

WUCHERPFENNIG, ANSGAR, *Heracleon Philologus*. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 142). Tübingen: Mohr-Siebeck 2002. XIV/476 S., ISBN 3-16-147658-1.

Hier liegt ein Buch vor, das man gern und mit Gewinn liest. Es informiert über die Entwicklung des Christentums im 2. Jh, über die Gründe seiner Ausbreitung, über die Gnosis und ihre Ursachen, und, natürlich, auch über Herakleon.

Gute, sehr breite Quellenkenntnis und eine gute philologische Interpretation zeichnet die Arbeit aus, die immer im Rahmen des Kontextes, d. h. des biblischen Kontextes von AT und NT, geschieht. Der Besprechung der Fragmente geht eine Wiedergabe des griechischen Textes (nach C. Blanc) mit sorgfältiger Übersetzung voraus. Dabei wird jeweils schon durch verschiedene Drucktype angemerk, wo nach Meinung des Verf.s Herakleon selbst spricht und wo teilweise verzerrende Referate des Origenes vorliegen. „Heracleon Philologus“ – der Titel des Buches von Wucherpfennig (= W.) ist zugleich Programm, denn es liegt dem Werk die These zugrunde, daß hier ein gebildeter, mit der zeitgenössischen Exegese und Philosophie vertrauter Autor das Johannesevangelium so auslegen wollte, daß es für gebildete Leser des 2. Jhdts. attraktiv und nachvollziehbar wurde. Der Nachweis ist dem Verf. gelungen.

W. nimmt das Verhältnis des Johannesevangeliums zur Gnosis zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung (4) und legt dafür sorgfältig neben Ausführungen zur Gestalt des Kommentars die Möglichkeiten der zeitgenössischen Exegese dar (27–45). Er ordnet den Kommentar Herakleons der Hypomnemata-Literatur zu, d. h. der Überlieferung und Erklärung literarischer Werke (33) in Stichpunkten, und erklärt die literarische Form des Kommentars als Erklärungen im Anschluß an ein Lemma aus dem Johannesevangelium (35). Anschließend legt er das philologische Lehrgebäude der römischen Kaiserzeit dar, wobei er sich auf Kommentare, die auf Papyrus erhalten sind, sowie auf das grammatische Lehrbuch des Dionysius Thrax stützt (43). Bei der Erschließung dieser Quellen sind ihm zwar andere vorausgegangen – so Marina del Fabro, Hermann Usener und vor allem Bernhard Neuschäfer, worauf der Verf. hinweist –, aber das Instrument der zeitgenössischen Exegese ist doch noch nicht auf den Kommentar Herakleons angewendet worden. Hier liegt ein neuer Ansatz einer Besprechung von Herakleons Fragmenten vor, der dadurch zusätzlich erschwert, aber auch um so notwendiger wird, daß Herakleons Arbeit ja selbst einen frühen Kommentar darstellt, der das Johannesevangelium sachgemäß erschließen will.

Der Verf. bespricht nicht alle Fragmente ausführlich, sondern beginnt mit der Perikope von der Tempelaustreibung (frg 11–16), um daran zu zeigen, daß Herakleon das Lehrgebäude antiker Philologie kannte und nutzte: Diorthotikon (Textkritik); Glossematikon (Worterklärung); Historikon (Sacherklärungen); Technikon (grammatikalisch-rhetorische Analyse).

W. kann dadurch manches bisher in der Forschung zu Herakleon nicht beachtete Detail klären, so insbesondere in der Topographie die Deutung Kapharnaums, das „dem Hylischen verbunden“ ist, und des zweifachen Jerusalems, das einerseits psychischer Ort, andererseits den noch darüber liegenden transzendenten Raum darstellt. Wie sich hier schon andeutet, zeichnet Herakleons Exegese nicht nur eine präzise Kenntnis paganer Auslegungsmethoden, sondern auch eine deutlich platonisierende Erklärung aus. Das starke systematische Interesse des Exegeten scheint mir zu überwiegen. Auf diesen „philologischen“ Einstieg folgt die Besprechung der theologisch gewichtigen Fragmente zum Prolog (frg 1–3), der Fragmente zu Johannes, dem Täufer (frg 4–10), und zum königlichen Hofbeamten (frg 40). Alle übrigen Fragmente finden zumindest im Schlußkap. der Arbeit, in der eine Gesamteinordnung der Auslegung Herakleons vorgenommen wird, Erwähnung (332–359).

