Hinzu kommen astrologische und dämonologische Texte (136–142). Schließlich fehlt der prädestinarianische Gedanke auch im Johannesapokryphon und in anderen nicht-christlich-agnostischen Texten aus Nag Hammadi (142–148), d. h., für B. steht fest, „daß der barbelognostische Dualismus kein prädestinarianischer ist“ (147). Ein anderes Bild geben die christlich-agnostischen Texte (178–189). Die Überprüfung ergibt: „Wo immer im Bereich gnostischer Literatur ausgesprochen prädestinarianische Aussagen laut werden, hat das NT unmittelbar oder mittelbar Pate gestanden“ (178). Zusammenfassend kann also als Ergebnis formuliert werden, daß der prädestinarianische Dualismus im Joh nicht gnostischer Herkunft ist. Offen bleibt die Frage, wieweit er von den essenischen Texten von Qumran und verwandten Schriften mitbestimmt ist (189).

Im IV. Hauptteil „Prädestination und Dualismus in der johanneischen Theologie“ (200–273) unternimmt B. zunächst eine „theologiegeschichtliche Differenzierung des johanneischen Schriftenkreises“ (200–212). Die nicht (mehr) dualistische Theologie des 2 und 3 Joh ist von der des 1 Joh und des Joh abzuheben. Aber auch zwischen dem 1 Joh und dem Evangelium gibt es Unterschiede: der 1 Joh erscheint gekennzeichnet durch eine neue Spanne zwischen erwartetem und empfangenem Heil, d. h. durch das ἦδη (vgl. 204). Sie ist auch in der letzten, redaktionellen Schicht des Joh zu spüren (vgl. 205–208), die man nach B. gegen J. Becker nicht dem „Evangelisten“ zuschreiben sollte (vgl. 15 ff.). Dieser denkt vielmehr konsequent gegenwartseschatologisch, wobei sich B. dann weitgehend der Unterscheidung der literarischen Schichten im Joh von J. Becker anschließt. Im einzelnen führen die Untersuchungen zu Dualismus und Prädestination in den johanneischen Schriften zu folgenden Ergebnissen: Der 1 Joh kennt offenbar Dualismus in der Zugehörigkeit des Menschen zu entgegengesetzten Bereichen, aber nicht in der „Woherbestimmung“ (213 f.). Der Gebrauch von εἶναι ἐκ variiert im Evangelium. Er kann bloße Zugehörigkeit bezeichnen, aber auch Prädestination wie etwa Joh 10, 26, wo die weisheitliche Überlieferung prädestinarianisch ausgelegt worden ist (215). Vgl. die verwandten Stellen Joh 6, 37. 65. 44 f. (215): Glaube als Gabe. Bei der Frage der Wiedergeburt in Joh 3, 1–8 ist offenbar auf ein Jesuswort zurückgegriffen, das in Mk 10, 15 und Mt 18, 3 seine Parallele hat, aber bei Joh eine selbständige Überlieferung zu haben scheint. Zur Sprache kommt hier die eschatologische Neuschöpfung, die jüdische Wurzeln hat, aber bei Johannes prädestinarianisch verstanden wird (216–222). Das für Johannes charakteristische εἶναι ἐκ kann einerseits den Ursprung, andererseits die Zugehörigkeit meinen (222). Einer der stärksten Texte für den johanneischen Dualismus im Sinne der doppelten Prädestination ist und bleibt der Abschnitt über Abrahams- und Teufelskindschaft in Joh 8, 37–47: Gottes- und Teufelskindschaft sind hier die Ursache für das entsprechende Tun. Die nächsten Parallelen dazu finden sich in Qumran (224–228). Auch der Abschnitt Joh 12, 37–43 erscheint nicht vom gnostischen Dualismus, sondern vom biblischen Verstockungsgedanken her inspiriert, wie ein Blick auf Mk 4, 11 f. zeigt und das Zitat aus Jes 6, 10 belegt (228–231). Ein enger Zusammenhang besteht zwischen Prädestination und Eschatologie (231–233): „Nur wer glaubt, wird

nicht gerichtet ... Aber glauben, zum Licht – zu Jesus kommen kann nur, wem es von Gott gegeben ist“ (233, vgl. 231). Nicht aufgrund des Ursprungs, d. h. substanzhaft, wie es die Gnosis will, sondern aufgrund des Glaubens, „als eschatologische Erfüllung von Verheißung“ (234), kommt die Verbindung zwischen Jesus und den Seinen zustande, doch dieser Glaube ist seinerseits Geschenk des Vaters (233–236).

