

zeichnet), auch wenn viele einzelne von ihnen zugleich weiter am allgemeinen Synagogengottesdienst teilnahmen? Andererseits gründet Paulus in der Diaspora keineswegs getrennte „Heidengemeinden“ (41, 47), sondern den Ansatzpunkt der Gemeinden und häufig wohl auch den Kern bilden (hellenistische) Juden (zusammen mit „gottesfürchtigen“ Griechen), die freilich dann Tischgemeinschaft mit den Nichtjuden pflegten und deswegen in ihren Synagogen Schwierigkeiten bekommen mußten. Warum die Überlieferungen von Jesus „das Privileg des Ersten Weges“ waren, ist dann schwer einzusehen.

So wird die Erklärung Fenebergs für die Entstehung der Evangelien in dieser Zuspitzung doch fragwürdig, so sympathisch der Aspekt bleibt, daß hier von jüdischer Seite den griechischsprechenden, aus dem Heidentum kommenden Jesusanhängern eine Tradition übermittelt wird. Doch der irdische Jesus war auch für Markus der Messias der Juden, und man braucht das Spezifische seines Anspruches nicht einzuebene, um ihn als jüdisch zu erweisen (76 ff; 93; Mk 14, 61 f). Zudem ist die Bezeichnung „Erster und Zweiter Weg“ mißverständlich, da sie leicht mit der These vom „Sonderweg für (das nichtchristliche) Israel“ verwechselt werden könnte. Die Trennung zum übrigen Judentum (das Problem von Röm 11; vgl. 41) ist etwas anderes als die völlige Loslösung der Heidenchristen vom sog. „Ersten Weg“ – der innerhalb der „Kirche“ allmählich zu Ende ging, da sich keine judenchristliche Teilkirche bildete, die ein ständiges Gegenüber der nichtjüdischen Christen hätte sein können. Paulus setzt jedenfalls in seinen Gemeinden und in Rom Spannungen zwischen (hellenistischen!) Judenchristen und Heidenchristen voraus. Dennoch sind die Stärken der Auslegung Fs hervorzuheben. Wertvoll ist das Herausstellen der jüdischen Perspektive, u. a. anhand der präzisen Beobachtungen über Veränderungen der anderen Synoptiker gegenüber Mk (z. B. 296). Und die Heidenchristen sind gewiß keine Ablösung der Juden oder von ihnen, sondern „bleibend Hinzugekommene“ (376); in welchem Sinne ihre „neue Erwählung ... neben das Judentum tritt“, darüber muß die Diskussion fortgeführt werden. F. bringt jedenfalls sehr wertvolle Anregungen zum Überdenken und viele längst fällige Korrekturen in der Auslegung. So kann man für diese mutige und sorgfältige Exegese dankbar sein. Sie dürfte in der Tat in der Markusexegese einiges in Bewegung bringen (378).

N. BAUMERT S. J. / M.-I. SEEWANN

NAGEL, TITUS, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert*. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 2). Leipzig: Evangel. Verlags-Anstalt 2000. 549 S., ISBN 3-374-01821-1.

Das Johannesevangelium galt der Exegese des 20. Jhdts. vielfach als *evangelium gnosticorum*. Mit dieser Einschätzung verband sich einerseits die Vermutung einer bereits gnostischen Prägung des Vierten Evangeliums, andererseits die Auffassung, daß es im zweiten Jhd. vor seiner vermeintlichen ‚kirchlichen‘ Anerkennung durch Irenäus und Origenes vorwiegend in häretischen Randgruppen zirkuliert sei. Daß bereits Quellen des Johannes-Evangeliums (= Joh-Evg.s) gnostischen Charakter haben, hatte Bultmann in seinem einflußreichen Kommentar vorausgesetzt. Die religionsgeschichtlichen Prämissen seiner Annahme einer gnostischen Vorgeschichte des Evangeliums sind von Jörg Frey in einer mehrbändigen Untersuchung zur johanneischen Eschatologie widerlegt worden. Damit war aber noch nicht geklärt, ob das Joh-Evg. nicht doch zumindest in seiner frühen Wirkungsgeschichte eine hauptsächlich gnostische Rezeption erfahren hat. Ernst Käsemann und Luise Schottroff haben dies mehrfach behauptet, und zuletzt hat dies auch Kurt Rudolph in seinem Artikel über das Johannesevangelium wieder vertreten (ders., „Zum Streit um Johannes gnosticus“, in: B. Kollmann [Hg.], „Antikes Judentum und frühes Christentum“, FS H. Stegemann, BZNW 97, Berlin 1999, 415–427). Mit dieser Frage beschäftigt sich die vorliegende Untersuchung von Titus Nagel.