Von der Prologauslegung sind zwar nur zwei Fragmente (zu Joh 1,3 und 4) erhalten, dennoch kann der Verf. überzeugend deutlich machen, daß im Prolog die Grundlage für das gesamte weitere Verständnis des Evangeliums zu sehen ist. Herakleon versteht die Prologaussagen als Ansatz zu einer christlichen Metaphysik, die er mit starken platonischen Anleihen, aber in bewußt eigenständiger, christlicher Position, entwickelt. Entscheidend ist, daß der Logos nicht etwa strikt vom Demiurgen getrennt wird, sondern

daß dem Demiurgen durch den Logos die Güte Gottes, die mit dem Logos identifiziert wird, vermittelt wird (150). Damit können Logos und Demiurg an der Schöpfung beteiligt sein (176), wobei der Vater das auslösende Element bei der Entstehung der Welt ist, der Logos das „bewirkende“ (ἐνεργέω 176) und der Demiurg das schaffende Element. Der Verf. greift hier, wie naheliegend, auf Numenius' Kosmologie, aber auch auf die aristotelische Terminologie zur Schöpfung zurück (154). Die Bedeutung dieser Prologinterpretation kann kaum überschätzt werden. Auf der Basis der in der Prologinterpretation entwickelten Schöpfungslehre lassen sich – mit Hilfe des Verf.s – die meisten der im übertragenen Sinne zu deutenden Fragmente verstehen.

Gleichzeitig ergeben die Fragmente zum Prolog entscheidende Aussagen zur Anthropologie, wie W. zeigen kann. In einer πρώτη μορφωσις gibt der Logos dem Samen, den er vom Vater erhalten hat, seine erste Gestaltung (so vorsichtig 167). Der personifizierte Logos und Erlöser haucht den Samen daraufhin dem toten Materie-Leib ein. Dieser erhält dadurch Leben. Durch diese zweifache Schöpfung, die wir aus der alexandrinischen Tradition kennen, gelingt die Anknüpfung an Paulus 1. Kor 15, und gleichzeitig der Widerspruch zu ihm und seiner Unterscheidung zwischen der lebendigen Seele, als der der Mensch geschaffen ist, und dem letzten Adam als lebensschaffendes Pneuma. Herakleon versteht im Unterschied dazu schon die Schöpfung nach den Genesisberichten als die Schöpfung eines pneumatischen Menschen, und zwar des Menschen schlechthin, nicht einer besonderen pneumatischen Menschenklasse.

Die Annahme eines göttlichen Teils in uns interpretiert der Autor nicht in erster Linie als aus gnostischen Systemen entstanden – mit Recht, denn es gab ein ausgeführtes gnostisches System noch nicht –, sondern als „christliche Adaption der philosophischen Überzeugung von einem göttlichen Element im Menschen“ (177). Das ist eine ausgezeichnete Annahme, die ahnen läßt, wo die Anfänge christlicher Gnosis liegen könnten bzw. was christliche Gnosis bedeutet. Es ist der Versuch, mit philosophischen Mitteln zentrale biblische Texte zu erschließen. Dabei ist es möglich, daß Sachverhalte, die diese Texte schon enthalten, genauer ausdifferenziert werden, wie insbesondere bei der Polarität von Gott und Welt, die die Prologauslegung anspricht, deutlich wird. Denn hier wird mit dem Demiurgen auf ein Vermittlungsproblem reagiert, das der Prolog bei Joh nicht nur offenläßt (178), sondern für das auch in der zeitgenössischen Philosophie Lösungen angeboten wurden. Es läßt sich leicht denken, wie diese Polarität, die bei Herakleon ausdrücklich nicht in dualistischer Weise gelöst wird (so richtig W.: 178), in ausgebildeten gnostischen Systemen weitergeführt wird. Der Demiurg wird dann zum Schöpfer der Gegenwelt und hat zu Gott nur noch indirekte Beziehung. Dabei von einem „Experimentieren“ mit der Funktion des Demiurgen zu reden (so 178), scheint mir nicht ganz angemessen. Vielmehr scheint mir auf der Grundlage des philosophischen Problems, wie aus dem göttlichen Seienden das werdende entstehen konnte, die Wahrheit des biblischen Berichtes ergründet zu werden. Hier wird nicht „experimentiert“, sondern Herakleon verdeutlicht den Gehalt des biblischen Textes sich und anderen.

