

(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, aufbaubaren 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

Malatesta: „Interiority and Covenant. A Study of εἶναι ἐν and μένειν ἐν in the First Letter of Saint John“ (Analecta Biblica; 69), Rom: Biblical Institute Press 1978. Die Arbeit von Scholtissek (= S.) unterscheidet sich von derjenigen Malatestas in mehr als einer Hinsicht: Sie bezieht auch und vor allem das Evangelium mit ein und sie beschränkt die religionsgeschichtliche Rückführung des Themas nicht auf die alttestamentliche Bundestheologie, sondern versucht die ganze Breite des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der johanneischen (= joh) Schriften in den Blick zu nehmen. Darin liegt insgesamt ein Gewinn. Auf mögliche Gefahren durch diesen Paradigmenwechsel sei abschließend hingewiesen.

Die Arbeit von S. gliedert sich in sechs ungleich lange Teile. Am Anfang stehen eine kurze Einführung in das Thema (A) und ein Forschungsüberblick (B). Breit angelegt ist der dritte Teil (C): „Immanenz im religions- und philosophiegeschichtlichen Vergleich“. Nach einer kurzen Begriffsgeschichte werden griechische und gnostische Immanenzvorstellungen präsentiert, bevor sich S. der biblischen Tradition zuwendet, die bis ins Judentum hinein verlängert wird. Der vierte Teil (D) erscheint wie ein Exkurs, der „relecture und réécriture – zwei neue Paradigmen in der Johannesforschung“ vorstellt. Mit seinem Vorschlag einer *via media* zwischen Diachronie im Sinne von Quellenforschung und Synchronie legt S. den Grund für die erneut breit angelegte Analyse der joh Texte, die im fünften Teil (E) erfolgt. Der sechste und letzte Teil (F) enthält dann die Auswertung der Untersuchungsergebnisse.

In den ersten beiden Teilen gelingt es dem Verf., den Nutzen einer neuen Untersuchung plausibel zu machen. Die religionsgeschichtliche Untersuchung des dritten Teils ergibt, daß sich die johanneischen Immanenzvorstellungen eher vom Griechentum als vom AT her erklären lassen. Die Teilhabe des Menschen am Göttlichen, wie sie etwa in dem Aratus-Zitat der Areopagrede des Paulus (Apg 17,28) zum Ausdruck kommt, kann griechisch in unterschiedlicher Weise gedacht und ausgedrückt werden: unter Wahrung des göttlichen Gegenüber in der aristotelischen und platonischen Linie, oder panentheistisch bei den Stoikern. Die Gnosis sieht S. stärker in der Verlängerung der platonischen Linie (vgl. 123–125). Das AT kennt keine eigentlichen Immanenzformeln, sondern nur den Gedanken der Präsenz des Gottesgeistes im Menschen. Gott selbst wohnt eher bei oder unter als in den Israeliten (125). Erst im hellenistischen Judentum begegnen Immanenzformeln, die den bei Johannes verwendeten ähneln.

„Im Frühjudentum zeigt sich eine unübersehbare Weichenstellung, ohne die die joh Immanenz-Sprache bei aller Originalität nicht denkbar ist.“ (125) Die Weisheitsliteratur kennt die Vorstellung von der Weisheit, die alles durchdringt und auch im Weisen und Gerechten Wohnung nimmt. Nach der Septuaginta und nach Aquila kann der Mensch in Gott oder in der Weisheit bleiben, nach der Septuaginta im Herrn oder in Gott. „Die reziproke Aussage der Immanenz Gottes im Menschen findet sich hingegen nicht, wohl aber die Aussage der Immanenz des Geistes Gottes (Gen^{LXX} 41,38; Num^{LXX} 27,18) bzw. des Wortes Gottes (Jer^{LXX} 5,13) im Menschen“ (126). In den Testamenten der Zwölf Patriarchen ist die Vorstellung von der göttlichen Einwohnung im Menschen voll entwickelt (vgl. auf S. 126 den Verweis auf TestDan 5,1–3; TestJos 10,3; TestBenj 6,4). Sie ist auch bei Philon belegt, ebenso wie diejenige von einem künftigen „Wohnen in“ Gott oder „Leben in“ Gott (vgl. Fug 102; De Pot Ins 48; Hinweis 126). Freilich ist bei allen religionsgeschichtlichen Parallelen, auch zur Einwohnung des Logos, darauf zu achten, daß Aussagen in ihrem Kontext ernst genommen werden. Für die joh Aussagen bedeutet dies, daß die Transzendenz Gottes zu wahren und zugleich die Personalität des Logos zu beachten ist (vgl. 126–130).