Die ausführliche Darstellung der Studie B.s dürfte sich von ihrer Bedeutung her rechtfertigen. Sie belegt in einer eindrucksvollen Einzeluntersuchung die These, die jüngst James M. Robinson als die Quintessenz des posthum erschienenen Johanneskommentars von E. Haenchen (dazu s. o., S. 575) formuliert hat, daß nämlich Gnosis nicht am Anfang, sondern am Ende der johanneischen Entwicklungslinie gestanden hat (dort S. VI f.). Es gehörte einiger Mut dazu, sich hier von einigen klangvollen Namen der Bultmannschule (E. Käsemann, L. Schottroff, H. Thyen u. a.) zu distanzieren. Dafür wird aber auch aus Engführungen gerade der deutschen Johannesforschung der letzten Jahrzehnte herausgeführt. Die differenzierende Behandlung sowohl der Umweltliteratur als auch der Schichten innerhalb des Corpus Johanneum verdient dabei Anerkennung, da sie der Versachlichung des Dialogs dient. Wie B. selber zugibt (1), hatte er in der Darstellung des umfangreichen Materials einige Mühe. Die Studie hätte an Verbreitung und Einfluß gewonnen, wenn häufiger Zwischenergebnisse formuliert worden wären und ein zusammenfassendes Ergebnis am Schluß gestanden hätte. Auch vermißt man im bibliographischen Teil eine klarere Trennung von Quellen (wo nur die Qumrantexte gesondert aufgeführt werden) und Literatur (wo der Rest der Quellen eingeordnet ist). Von solchen Schönheitsfehlern abgesehen erscheint dem Rezensenten jedoch der Beitrag B.s von einiger Bedeutung für die Bestimmung dessen zu sein, was seit langem als das Charakteristische des Joh empfunden worden ist.

J. BEUTLER S. J.

USAMI, KŌSHI, *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus* (Analecta Biblica 101). Rome: Biblical Institute Press 1983. 219 S.

Der Vf. dieser Studie (in englischer Sprache) über den Epheserbrief ist Japaner. Sein Interesse gilt nicht so sehr dem möglicherweise gnostischen Charakter dieses Briefes, mit dem man sich in den vergangenen Jahrzehnten reichlich oft und leidenschaftlich befaßt hat (pro und contra), seitdem H. Schlier seinen berühmten Kommentar dazu schrieb. Er möchte einfach das hervorheben, was er vorfindet und im Blick auf unsere Zeit für wichtig hält. Er sieht im Eph Anliegen und Probleme, die eine christliche Gemeinde heute hat, wenn sie in einer modernen Großstadt lebt. Er sucht Maßstäbe und Leitlinien für die missionarische Situation in Asien, für ein besseres Zusammenleben der verschiedenen Kulturen und Religionen. Es geht ihm um eine tiefere Einsicht in die „somatische“ Einheit, die uns Christus schon gebracht hat und die nicht als Uniformität von Lehre oder Ideologie verstanden werden darf. Die Kirche in Ephesus ist dafür Beispiel und Ideal.

Das einleitende Kap. (1–10) bietet einen ersten Einblick in die einschlägigen Kommentare bzw. Monographien, die der Vf. konsultiert hat, und deutet die Richtung seiner eigenen Position an. Seine Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf das Mysterium der Kirche, die der Leib Christi ist. Alle übrigen Themen (z. B. Pseudoepigraphie, Verfasserfrage, Eschatologie, Liturgie, Gnosis, stilanalytische Untersuchungen usw.) haben lediglich eine dienende, untergeordnete Funktion. – Das 2. Kap. informiert zunächst über die gesellschaftliche Situation in der antiken Stadt Ephesus vor und nach dem Entstehen einer christlichen Gemeinde (11–19). U. geht davon aus, daß in dieser Stadt ein ausgeprägtes Gefühl für die Gemeinschaft aller gegeben war. Grundlegende Tatsache ist das Miteinander von „alten“ und „neuen“ Christen. Fast alle Kommentatoren deuten die Wir-Gruppe als Christen aus dem Judentum und die Ihr-Gruppe als ehemalige Heiden, die ebenfalls Christen geworden sind. Der Vf. zeigt, daß diese Annahme nicht zwingend ist, und er legt überzeugend dar, daß beide Gruppen „gemischt“ sein können. Der Unterschied entspricht vielmehr unserer heutigen Situation, in der meistens eine Wir-Gruppe schon länger zur Gemeinde gehört, während eine Ihr-Gruppe erst später dazukommt (20–55). Der Eph beschreibt beide