In den umfangreichen Täuferfragmenten (frg 4–10 zu Joh 1,19–29) wird die Person des Täufers als auf der Schwelle stehend zwischen den Propheten in der jüdischen Schrift und dem Offenbarwerden der Basilea durch den Messias Jesus gedeutet. Der Täufer wird als „Stimme“, d. h. ein „voraus klingendes“ Echo des Erlösers charakterisiert, und steht als solche zwischen „Klang“ (jüdische Schrift, das AT wird nicht grundsätzlich abgewertet) und „Wort“ (Logos des Erlösers). Die Person des Täufers wird dabei in ihrem Kern, ihrem αὐτός, ganz und gar durch ihre Beziehung zum Logos konstituiert, während davon das Äußere des Täufers, das, was „ihn umgibt“, zu unterscheiden ist. In dieser Beziehung ist er nur Sklave des Erlösers (Joh 1,27). Diese Unterscheidung, die auch wichtige Hinweise zum Verständnis der Perikope vom königlichen Hofbeamten gibt, ermöglicht es, das Täuferlogion in Joh 1,27 einerseits als Aussage der Person des Täufers als Vorläufer des Messias in 1,27a und andererseits im 2. Teil als Aussage des nur „Äußeren“ des Täufers (Joh 1,27 b.c) zu verstehen (cf. 240–245). Als solcher ist er dem Messias gegenüber ganz und gar unwürdig. Durch diese Unterscheidung des πρόσωπον τὸ λέγων wird ein Verständnis beider Teile von Joh 1,27 für Herakleon möglich.

Allerdings erstaunt es den Leser immer wieder, wenn der Verf. seine Deutung hier, wie häufig, nur durch die Annahme begründen kann, daß Origenes den Text des Herakleon nicht verstanden oder, von valentinianischen Texten in die Irre geleitet, deren Angaben zur Kosmologie und Anthropologie in Herakleons Kommentar hinein-gelesen habe. Ist das wirklich möglich, bei einem Autor wie Origenes, der zudem noch den gesamten Text des Herakleon vor sich hatte? Origenes soll z. B. (nach der Auslegung W.s) in Herakleons Deutung von Joh 1,27 eine markionitisch-gnostische Abwertung des Schöpfers gesehen haben, von der er aus Referaten über die Valentinianer wußte (244). Sollte aber Origenes wirklich nicht verstanden haben oder nicht gewillt gewesen sein, sich die Mühe des Verstehens zu machen, daß Herakleon für Joh 1,27 von zwei sprechenden Personen ausgeht, daß der Demiurg und der Logos des Vaters in einem Dienstverhältnis zueinander stehen, insofern der Demiurg nach dem Logos gestaltet? Weil der Demiurg damit gerade nicht zu einer unabhängigen, eigenständig handelnden Größe (wie in der Gnosis) wird, kann er deswegen von Herakleon mit dem „Außeren“ des Täufers identifiziert werden. Dessen Unwissenheit, was die *οὐκνομία* des Logos angeht, wird von Herakleon klar herausgestellt. Sehr schön sagt dazu W.: „Erst durch den Erlöser wird die *οὐκνομία* des ‚Vaters‘ dem Demiurgen offenbar. Herakleon betont durch diese Konzeption das *extra nos* der Erlösung“ (244). Und das sollte Origenes, nur weil er die jeweils sprechende Person nicht erkennt, nicht verstanden haben?!