Sie behandelt die Rezeption des Evangeliums im 2. Jhd. vor Irenäus. Damit geht Nagel auf eine frühe nach-neutestamentliche Zeit ein, für die bislang umstritten war, ob das Evangelium überhaupt schon rezipiert worden ist, und wenn ja, ob nur in bestimmten christlichen Gruppierungen, wie es sich etwa für die Offenbarung und den Hebräerbrief

zeigen läßt. Da die Überlieferung christlicher Literatur dieser Zeit allgemein fragmentarisch und zum Teil schwer datierbar ist, wählt Nagel als Ausgangspunkt seiner Untersuchung die sicheren Belege Joh. Rezeption kurz vor Irenäus: Theophilus von Antiochien (55–62), Athenagoras von Athen (62–65), Tatian (69–83), zwei Fragmente des Apologeten Apollinaris von Hierapolis (65–69) u. a. Von diesen aus geht er chronologisch rückwärts bis zu den Belegen bei den Apostolischen Vätern vor, deren Datierung und Beurteilung als Rezeption weitgehend umstritten ist.

In der Einleitung seiner Untersuchung führt Nagel eine Krieteriologie ein, um zu beurteilen, ob und welche Art von Rezeption in einem bestimmten Fall vorliegt (34–40). Darin unterscheidet er grundsätzlich zwischen zwei Arten der Rezeption: Die Übernahme von Text geschieht als wörtliche Wiedergabe oder mit leichten Modifikationen aufgrund von Gedächtniszitaten, mitunter sogar auch als bewußte Manipulation des Textes (s. u.). Außerdem gibt es verschiedene Formen von Bezugnahme auf Text: durch den Hinweis auf den Autor einer Schrift, durch Aufnahme von zentralen Inhalten oder durch Anspielungen auf einen bestimmten Erzählzusammenhang. Nagels Anwendung dieser Krieteriologie bei seiner weiteren Untersuchung der Spuren johanneischer Rezeption erfolgt sehr präzise, denn seine Grundvoraussetzung für einen sicheren Beleg der Rezeption ist die wörtliche Übernahme von johanneischem Text und/oder von sprachlichen Eigenarten des Joh-Evg.s. Dazu hat er den griechischen Text, der für eine Rezeption in Frage kommt, jeweils mit seiner Parallele im Evangelium verglichen. Nur wenn sich außer dieser Textübernahme noch eine weitere Benutzung des Evangeliums durch eine Schrift zeigen läßt, zählt Nagel dies als Erweis einer sicheren Rezeption.

Nagels strenge Krieteriologie ist hilfreich, da sie die weite Verbreitung des Evangeliums, die die Zusammenfassung seiner Untersuchung belegt, als ein zuverlässiges Ergebnis erscheinen läßt und nicht als eines, das lediglich auf Vermutungen beruht. Nach diesem Ergebnis spricht aus dem bezeugungsgeschichtlichen Befund nichts dagegen, für die endgültige schriftliche Abfassung „weiterhin an einer Datierung des JohEv um 100–110 n. Chr. festzuhalten“ (475). Das Evangelium hat daraufhin bereits vor Irenäus eine frühe und geographisch verbreitete Rezeption erfahren, die Nagel zusätzlich durch seine papyrologische Bezeugung dokumentiert (469–471). Als zeitlich früheste Belege kommen Ignatius und Papias nur etwa 10–20 Jahre nach Abfassung des Evangeliums in Betracht. Um die 70er Jahre des 2. Jhdts. war es ausgehend von Syrien oder Kleinasien (Melito) bereits in Griechenland (Athenagoras), Rom (Tatian und möglicherweise vor ihm schon Justin) und Ägypten (Herakleons Kommentar) verbreitet. Dies ist ein erster wichtiger Beitrag der Untersuchung zu der oben beschriebenen Forschungsfrage: Der Behauptung, das Joh-Evg. sei im 2. Jhd. der Lektürestoff einiger gnostischer Winkelkirchen gewesen, dürfte Nagels Ergebnis künftig die Grundlage entzogen haben.