Vor dem Übergang zur Analyse der joh Immanenz-Texte stellt S., wie erwähnt, kurz die beiden Modelle von „relecture“ und „réécriture“ vor. Das erste unterscheidet sich vom zweiten dadurch, daß es den diachronen Schritten der Auslegung zugerechnet wird, das letztere den synchronen, d.h., ein Autor führt seinen eigenen Text weiter (131). Der Unterschied dürfte bei den joh Texten nicht so stark ins Gewicht fallen, da man hier heute eine Schule am Werk sieht. Neben den vor allem genannten Autoren J. Zumstein und A. Dettwiler hätte man sich hier auch den Namen von F. Léon-Dufour vorstellen können, der hier Vorreiter spielte, freilich ohne die genannte terminologische Unterscheidung zu treffen.

Der Gang der Darstellung im Teil „E“, der den joh Immananz-Texten gewidmet ist, kann hier nur kurz skizziert werden. Der „Textbefund“ setzt bei sprachlichen Beobachtungen ein: Neben „in“ werden auch „sein in“ und „bleiben in“ untersucht, dazu auch Äquivalente wie „aus“, „auf“ usw. Der Weg führt dabei vom ganzen NT im allgemeinen zu den joh Schriften im besonderen. Hier werden auch andere reziproke Ausdrücke behandelt wie das wechselseitige „Sich erkennen“, „Lieben“ oder „Verherrlichen“. Die Perspektive bleibt dabei im wesentlichen innerjohanneisch.

Die wichtigsten Textblöcke, denen der Verf. dann seine Aufmerksamkeit zuwendet, sind der Johannesprolog, das Kapitel 6 vom Lebensbrot, die Abschiedsreden sowie die Johannesbriefe. Im Johannesprolog sieht der Verf. einen bzw. den „Metatext der johanneischen Immananztheologie“ (174). Die einleitenden Verse 1–5 sieht S. anschließend „fortgeschrieben“ in den Versen 6–13 und 14–18. Eine Sonderstellung der Täuferverse wird also nicht in Betracht gezogen. In der Versgruppe Joh 1, 6–13 sieht S. erstmalig ein „familienmetaphorisches“ Vokabular belegt (179), das er in der Folge durchgehend antreffen wird. Es zeigt sich bereits im Kommen des Logos zu den „Seinen“ nach Joh 1, 11 (179) und findet seine Fortsetzung im Gedanken der in V. 12 verheißenen Gotteskindschaft, verbunden mit demjenigen der „Aufnahme“. In den Versen 11–13 des Johannesprologs sieht S. unter dem Stichwort „Krise in der Verwandtschaft“ geradezu „Die semantische Achse des Johannesevangeliums“ (179).

Der erste größere Text im Corpus des Johannesevangeliums ist die Brotrede von Kap. 6, und zwar in deren sog. eucharistischem Teil, der nach S. (mit H. Schürmann) in 6, 52 beginnt. Mit guten Gründen sieht S. diesen eucharistischen Abschnitt nicht als eine Gegenthese zu Jesus als im Glauben angenommenem Lebensbrot, sondern als Konkretisierung dieses Glaubens (200f.). Sprache und Gedankengut der reziproken Immananzformeln von Joh 6, 56 sieht S. in den joh Abschiedsreden vorbereitet, die er wenigstens in ihrem älteren Bestand zeitlich vor Joh 6, 52–58 ansetzt.