Die Erzählung vom königlichen Hofbeamten deutet der Verf. überzeugend nicht auf die Heilung einer psychischen Physis, die von Natur aus determiniert ist, sondern sieht darin ein Bild für die Erlösung der Menschen des Demiurgen, und zwar aller Menschen, denen durch die Begegnung mit dem Soter ein neues sittliches Handeln ermöglicht wird, während sie vorher in Sünden waren (319, 324). Gut und gestützt auch auf die Schöpfungslehre des Prologs wird vermutet, daß die Menschen dem Demiurgen nur vorübergehend und uneigentlich angehören, während diese Beziehung von der Bindung an den Vater in Wahrheit eingeschlossen ist (326). Der Verf. löst sich damit mit neuen Argumenten von der Menschenklassentheorie. Er versteht Physis als ideale Seinsweise des Menschen, d. h. als seine Bestimmung zum Leben, die ihm vom Vater in der Schöpfung geschenkt ist, und die seiner faktischen Seinsweise unter dem Gesetz gegenübersteht (295). Heilung des Sohnes durch den Soter bedeutet, daß er sich „wesensmäßig (*οὐκείως*) und (seiner) Art entsprechend verhält und nichts Wesensfremdes (*ἀνοικεία*) mehr tut“ (frg 40, 61–62; s. 280). Inhaltlich bedeutet das „Wesensfremde“, in „Unwissenheit und Sünden“ zu sein (frg 40, 13–15), d. h., der Sohn wird verstanden als ein Mensch unter dem Gesetz, dessen Gesundung als Vergebung der Sünden durch den Erlöser begriffen werden kann. Es bleibt unklar und muß wohl auch unklar bleiben, wie diese Heilung wirkt. Heilt der Erlöser, indem er Erkenntnis schenkt? Oder indem er Erkenntnis ermöglicht, die dann aufgrund der wiederhergestellten *φύσις* selbständig erworben werden muß? Möglicherweise ist das zweite der Fall (s. auch 320), weil der Mensch zum Demiurgen nur eine „uneigentliche, vorübergehende Beziehung“ hat, die von der „eigentlichen Bindung des Menschen an den Vater in Wahrheit eingeschlossen ist“. Diese sehr gute Vermutung des Verf.s (326) macht jede Menschenklassenlehre obsolet und klärt – in antik-verständlicher Weise – was Erlösung ist: Wiederherstellung der ursprünglich guten, vom Vater initiierten Schöpfung, die vom Menschen ergriffen werden muß. Wichtig ist, daß Herakleon explizit biblisch arbeitet (s. 281); denn nur hier ist Unkenntnis und Sünde nicht als „verantwortliche Tat eines einzelnen Menschen verstanden, sondern als ein den Menschen in seinem Tun als ganzen bestimmender Unheilszusammenhang“ (281). Nur deshalb greift das Erlösungskonzept.

Im übrigen legt W. mit Recht Wert darauf, daß die Fernheilung durch den Erlöser ein nach-neutestamentliches Problem löst: Zwar ist im Evangelium vom irdischen Erlöser die Rede. Wenn er aber aus der Ferne heilt, so gilt auch für die Zeit der sich verzögernden Parusie, daß der Soter auch als Abwesender heilen kann (frg 40, 56–57).

Der Physis-Begriff des Herakleon kann, wie W. abschließend überzeugend darlegt, konsequent niemals im Sinne einer valentinianischen Menschenklassenlehre verstanden werden. Das gilt für die Samariterin aus Joh 4, die in der Forschung allgemein als Typos der Pneumatikerin angesehen wird. Der Verf. läßt zwar Origenes davon ausgehen, daß

sie das ist, während dagegen Herakleon sie als einen Menschen mit pneumatischem Anteil verstanden habe, wie er nach Gen 2,7 in alle Menschen hineingelegt sei (336, cf. auch 168–171). Ebenso können im Umkehrschluß die Juden aus Joh 8, die gemeinhin als Choiker von Natur aus gelten, dies nicht sein. Denn auch sie besitzen in ihrer Physis eine „idealtypische Vorgabe“ (350), die sich in ihrer Ablehnung Jesu in einer konkreten „Seinsweise“ böse realisiert. Erst dadurch werden sie zu Teufelskindern, im Sinne der Abstammung können sie es nicht sein (342–350). Es ist nur immer wieder merkwürdig, daß Origenes den Gesamttenor von Herakleons Kommentar so verkannt haben soll, daß er diese klare Beweisführung nicht beachtet, obwohl sie Herakleon für ihn zu einem wirklichen Gesprächspartner hätte werden lassen können.