Darüber hinaus hat Nagel in seiner Untersuchung auch die Rezeption des Evangeliums in den koptisch-gnostischen Schriften von Nag Hammadi verfolgt. Dieser Teil gehört zu den arbeitsaufwendigsten und neuesten Aspekten von Nagels Arbeit. Darin hat er die Nag-Hammadi-Schriften, die für eine Abfassungszeit vor 180 in Frage kommen, berücksichtigt: EpJac, EV, Rheg, AJ, EvgPhil, ExAn, SJC, 2 ApkJac, EpPt, Inter, Prot. Bei der Behandlung der Schriften hat Nagel alle Editionen und die wichtigsten Übersetzungen berücksichtigt, die zum Teil noch beträchtliche Unterschiede im Verständnis des Textes aufweisen. Die koptischen Passagen hat er in eigener Übersetzung den entsprechenden Parallelen aus dem Joh-Evg. gegenüber gestellt. Für die Untersuchung dieser Schriften ist von besonderem Interesse, daß einige von ihnen bis in jüngste Zeit mit der Auffassung einer vorchristlichen Gnosis in Beziehung gebracht wurden. Durch literarkritische Ausscheidung jüngerer Schichten wurde aus ihnen auch vorjohanneisches gnostisches Traditionsmaterial erschlossen. Dafür kam vor allem die ‚dreigestaltige Protennoia‘ in Frage, die durch den ‚Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften‘ von Gesine Schenke auf solches Material hin untersucht worden ist. Diese Schrift ist eine Offenbarungsrede des göttlichen Erstgedankens in drei Teilen, in denen er in drei unterschiedlichen Erscheinungsweisen auftritt: als Gedanke im göttlichen Pleroma, als Stimme unter den himmlischen Wesen und als Logos in der Welt der Menschen. Nagel hat die Berührungen zwischen Prot und Joh zusammengestellt (452–462) und unter ihnen zwei Gruppen von Parallelen gezeigt.

(1) Die erste Gruppe weist auffällige Ähnlichkeiten in der dritten Offenbarungsrede auf, in der die Protennoia als Logos erscheint: Der Logos ist „ein verborgenes Licht (...), das hervorquellen läßt lebendiges Wasser aus der unsichtbaren, unverschmutzten, unmeßbaren Quelle“ (Prot 46, 16, s. auch 47, 28–29, 29–31 vgl. Joh 1, 4 mit 4, 14). Weiter sagt die Protennoia über sich: Ich offenbarte mich „in ihren Zelten als Logos“ (Prot 47, 13–15, vgl. Joh 1, 14); und etwas später ebenfalls in der gleichen Offenbarungsrede: „und niemand von ihnen erkannte mich“ (Prot 47, 24–25, s. auch 47, 18–19, vgl. Joh 1, 10–12). Im Hintergrund dieser Gruppe von Parallelen steht nach Nagel „die theologische Fachsprache eines gemeinsamen geistigen Milieus“ (453), das im Umfeld jüdisch(-christlicher) Weisheit zu suchen ist.