Jesu Abschiedsreden sind der Textkomplex, in dem die joh Immananzformeln ihre breiteste Entfaltung finden. S. teilt diese Reden im wesentlichen nach dem heute üblichen Modell ein und erklärt offenbar vorhandene Schichtungen im Sinne von „relecture“ und „réécriture“. Erneut wird häufiger die Familienmetaphorik als Deutungsrahmen gesehen, so schon zu Beginn von Kap. 14, wo das Bild vom „Haus des Vaters“ in 14, 2f. auftaucht (vgl. 222, 230–232). Das Bild wird freilich auch nach S. in 14, 23 modifiziert: Sowohl die wechselseitige Immanenz als auch das Wohnungnehmen des Vaters bzw. des Sohnes in den Glaubenden sprengen den Rahmen des oikos- und familienmetaphorischen Blickfeldes (266). Die Bildrede vom wahren Weinstock in Joh 15, 1–8 vertieft den Immananzgedanken. Seine letzte Durchführung erhält er in dem großen Gebet Jesu von Joh 17, das S. mit Recht in seiner Nähe zur Hirtenrede von Joh 10 sieht. Der Gedanke der Einheit, der dort bereits ekklesiologisch erscheint, aber auch auf Jesus und den Vater angewendet (Joh 10, 30!), findet nun seine letzte theologische Durchführung vor allem im Blick auf die Jünger. Auffallend bleibt, daß der Vierte Evangelist nicht von einer wechselseitigen Immanenz der Jünger spricht, ebenso wie er sich auch hütet, eine Verschmelzung von Gott oder Jesus mit dem Gläubigen anzunehmen (338f.). Hier zeigen sich bei aller Verwandtschaft doch auch deutliche Grenzen zum hellenistischen Umfeld zumindest in seiner stoischen Form.

Am Ende der joh Entwicklungslinie stehen auch für S. die Johannesbriefe. Immananzformeln finden sich im Ersten Brief. Hier sieht S. seine Deutung von der Familienmetaphorik her bestätigt: „Der Familiensprache als metaphorisches Bildfeld der Immananz-Aussagen im JohEv entspricht in 1 Joh die ebenfalls familienmetaphorisch grundierte, ekklesial vermittelte *Communio* mit Gott“ (347). Gedacht ist sicher an die Terminologie von „Vater“ und „Sohn“, aber auch an die wiederholte Anrede der Adressaten als „Kinder“ sowie die Rede von „Alten“ und „Jungen“ (vgl. ebd.).

Im Abschlußteil (F) zieht S. die Folgerungen aus seinen Untersuchungen. Stärker als im Verlauf der Arbeit wird der Unterschied zum religionsgeschichtlichen Umfeld herausgestellt. Mit U. Wilckens wird die grundlegende Bedeutung des jüdischen Monotheismus auch in der joh Immananz-Theologie herausgestellt (364). Die Familienmetaphorik wird verdeutlicht im Sinne der „*familia Dei*“ (ebd., vgl. 371).