Die Untersuchung wird nach Erläuterungen zur Biographie des Herakleon abgeschlossen durch drei zusammenfassende Kap. über die philologische Kommentierung des Johannesevangeliums, über die Frage, inwieweit Herakleons Kommentar gnostisch genannt werden kann und schließlich über die Beziehung zwischen Johannesevangelium und Gnosis. Wir heben hier nur heraus, daß der Verf. Herakleons Kommentar überzeugend als einen Beleg für die Entstehung der Gnosis als „Begleitphänomen“ zur beginnenden Ausbreitung des Christentums interpretieren kann (382). Herakleons Schrift ist im sozialen Umfeld eines Unterrichtsbetriebes entstanden, worauf auch die Form des Kommentars als Hypomnemata-Literatur hinweist. Anhand des Johannesevangeliums erzieht Herakleon seine christliche Hausgemeinde (und möglicherweise einen breiteren Personenkreis darüber hinaus) zu Pneumatikoi, die sich ihrem von Gott geschaffenen Idealbild annähern (387). Herakleons Fragmente lassen noch nicht das elitäre Bewußtsein im Sinne eines „sozialen“(?) Dualismus erkennen, das der ausgebildeten Gnosis schon des ausgehenden 2. Jhdts. nachgesagt wird. Um die Leistung des Johanneskommentars zu charakterisieren, fordert der Autor mit Recht präzisere Kategorien als die der „Hellenisierung“. Der Kommentar sei „zuallererst die Transformation der christlichen Botschaft für gebildete Kreise in griechisch-römischen Städten“ (402). Diese Transformation erfolgt, wie nicht anders zu erwarten, unter platonisierendem Vorzeichen, wobei das Bemühen um eine kohärente biblische Theologie immer im Vordergrund steht. Dies gezeigt zu haben, ist eine Leistung des Verf.s. Dies macht auch den Autor Herakleon ganz neu interessant und wichtig für die Ausbreitungsgeschichte des Christentums im 2. Jhd. W.s Interpretation läßt ahnen, was wir dadurch verloren haben, daß dieser Kommentar nur in so kargen Resten erhalten blieb.

Ist der Kommentar auch gnostisch? Er läßt zunächst einmal die Entstehung der Gnosis begrifflich werden, insofern er auf neue, philosophisch beeinflusste Fragen zu Kosmologie, Anthropologie und Soteriologie Antwort zu geben suchte, die im NT selbst noch nicht explizit behandelt wurden. Inhaltlich arbeitet der Autor zu Recht heraus, daß negative Theologie und Kosmologie die Themen sind, an denen eine Gnostisierung festgemacht werden kann. Alles hängt immer wieder an der Interpretation des Prologs, der, wie der Verf. beweist, von Herakleon aus dem johanneisch-geschichtlichen Kontext herausgelöst und als Grundlage für eine christliche Schöpfungslehre mit gnostisierenden Zügen ausgedeutet wird. Dabei entsteht zwar kein Dualismus zwischen Gott und Welt, wohl aber ein polarer Gegensatz zwischen beiden, der so weit geht, daß es der Einführung anderer Schöpfungsursachen bedarf, um die Entstehung der Welt zu erklären, des Logos des Vaters und wahren Schöpfers, und, in Abhängigkeit von ihm, des Demiurgen, der in Abhängigkeit von ihm und in Kooperation mit ihm die Materie gestaltet (411). Das alles ist so stark platonisch beeinflusst, daß man fragen könnte, ob man nicht von Herakleon Platonikus sprechen sollte. Da er aber gewiß auch ein Philologus ist, wollen wir dem Verf. seinen Titel nicht bestreiten, zumal er zuerst diesen Aspekt des Kommentarwerks des Herakleon aufgedeckt hat.

W. ist es gelungen, Herakleons Arbeit als früheste, nahezu noch zeitgenössische Rezeption des Johannesevangeliums verständlich zu machen. Er hat dabei zeigen können, wie, verursacht durch einen gegenüber dem Johannesevangelium veränderten Fragehorizont seiner Hörer und Leser, eine theologische Akzentverschiebung im Sinne einer „mythischen Transformation“ (411) stattfand. Der Verf. hat schließlich auf dieser Basis die Anfänge der Gnosis erhellt, insofern diese der Versuch ist, mit philosophischen Mitteln die Wahrheit des christlichen Glaubens zu verdeutlichen. Diese Art von Gnosis ist

weit entfernt von denen, die bei Irenäus, möglicherweise teilweise auf mangelhaften Quellen beruhend, überliefert sind. Dem Verf. gebührt unser Dank dafür, daß er uns die Gnosis als eine ernsthafte Form der Denkbemühung um den christlichen Glauben verdeutlicht hat.

B. ALAND

PETERSON, ERIK, *Johannesevangelium und Kanonstudien*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Barbara Nichtweiß*, unter Mitarbeit von *Kurt Anglet* und *Klaus Scholtissek* (Ausgewählte Schriften; 3). Würzburg: Echter 2003. LIV/355 S., ISBN 3-429-02560-5.