(2) Eine zweite Gruppe von Parallelen läßt sich, so Nagel, als Rezeption des johanneischen Textes verstehen, mit der die Schrift bereits gegen ein johanneisches Inkarnationsverständnis polemisiert. Dies macht er vor allem an dem Ausdruck vom ‚Zelten der Sophia‘ (Prot 47, 13–15) deutlich. Damit spielt Prot in der bewußten Aufnahme der Formulierung aus Joh 1, 14 die Vorstellung eines loseren, aufgebaren Präsenz der Weisheit bei den Menschen gegen den „Aspekt der realen, bleibenden Anwesenheit“ (456) des Logos im Joh-Evg. aus.

Mit diesem und anderen Beispielen (zur EpJac vgl. 364–369) hat Nagel die Auffassung des Joh-Evg.s als *evangelium gnosticorum* in einem weiteren wichtigen Punkt modifiziert: Bereits vor Irenäus kann er nicht nur eine aneignende Rezeption des Joh-Evg.s durch die Gnosis aufzeigen, sondern auch schon eine polemische gnostische Auseinandersetzung mit dessen zentralen theologischen Inhalten.

Am Schluß dieser Rezension seien noch zwei Fragen erwähnt, die sich mir nach der Lektüre von Nagels Untersuchung gestellt haben: 1) Der Verfasser unterscheidet durchgehend zwischen der christlichen und der christlich-gnostischen Literatur. Läßt sich aber diese Unterscheidung für die Zeit vor Irenäus schon wirklich sauber durchführen? Zeigen etwa Schriften wie der Brief des Ptolemäus an Flora, der Johanneskommentar Herakleons, die EpJac oder die ExAn schon wirklich ein einheitliches gnostisches Profil, die ihre Zuordnung zu einer eigenständigen Literatursorte rechtfertigen würde? Oder partizipieren die wenigen Texte gnostischer Lehrer, die sich in der Zeit vor Irenäus definitiv ausmachen lassen, nicht vielmehr an den Inhalten, Formen und Fragen, die auch die allgemeine christliche Literatur dieser Zeit prägen? Diese Fragen stellen Nagels Unterscheidung zwischen christlicher und christlich-gnostischer Literatur zumindest für die erste Hälfte des 2. Jhdts unter berechtigte Zweifel. Daher wäre m. E. eine Unterscheidung, die zwischen verschiedenen Textsorten oder -gattungen differenziert, hilfreicher gewesen.

2) Nagel selbst operiert gelegentlich mit dem Begriff einer „theologischen Fachsprache“ (453, 458, 463 u. a. m.) im 2. Jhd. Das Joh-Evg. stand mit verschiedenen seiner Ausdrücke (Lichtmetaphorik, Immanenzformel, Worte wie λόγος, κόσμος usw.) offenbar spätestens in seiner Endfassung einer solchen Fachsprache nahe. Es hat deswegen für den Beginn theologischer Lehrentwicklung im 2. Jhd. eine hohe Rezeptabilität gehabt. Legt sich daher nicht die Vermutung nahe, daß das Joh-Evg. auch ohne daß sich dies durch präzise wörtliche Überschneidungen „mit letzter Sicherheit“ (480) beweisen läßt, schon vor Irenäus für die Sprache christlicher Theologie prägend geworden ist? Dies würde dafür sprechen, daß sein Verfasser schon sehr früh in den Ruf als „der Theologe“ unter den vier Evangelisten kam, den er im 3. und 4. Jhd. nachweisbar erhalten hat. Eine Antwort auf diese Frage weist aber bislang noch in den Bereich der Hypothesen. Sie würde noch eine Reihe weiterer monographischer Untersuchungen zum 2. Jhd. erforderlich machen, die mit ähnlicher Präzision vorangehen, wie Nagel dies in seiner Arbeit vorgeführt hat.

A. WUCHERPENNIG S. J.

SCHOLTISSEK, KLAUS, *In ihm sein und bleiben*. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (Herders biblische Studien; 21). Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2000. XI/436 S., ISBN 3-451-27096-X.

Das Thema dieser Würzburger Habilitationsschrift ist gut gewählt. Es fehlte an einer neueren Untersuchung zu den johanneischen Immanenzformeln. Der letzte umfassende Versuch zumindest für den Ersten Johannesbrief stammte aus der Feder von Edward