An dieser Stelle kann vielleicht die kritische Wertung ansetzen. Es ist S. gelungen, eine umfassende Darstellung der joh Immanenzvorstellungen und ihres religionsgeschichtlichen Umfeldes vorzulegen. Die Texte sind sehr vollständig erfaßt, eine sehr umfangreiche Sekundärliteratur ist eingearbeitet. Trotz der Materialfülle helfen Zwischenergebnisse und Gliederungen bei der Orientierung. Wenn Fragen anzumelden sind, dann wohl am ehesten bei der Grundthese von S., die joh Immanenzformeln seien vor allem familienmetaphorisch einzuordnen. Für diese Annahme von S. spricht sicher die „Vater“-„Sohn“-Terminologie. Auch die Rede vom „Haus“ und vom „Aufnehmen“ mag hier angeführt werden. Auf der anderen Seite ist der ekklesiale Aspekt der joh Aussagen vielleicht nicht ganz von Anfang an genügend durchgehalten. Schon im Johannesprolog sollte bei der Rede von den „Seinen“, die den Logos nicht aufnahmen, nicht vergessen werden, daß es im weiteren Verlauf des Johannesevangeliums und vor allem seiner ersten Hälfte um die Aufnahme Jesu durch sein Volk geht. Gerade wenn man in Joh 1, 11–13 die „semantische Achse des Johannesevangeliums sieht“, darf diese Dimension nicht übersehen werden. Auf sie deuten auch die Verse 14–18 des Prologs (mit der Antithese Mose – Jesus in V. 17) sowie die Sendung des Täufers an Israel (vgl. 1, 6–8.15.19–34). In den Abschiedsreden hätte man sich den Gedanken der Bundestheologie etwas deutlicher herausgestellt gewünscht (den Malatesta möglicherweise etwas überzogen hat). Dazu trägt die Herausarbeitung von Wortfeldern bei. Gelegentlich hat sich S. diesen Zugang schon dadurch verbaut, daß er die Interpretation auf die Verse konzentriert, in denen die Immanenzaussagen direkt vorkommen. So setzt S. in der Mitte von Joh 14 bei V. 16 ein, dem ersten Parakletspruch. Schon die Tatsache, daß dieser Vers mit „und“ beginnt, müßte einen stutzig machen. In der Tat geht ein Vers voraus, der von der Liebe zu Jesus und dem Halten seiner Gebote spricht, und damit ist die Sprache des Deuteronomiums eingeführt, in deren Kontext dann wohl auch die Immanenzaussagen einzufügen sind (wie der Rezensent im Anschluß an Malatesta andernorts ausgeführt hat). Wir befinden uns also vermutlich in der Vorstellungswelt vom Neuen Bund, zu der auch das von Gott-geliebt-Werden, die Gottserkenntnis, die Sündenvergebung (herausgestellt im Ersten Brief) und die Geistverleihung gehören. Gerade eine stärkere Orientierung an Wortfeldern unter Beachtung von deren biblischer Vorgeschichte hätte möglicherweise auch ein anderes theologisches Ergebnis herbeigeführt. Die Geistverheißung scheint ihrerseits mit derjenigen von (Gerechtigkeit,) Friede und Freude zusammenzuhängen, was zur Folge hat, daß man Joh 14, 25f. wohl besser mit dem nachfolgenden als mit dem vorangehenden Kontext verbindet, wie seinerzeit vom Rezensenten vorgeschlagen.

Die Argumente für die Familienmetaphorik als Bezugsrahmen im Ersten Johannesbrief besitzen nicht alle die gleiche Überzeugungskraft. Kein Zweifel, daß die Rede von „Vater“ und „Sohn“ zu dem genannten Sprachspiel gehört. Aber schon die gehäufte Anrede „Kinder“ bringt m. E. für das joh Vokabular als Hintergrund der Immanenzvorstellungen wenig ein. Es dürfte weisheitlicher Natur sein, wie der vergleichende Blick etwa auf die Testamentenliteratur zeigt, auch dort, wo sie keine Immanenzvorstellungen kennt. Wenn in 1 Joh 2, 12–14 in der Gemeinde „Väter“ und „junge Männer“ unterschieden und als solche angesprochen werden, so hat der Vorschlag viel für sich, hier erneut die Verheißung endzeitlichen Heils für Alt und Jung in Israel angesprochen zu sehen. Man denke an den Text vom Neuen Bund Jer 31, 31–34, aufgenommen u. a. in Hebr 8, 7–12, und denjenigen von Joël 3, 1–5, aufgenommen in Apg 2, 17–21 (mit der Nennung von *νεανίσκοι* und *πρεσβύτεροι* in Apg 2, 17).

Nach Jahrzehnten stärkerer Betonung des alttestamentlich-jüdischen Hintergrundes des NT scheint das Pendel nun wieder stärker in die hellenistische Richtung (mit dem *Oikos* im Mittelpunkt und mit ihrem Freundschaftsideal) auszuschlagen. Vielleicht gelingt in absehbarer Zeit eine Synthese, die beide Sichtweisen wieder neu zu verbinden weiß.

J. BEUTLER S. J.