Nach einer mehrjährigen Unterbrechung ist nun mit dem vorliegenden Bd. die auf insgesamt 14 Bde. projektierte Ausgabe der „ausgewählten Schriften“ Erik Petersons (= P.) wieder in Fahrt gekommen. Weitere Bde. werden in Kürze folgen.

Zu den Aufgaben P.s gehörte es in der zweiten Hälfte der 20er Jahre in Bonn, Vorlesungen in der neutestamentlichen Exegese zu halten. Das Manuskript seiner Vorlesungen zum Römerbrief liegt seit 1997 vor, die Manuskripte zu den Vorlesungen zur Apokalypse, zum Lukasevangelium und zum 1. Korintherbrief werden demnächst zur Verfügung stehen. Der vorliegende Bd. enthält vor allem das ausführliche Manuskript zur Vorlesung zum Johannesevangelium. Zweimal hat Peterson die Vorlesung gehalten – einmal im Sommersemester 1927, sodann im Sommersemester 1929. Offenbar reichte beide Male die Zeit nicht, den Gesamttext dieses Evangeliums auszulegen. Das Manuskript endet mit dem Kommentar zum Vers 7, 30. Doch füllt der Kommentar zu diesen Kap. und Versen in der vorliegenden Fassung immerhin gut 230 Seiten, zu denen noch eine ausführliche Einleitung in das Evangelium kommt, die noch einmal 56 Seiten umfaßt. Die Herausgeber haben noch eine Reihe weiterer Texte geringeren Umfangs in den Bd. mit aufgenommen: zwei kurze Einzelauslegungen zu Joh 13, 1 und zu Joh 16, 12–24 sowie eine Reihe von Einzelstudien, die unter der Überschrift „Kanonstudien“ zusammengefaßt erscheinen. Diese stammen in der Regel aus den 40er Jahren und sind in der Mehrzahl wohl Manuskripte zu Vorlesungen, die in Rom vorgetragen worden sind.

Nach einem Geleitwort von *Karl Kardinal Lehmann* eröffnet ein längerer Text aus der Feder von *Barbara Nichtweiß* den Bd. Sie gibt hier die nötigen Informationen über die Edition der im vorliegenden Bd. gesammelten P.-Texte. Sie berichtet über die Umstände der Abfassung der Texte und gibt über die Art und das Maß der Bearbeitung der Manuskripte Rechenschaft. Sie begründet die Auswahl und Zusammenstellung der P.-Texte und teilt mit, welche Sekundärliteratur P. bei der Erarbeitung seiner Vorlesungen vorwiegend herangezogen hat. Durch die Mitteilung solcher Erkenntnisse ermöglicht es die Herausgeberin dem Leser, sich ein recht genaues Bild von den Prozessen der Entstehung der Kommentar-Texte zu machen.

Es folgt eine ausführliche „Einführung in die Johannesvorlesung Erik Petersons“ von *Klaus Scholtissek*. Aus der Kompetenz eines heutigen Exegeten des vierten Evangeliums macht er auf die Eigenheiten des P.-Kommentars aufmerksam und stellt ihn in die neuere Geschichte der Johanneskommentare hinein. Er bestätigt viele der Auffassungen, die P. seinerzeit vertreten hat – z. B. bezüglich der Einbettung des Johannesevangeliums in eine Vierersammlung bzw. einen Viererkanon von Evangelien oder bezüglich der Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Mandäern und ihren Schriften und Kulturen. Er sieht auch Berührungen zwischen der Auslegungspraxis P.s und heute neu wichtig gewordenen Formen der kanonischen Schriftauslegung. Er macht aber auch darauf aufmerksam, daß P. hier und da an Grenzen gestoßen ist oder sie überschritten hat. Dies sei beispielsweise da der Fall, wo sein eschatologischer Deutungsansatz zu Aussagen führe, die apokalyptisch überdehnt seien, oder wo sich in der Charakterisierung der Juden, von denen im Johannesevangelium häufig die Rede ist, mißverständliche Formulierungen fänden. Scholtisseks „Einführung...“ hilft dem Leser, die spezifischen Züge des P.-Kommentars und seinen Ort in der Exegesegeschichte genauer zu erfassen.

Das Vorlesungsmanuskript P.s setzt – wie bereits angedeutet – mit einer ausführlichen Einleitung in das Evangelium ein. Da wird die Art, wie im Johannesevangelium der Begriff des „Evangeliums“ genauerhin verwirklicht ist, bestimmt und die besondere Stel-